شرح جامع

مثنوی معنوی

دفتر ششم

کریم زمانی

شرح جامع

مثنوی معنوی

دفتر ششم

تألیف

کریم زمانی



انتشارات اطلاعات
تهران - ۱۳۸۵

زمانی، کریم، ۱۳۳۰ - ، شارح
شرح جامع مثنوی معنوی / کریم زمانی. - [ویرایش ۲]. - تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸ - ۱۳۸۱.
۷ ج.

ISBN 964 - 423 - 353 - 0 (دوره)
ISBN 964 - 423 - 438 - 3 (ج. ۱)
ISBN 964 - 423 - 442 - 1 (ج. ۲)
ISBN 964 - 423 - 317 - 4 (ج. ۳)
ISBN 964 - 423 - 351 - 4 (ج. ۴)
ISBN 964 - 423 - 379 - 4 (ج. ۵)
ISBN 964 - 423 - 411 - 1 (ج. ۶)
ISBN 964 - 423 - 486 - 3 (ج. ۷)

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
صفحه عنوان به انگلیسی: Karim Zamani. A Comprehensive commentary of Mathnavi e Ma'navi.
کتابنامه.
ج. ۶ (چاپ هشتم: ۱۳۸۵).
۱. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ق. مثنوی - نقد و تفسیر. ۲. شعر فارسی - قرن ۷ ق. - تاریخ و نقد. الف. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ق. مثنوی. شرح. ب. مؤسسهٔ اطلاعات. ج. عنوان. د. عنوان: مثنوی. شرح. هـ. عنوان: مثنوی معنوی.

۸فا۱/۳۱ PIR ۵۳۰۱ / ۴ ش ۸ ز
ز ش / م ۸۴۹ م ۱۳۷۸
۷۸-۲۰۵۶۴ م کتابخانه ملی ایران

نشانی مؤلف: E-mail: karimzamani@ yahoo. com



انتشارات اطلاعات

تهران: خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، روزنامه اطلاعات، شماره پستی ۱۵۴۹۹۵۱۱۹۹
تلفن: ۶-۲۹۹۹۳۴۵۵ تلفن دفتر توزیع و فروش: ۲۹۹۹۳۲۴۲
فروشگاه مرکزی: خیابان انقلاب اسلامی، روبروی دانشگاه تهران، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۴

شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر ششم)
تالیف کریم زمانی

حروف‌نگاری، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

چاپ اول: ۱۳۷۸ چاپ هشتم: ۱۳۸۵ شمارگان: ۲۱۰۰ نسخه
قیمت: ۹۰۰۰ تومان

شابک: ۰-۳۵۳-۴۲۳-۹۶۴ (۷ ج.) ISBN: 964-423-353-0(7vol.)
شابک: ۱-۴۱۱-۴۲۳-۹۶۴ (ج ۶) ISBN: 964-423-411-1(Vol.6)

فهرست اجمالی حکایات و قصص

دفتر ششم

چون حق یکی است و راه یکی است، سخن دو چون باشد؟ امّا به صورت مخالف می‌نماید و به معنی یکی است، و تفرقه در صورت است و در معنی همه جمعیّت است... و همچنین احوال این عالَم نیز چون درنگری همه بندگیِ حق می‌کنند.

فیه ما فیه



مقدّمهٔ مؤلف

مدد از قادرِ ذوالجلال

پـــیشکش مـــی‌آرمت ای مـعنوی　　　　قِســـمِ ســـادِس در تـمامِ مـثنوی

نگارنده بدور از فروتنی های ریاکارانه باید اعتراف کند که لیاقت شرحِ صِحافِ اشراقیِ مثنوی معنوی را نداشته ، امّا ارادتِ بی چون و چرای او بدان خورشید معرفت سبب آمد که این بارِ امانت را از سرِ نادانی و گستاخی بر دوش کشد. چنانکه خود فرماید:

کــرد فــضلِ عشـق، انســان را فَـضول　　　　زین فزونْ جویی، ظَـلوم است و جَـهول

لیکن اَنفاس قدسیّهٔ اهل الله و عنایاتِ آسمانی مولانا، رفیق طریق شد و هـمّت از بـاطنِ آن پیرِ روحانی حاصل آمد. و زان پس با مطالعه و تروّیِ پیگیر این کار به انجام رسید.

اینک که شرح این بندهٔ ضعیف به پایان آمده بر آن روزگـار فـرّخ و عـهدِ فـرخـنده کـه شبانروز با شور و اشتیاق به غور در بحرِ زخّار مثنوی مشغول بوده، حسرت و تلهّفی جگـرسوز می‌خورد. دورانی که از سَآمت و ملالِ دنیاوی خبری نبود. براسـتی کـه آن ایّـامِ مـبارک را ایّـامِ نفحاتِ کبریایی و فتوحاتِ ربّانی توانش نامید، چراکه با خوض در آن کتابِ مستطاب نه غـمی در دل ماند و نه غمامی. وخارِ خلندهٔ قبض به یاسمنِ بسط، دگر شـد. چـندانکـه بـاکس نـیارد گفت این راز. این بنده امیدوار است که زین پس نیز در خور آن باشد که بضاعت قـلیل خـود را در جهت کشف اسرار معانی و حفظ تُراث معنویِ اوتاد الله بکار گیرد و زیتِ فکـرت و هـمّت در

این وادیِ پُر فتوح سوزد که این سوختن، او را نکو دولتی است.

در اینجا بایسته است که این بنده سپاس خود را بر جمیع شارحان پیشین از اقدمین و قادمین و حاضرین نثار کند که اگر راه خم اندر خمِ معضلاتِ ابیات با شموخِ همت و رسوخ درایت آنان در نوردیده نمی‌شد، بی‌گمان این شرح نیز به مِنَصّهٔ ظهور در نمی‌پیوست، **اَلْفَضْلُ لِلْمُتَقَدِّم**.

خداوند بر رفتگان آنان ثوب ثواب پوشاد و بر باقیانِ آنان خِلعت صحّت و حُسنِ عاقبت دهاد.

نیز صاحب این قلم باید اعتراف کند که بیش از هر شرحی از دو شرحِ راز گشا و گرانسنگِ **انقروی** و **اکبرآبادی** استفاده کرده است. چرا که به اعتقاد این حقیر دو شرح مذکور پُرمایه ترین شروح موجود است. غَفَرَاللهُ لَهُما غُفْراناً وارِفاً.

نیز بایسته است که از مترجم فاضل و فرزانهٔ شرح **انقروی** یعنی خانم دکتر **عصمت ستّارزاده** یادی آرد و به روان پاک او درودی نثار کند. رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْها رَحْمَةٌ واسِعَة.

همچنین بر نگارنده فرض است که از زحمات همسر فرهیخته و دانشور خود **خانم شکوه السّادات خونساری نژاد** سپاسگزاری کند که اگر یاری ها و راهنمایی های او نبود این‌کار به سامان نمی‌آمد. ادارهٔ امور زندگی و کوشش‌های فرهنگی و علمی در عرض هم، خاصّه در این زمانه از مصادیقِ صَعْبٌ مُسْتَصْعَب است، اگر از محالات نباشد. امّا ایشان جمع اضداد کرده اند. وَفَّقَهَا اللهُ بِما سَعَتْ.

نیز جا دارد که نگارنده از کارکنان محترم کتابخانهٔ روزنامهٔ اطلاعات تشکّر کند. شَکَرَاللهُ سَعْیَهُمْ.

امید است که این بضاعت ناچیز، مقبول طبع شیفتگانِ معارفِ جهلْ‌سوزِ **مثنوی معنوی** افتد.

رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا اِنْ نَسینا اَوْ اَخْطَأْنا...

کریم زمانی

تهران ـ ۹ شهریور ماه ۱۳۷۷

مقدمهٔ دفتر ششم مثنوی معنوی

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحیم

مجلّدِ ششم از دفترهایِ مثنوی و بیّناتِ[1] معنوی که مِصباحِ[2] ظَـلامِ[3] وَهْـم و شُـبْهَت[4] و خَیالات و شکّ و رَیْبَت باشد. و این مِصباح را به حسِّ حیوانی اِدراک نـتوان کـردن، زیـرا مـقامِ حیوانی اَسْفَلِ سافِلین[5] است که ایشان را از بهرِ عمارتِ صورتِ عـالَم اَسْـفَل[6] آفـریده انـد و بـر حواسّ و مَدارکِ[7] ایشان دایره کشیده اند که از آن دایـره تـجاوز نکـنند. **ذٰلِکَ تَـقْدیرُ الْـعَزیزِ**

---

۱. **بیّنات**: دلایل روشن و آشکار. جمع بَیّنه.

۲. **مِصْباح**: چراغ، چراغ روشن. جمع: مَصابیح.

۳. **ظَلام**: تاریکی، تاریکی اوّل شب. در اینجا مطلق تاریکی مـراد است. شـارحـی آن را بـا کسـرهٔ «ظ» ضـبط کرده که غلط است.

۴. **شُبْهَت**: شُبهه، پوشیدگی امر، هر آن چیز که آدمی را در تمیز حق و باطل دچار اشتباه کند.

۵. **اَسْفَلِ سافِلین**: فروترینِ فرومرتبگان. متّخذ از آیهٔ ۵ سورهٔ تین. رجوع شود به شرح بیت (۹۶۲) دفتر پنجم.

۶. **اَسْفَل**: فروتر. مراد از «عالَم اَسْفَل» همین دنیای مادّی و محسوس است.

۷. **مَدارِک**: جمع مَدْرَک است. و مَدْرَک هم مصدر میمی تواند بود و هم اسم مکان. به معنی محلّ درک یا درک و فهمیدن آمده است. به هر حال مَدارِک در اینجا به معنی حواس پنجگانه باطنی است. و مراد از «حواس»، حسّ های پنجگانهٔ ظاهری.

الْعَلیم[1]. یعنی مقدارِ رسیدنِ عملِ ایشان و جَوْلانِ[2] نظرِ ایشان پدید کرد، چنانکه هر ستاره را مقداری است و کارگاهی از فلک که تا آن حدّ عملِ او برسد[3] و همچون حاکمِ شهری که حکمِ او در آن شهر نافذ باشد. پس در وَرایِ توابعِ آن شهر، او حاکم نباشد.

عَصَمَنَا اللهُ مِنْ حَبْسِهِ وَ خَتْمِهِ وَ ما حَجَبَ بِهِ الْمَحجُوبینَ. آمینَ یا رَبَّ الْعالَمین[4].



منظور مقدّمهٔ مذکور به زبان ساده: دفتر ششم مثنوی معنوی مانند سایر دفاتر آن، همچون چراغی فروزان در شب دیجور اوهام و شکوک است. سالک در پرتو چنین چراغی می‌تواند چادر سیاه اوهام و خیالات فاسده را بدرد و بی پریشانی و اضطراب به سر منزل مقصود رسد. امّا باید بدین نکته، نیک توجّه کرد که چون مثنوی معنوی دستور العمل سلوک است نمی‌توان مقاصد آن کتاب مستطاب را در عین تقیّد به امور نفسانی درک کرد. یعنی مادام که شخص اسیر و بندیِ شهوات و خودبینی است و هنوز از مرتبهٔ حیوانْ‌سیرتی نگذشته است نمی‌تواند معارف معنوی مولانا راکَما هُوَ حَقُّه دریابد، هرچند که انباشته از معلومات و محفوظات مختلف باشد. پس فهم راستین مقاصد مثنوی معنوی راست نیفتد مگر با قلبی سلیم و سینه ای زدوده از غبار کین و آز و خودبینی.

همانطور که حیوانات موجب رونق ظاهری دنیای مادّی هستند، حیوانْ سیرتان نیز تنها می‌توانند به دنیای مادی جلوه و جلائی دهند ولاغیر. چنانکه آمده است: **لَوْلَا الْحُمَقاءُ لَخَرَبَتِ الدُّنْیا**. «اگر گولان نبودند دنیا ویران می‌شد.» چراکه مشاعر و مدارک حیوانیان محدود به حیطهٔ محسوسات است. چنانکه مثلاً هر ستاره ای تنها در مدار معیّن خود استقرار دارد و از آن مدار گام بیرون نتواند نهاد. حیوانْ سیرتان نیز از دایرهٔ محسوسات و حیطهٔ ظواهر بیرون نتوانندشد. یا مثلاً مشاعر آنان به حاکمی مانَد که حکمش فقط در قلمرو خود نافذ است نه در

---

۱. قسمتی از آیهٔ ۹۶ سورهٔ اَنعام: **فالِقُ الْإِصْباحِ وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْباناً ذٰلِکَ تَقْدیرُ الْعَزیزِ الْعَلیم**. «خداوند است شکافندهٔ پردهٔ صبحگاهان. و شب را برای آرامش آفریدگان قرار داد. و خورشید و ماه را به حساب معیّن به گردش آورد. و آن (نظم و حساب معیّن در افلاک و نجوم) به تقدیر خداوند دانا پدید آمده است.»

۲. **جَوْلان**: گردش، گشتن.

۳. اشارت است به آیهٔ ۴۰ – ۳۸ سورهٔ **یس** که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۲۴) دفتر چهارم آمده است.

۴. «خداوند، ما را از زندان و بندِ خویش مصون داراد. نیز ما را از هر آنچه که مُحْتَجَبان (غافلان) بوسیلهٔ آن در حجاب غفلت پوشیده شده اند نگاه داراد. اجابت فرما ای پروردگار جهانیان.» لفظ «خَتْم» به معنی مُهرزدن برگرفته از آیهٔ ۷ سورهٔ بقره است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۸۱) دفتر دوم.

قلمرو دیگر حکّام. همینطور حواس و مشاعر اینان تنها در دایرهٔ محسوسات فعّال است و فراتر از آن نفوذی ندارد. بنابر این از مقدّمهٔ فوق چنین مستفاد شد که فهم مقاصد مـثنوی مـعنوی بـه قلبی مُزکّیٰ و روحی مُصَفّیٰ نیاز دارد.

❊ ❊ ❊

دیباچه

ای حیاتِ دل، حُسام‌الدّین بسی ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ مَیل می‌جوشد به قِسمِ سادِسی (۱)

ای حُسام الدین چَلَبی، ای مایهٔ حیات معنوی، برای نظم دفتر ششم، میل فراوانی در دلم می‌جوشد. یعنی برای شروع و انجام دفتر ششم میلی قوی دارم. [مولانا در ابیات آغازین هر دفتر (بجز دفتر اول) ابتدا به نقش حسام الدین در خلق مثنوی معنوی تصریحاتی می‌کند و سپس معارف معنوی را در بیان می‌آورد.]

گشت از جذبِ چو تو علّامه‌یی ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ در جهان گَردان[1] حُسامی نامه‌یی (۲)

به برکت جاذبهٔ روحیِ دانشمندی همچون تو، **حُسامی‌نامه** (مثنوی معنوی) شُهرهٔ آفاق شده است. [**حُسامی‌نامه**، یکی از القاب مثنوی معنوی است. از آنرو که حسام‌الدین، ذوق مولانا را به نظم مثنوی تشحیذ کرده است، مثنوی معنوی را **حُسامی‌نامه** خوانده است. در بیت(۱۱۴۹) دفترِ اول نیز بدان **سامی‌نامه** (کتاب بلندمرتبه) لقب داده است.]

---

۱. **گَردان گشتن**: مشهور شدن، آوازه یافتن. «گَردان» در بیت فوق، فعل امر نیست، بل صفت فاعلی است به معنی گردنده.

(۳) پیشکش مـی‌آرمت ای مـعنوی قِسـمِ سـادِس در تـمامِ مـثنوی

ای شـخصیت مـعنوی، یـعنی ای حُسـام‌الدیـن، دفـتر ششـم مـثنوی مـعنوی را بـه تـو تقدیم می‌کنم.

(۴) شش جهت را نور دِه زین شش صُحُف کَیْ[1] یَطوفَ[2] حَوْلَهُ[3] مَـنْ لَمْ یَطُف[4]

ای حُسام‌الدین چَلَبی با این شش دفتر، شش جهتِ عالَم را روشن کن. یعنی بـا حـقایق مثنوی، سراسر جهان بشری را منوّر فرما. تا آن کسی که هنوز گِردِ حقایق مـثنوی نگشـته است، گِردِ آن بگردد و پیرامون آن طوافی کند.

(۵) عشق را با پنج و با شش کار نیست مقصدِ او جز که جذبِ یار نیست

عشق با حواس پنجگانه و جِهات ششگانه هیچ کاری ندارد. یعنی مقولهٔ عشـق الهـی از حیطهٔ محسوسات و عالَم کمّیّات خارج است. و منظور او فقط جذب معشوق و مـحبوب است. [پـنج و شش در مـثنوی تـعبیری است از عـالَم مـحسوسات و کـمّیّات. «پـنج»، کـنایه از حـواس پـنجگانه، و «شش»، کـنایه از جِـهات ششگـانه است. پس روی هـم رفـته «پـنج و شش»، کـنایه از جـهان مـادّی و عـالَم مـحسوسات است (و هـیچ ارتـباطی بـا دفتر پـنجم و ششـم نـدارد، چـنانکه بـرخـی از شـارحـان چـنین پـنداشـته انـد.) ایـن تـعبیر جـمعاً هشت مـرتبه در مـثنوی (نسـخهٔ نـیکلسون) آمـده است: بـیت(۲۲۳۷) دفـتر سـوم، بـیت(۱۸۱۱) دفـتر چـهارم، بـیت(۸۱) و (۱۱۲۶) و (۳۶۳۷) دفـتر پـنجم، و بـیت فـوق. انقروی طبق قـاعدهٔ صـرفی «عشـق» را تأویـل بـه «عـاشق» کـرده است. و مـی‌گوید: در ایـن بیان «عشق» به معنی عـاشق است تـا مـبالغه را بـرساند.[5] بـنابرایـن تـقدیر، مـعنی بـیت فـوق اینست: عاشق از حیطهٔ مـحسوسات خـارج است و مـحکوم بـدان نـیست او فـقط بـه وصـال

۱. کَیْ: از حروف ناصبه که موجب نصب مضارع می‌شود و افادهٔ تعلیل می‌کند. بـه مـعنیِ «بـرای ایـنکه» و «بـه جهت اینکه» و «تا اینکه» و امثالِ این معانی است.
۲. یَطُوفَ: طواف کند. فعل مضارع مفرد مذکر اجوف واوی که توسّط «کی» منصوب شده است.
۳. حَوْل: اطراف، پیرامون. در اینجا مضاف به ضمیر مفرد مذکّرِ «هُ» است.
۴. لَمْ یَطُفْ: طواف نکرده است. فعل جحد. لَمْ (از حروف جازمه) + فعل یَـطُوفُ. حـرف عـلّهٔ «واو» در حـالت جزم، اسقاط شده است و حرف آخر مجزوم گردیده است.
۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۹.

حضرت معشوق می‌اندیشد. یوسف‌بن‌احمد مولوی نیز عیناً از شرح انقروی اقتباس کرده است.[۱]]

بُوکه فیما بَعْد[۲] دستوری رسد   رازهایِ گفتنی گفته شود (۶)

شاید که بعد از این کلام از جانب حضرت حق، فرمانی برسد که اسرار قابل ذکر را بیان کنم. [ممکن است برخی کسان از مضمون بیت فوق چنین استنباط کنند که غیر ازدفاتر ششگانهٔ مثنوی، دفتر هفتمی هم در میان است، لیکن بیت فوق ناظر بدین مطلب نیست، بلکه منظور مولانا از بازگو کردن اسرار، مطالب رازگشایِ دفتر ششم است، بخصوص که هنوز در ابتدای این دفتر است. به روایت افلاکی، نظر مولانا نسبت به دفاتر ششگانهٔ مثنوی از حیث کشف رموز و اسرار چنین بوده است که هر دفتر لاحِق بر دفتر سابق رجحان دارد: «همچنان که کَتَبهٔ کلام و حَفَظهٔ کِرام روزی از حضرت مولانا پرسیدند که مجلّدات مثنوی را بر یکدیگر ترجیحی و تفضیلی هست؟ فرمود که ثانی را بر اوّل فضیلت چنان است که آسمانِ دوم بر اوّل، و سوم را بر دوم، و همچنان ششم را بر پنجم[۳].» همانطور که ملاحظه می‌شود در این کلام سخنی از دفتر هفتم نرفته است. بنابراین، منظور بیت فوق اینست که به اذن و مشیّت الهی اسرار و حقایق ربّانی را به قدر قابلیّت و استعداد طالبان در دفتر ششم بیان خواهم کرد.]

با بیانی که بُوَد نزدیکتر   زین کنایاتِ دقیقِ مُسْتَتَر[۴] (۷)

با بیانی روشن تر از این کنایه های دقیق و پوشیده، اسرار و حقایق را بیان می‌کنم. [تا مبتدیان نیز از آن بهره مند شوند.]

راز جز با رازدان انباز نیست   راز اندر گوشِ مُنکِر راز نیست (۸)

راز را فقط با اهلِ راز می‌توان در میان گذاشت، زیرا راز در گوش منکرانِ حقیقت راز محسوب نشود. یعنی وقتی اسرار ربّانی را به نااهلان بگویی به کُنه آن پی نمی‌برند و آنرا

۱. ر.ک. المنهج القوی، ج ۶، ص ۶-۵.
۲. فیما بَعْد: از آن پس.
۳. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۴۵۷.
۴. مُسْتَتَر: پوشیده شده، استتار شده.

سخنی لغو و بیهوده می‌شمرند.

(۹) لیک دعوت واردست از کردگار   با قبول و ناقبول او را چه کار؟

ولی چاره‌ای نیست، زیرا خداوند حکیم امر به تبلیغ و دعوت مردم کرده است. با قبول و ردّ آن چه کار داری؟ یعنی خواه‌این دعوت، مقبول آنان واقع شود و خواه مردود باید تبلیغ امر کنی. [در قرآن کریم به کرّات تصریح شده است که وظیفهٔ رسول الهی تبلیغ مُبین و آشکار است. رجوع شود به آیهٔ ۳۵ و ۸۲ سورهٔ **نحل**، و آیهٔ ۵۴ سورهٔ **نور**.]

(۱۰) نوح نُهصد سال دعوت می‌نمود   دَم به دَم انکارِ قومش می‌فزود

چنانکه مثلاً حضرت نوح(ع) نهصد سال قوم خود را به طریق حق دعوت می‌کرد، ولی لحظه به لحظه عناد و انکار قومش بیشتر می‌شد. [در آیهٔ ۱۴ سورهٔ **عنکبوت** آمده است: **وَلَقَدْ اَرْسَلْنا نُوحاً اِلیٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فیهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلاّٰ خَمْسینَ عاماً فَاَخَذَهُمُ الطُّوفانُ وَ هُمْ ظٰالِمُونَ.** «و به تحقیق نوح را به سوی قومش بفرستادیم. او پنجاه سال کمتر از هزار سال در میان آنان درنگ کرد. پس طوفان، ایشان را فرو گرفت، درحالی که ستم پیشه بودند.» **تورات**، جمعاً مدّتِ عمر نوح(ع) را نهصدوپنجاه سال می‌داند[۱]، درحالی که به روایت قرآن کریم، این مدت فقط مربوط به طول دعوت او بوده است. و طبیعی است که نوح، چندین سال پیش از بعثتِ خود و نیز چندین سال پس از رخداد طوفان نیز زیسته است. زمخشری در تفسیر خود، عمر نوح را هزار و پنجاه سال دانسته است[۲]. روایات دیگری نیز دربارهٔ مدت عمر نوح وارد شده است. اما نکتهٔ بلاغی آیهٔ مذکور اینست که خداوند صریحاً نفرمود **فَلَبِثَ فیهِمْ تِسْعَ مِأَةٍ وَ خَمْسینَ عاماً.** «نوح در میان قوم خود نهصدوپنجاه سال درنگ کرد» بل فرمود «نوح در میان قوم خود پنجاه سال کمتر از هزار سال درنگ کرد.» و این بدین خاطر است که مدت دعوت نوح بس طولانی در نظر آید. به هرحال مصراع اوّل بیت فوق به آیهٔ مذکور اشارت دارد. مصراع دوم نیز به آیهٔ ۵ و ۶ سورهٔ **نوح** اشارت دارد: **قٰالَ رَبِّ اِنّی دَعَوْتُ قَوْمی لَیْلاً وَ نَهاراً فَلَمْ یَزِدْنی دُعٰائی اِلاّٰ فِراراً.** «نوح گفت: پروردگارا شب و روز قوم خود را (به طریقهٔ حق) دعوت کردم، ولی دعوت من فقط بر

۱. ر.ک. سِفْرِ پیدایش، باب ۹، آیهٔ ۲۹.
۲. ر.ک. الکشاف، ج ۳، ص ۴۴۵.

فرارشان بیفزود.»]

هیچ از گفتنِ عِنان واپس کشید؟ هیچ اندر غارِ خاموشی خزید؟ (۱۱)

آیا هرگز حضرت نوح(ع) به خاطر لجاج و عناد قوم از گفتن و دعوت کردن آنان به طریقهٔ حق دست کشید؟ معلوم است که دست نکشید. و آیا در قبال مخالفت های قوم، ساکت ماند؟ مسلّماً ساکت نماند.

گفت: از بانگ و عَلالایِ[1] سگان هیچ واگردد ز راهی کاروان؟ (۱۲)

بلکه حضرت نوح(ع) با خود گفت: مگر ممکن است که کاروان به خاطر عوعوی سگان از حرکت بازایستد؟ [چنانکه در مَثَل آمده است که: سگ لافَد و کاروان گذرد.]

یا شبِ مهتاب از غوغایِ سگ سُست گردد بَدْر را در سَیر تگ؟ (۱۳)

یا مثلاً مگر ممکن است که در شب مهتاب سر و صدای سگان، ماهِ منیر را از حرکت و نورافشانی بازدارد؟ [چنانکه گفته اند: اَلْبَدْرُ یَلُوحُ وَ الْکَلْبُ یَنُوحُ. «ماه می تابد و سگ می نالد.»]

مَه فشانَد نور و سگ عوعو کند هرکسی بر خلقتِ خود می تند (۱۴)

ماه، نورافشانی می کند، و سگ عوعو راه می اندازد. هرکسی طبق خلقت خود عمل می کند [مصراع دوم به مضمون آیهٔ ۸۳ سورهٔ **اسراء** اشارت دارد. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۹۰)دفتر پنجم. مولانا در این تمثیل، حق ستیزان را به «سگ»، و اولیاءالله را به «ماهِ تابان» تشبیه کرده است. مضمون دو بیت اخیر در بیت (۱۴۶۴) و (۱۴۶۵) دفتر چهارم آمده است.]

هرکسی را خدمتی داده قضا درخورِ آن، گوهرش در ابتلا (۱۵)

قضای الهی هرکس را مأمور خدمتی که لایق آن است کرده، یعنی طبق مشیّت الهی هرکسی برای وظیفه و کاری آفریده شده است. و به گاهِ امتحان و ابتلا جوهر هرشخص آشکار می شود. [مصراع دوم مناسب این کلام حضرت علی(ع) است: فی تَقَلُّبِ الْاَحْوالِ عِلْمُ جَواهِرِ

---

۱. عَلالا: آواز بلند، بانگ، شور و غوغا.

الرِّجٰالِ[۱]. «گوهر آدمیان در فراز و فرودِ روزگار شناخته آید.»]

(۱۶) **چونکه نگْذارد سگ آن نَعرهٔ سَقَم[۲] من مَهَم، سَیْرانِ[۳] خود را چون هِلَم[۴]؟**

در جایی که سگ، واق واقِ ناهنجار خود را ترک نمی‌گوید من که ماهِ تابانم چرا از سیر و گذار خود دست بدارم؟ [وقتی منکرانِ سیه دل برای افکار و اهوای سخیف خود اینهمه جار و جنجال به پا می‌کنند، چرا عارفانِ روشن ضمیر به سخنان متین و رازگشای خود ناطق نباشند؟]

(۱۷) **چونکه سِرکه سرکگی[۵] افزون کند پس شِکَر را واجب افزونی بود**

چون که سرکه بر ترشیِ خود افزاید، لازم است که شِکَر نیز بر شیرینی خود افزاید. [منظور بیت: وقتی حق ستیزان بر قهر و لجاج خود افزایند بر راهنمای صالح است که بر نرمخویی و تلطّف خود افزاید تا بیماری اخلاقی آنان را درمان کند.]

(۱۸) **قهر سِرکه، لطف همچون انگبین کین دو باشد رُکنِ هر اِسکَنْجبین**

قهر همانند سرکه است، و لطف مانند عسل. و این دو مادّه، مایهٔاصلی شربت سرکنگبین است. [«اِسْکَنجَبین» معرّبِ سِرکَنگبین (= سِرکه + اَنگبین) که به «سِکنجبین» نیز معروف است. و آن شربتی است که از سرکه و عسل و یا شکر می‌پزند. اطبای قدیم طبع آنرا معتدل می‌دانستند و خوردن آنرا برای همهٔ سنین مناسب می‌شمردند. به نظر آنان خاصیّت مهم سکنجبین، دفع صفرا و بلغم و رفع تشنگی و تبرید جگر است[۶]. برای آنکه سکنجبین درست شود باید مقدار سرکه و عسل (یا شِکر) متناسب باشد، والاّ خاصیّت مورد نظر حاصل نمی‌شود. چنانکه اگر مقدار عسل کمتر باشد، سکنجبین، ترش می‌شود. منظور بیت فوق و بیت بعدی: وقتی اهل نَفْس و هویٰ در برابر ارشاداتِ صالحان تندی و توسنی می‌کنند،

---

۱. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، حکمت شماره۲۰۸.
۲. سَقَم: بیماری.
۳. سَیْران: سیر و گردش.
۴. هِلَم: ترک گویم، فرو گذارم، از مصدر هِلیدن.
۵. سِرکِگی: ترشی.
۶. ر.ک. تقویم الصحة، ص۱۵۳.

مرشدان صالح نباید خشمگین و قهرآمیز شوند چراکه در اینصورت مزاجِ روحی و شخصیتی گمراهان نه تنها به اعتدال و اهتداء نمی‌گراید، بل برطغیان و بحرانِشان افزوده می‌گردد.]

(۱۹) **انگبین گر پای کم آرد[۱] ز خَل[۲] — آید آن اِسکنجبین اندر خَلَل[۳]**

اگر مقدارِ عسل نسبت به مقدار سرکه کمتر باشد، سکنجبین ناقص و نارسا می‌گردد.

(۲۰) **قوم، بر وی سرکه ها می ریختند — نوح را دریا فزون می ریخت قند**

قومِ حق ستیز نوح، نسبت به او قهر و جفا می‌کردند، ولی دریای لطف و رحمت الهی هرچه بیشتر بر او قند لطف و مهربانی می‌ریخت. یعنی حضرت حق با افاضهٔ لطف و رحمت خود بر نوح، او را در برابر جفا و تندخویی قومش هرچه بیشتر رئوف و مهربان می‌کرد.

(۲۱) **قندِ او را بُد مدد از بحرِ جُود — پس ز سِرکهٔ اهلِ عالَم می فزود**

قندِ لطف و مهربانی نوح از دریای کَرَم الهی مدد می‌گرفت، پس به همین دلیل لطف و رأفتِ نوح بر جفا و تندخویی قومش می‌چربید. [نیکلسون در شرح ابیات اخیر گوید: آفرینش، یعنی تجلّی صفات الهی مستلزم ظهور اضداد، ستیزهٔ میان خیر و شرّ، ایمان و کفر و حفظ تعادل هایی چند است که نظم گیتی بدون آن درهم فرو می‌ریزد؛ امّا خداوند ناظر و مراقب است که انسان کامل، مظهر وحدت رحمت عامّهٔ او، سرانجام بر همهٔ تضادها فایق آید[۴].]

(۲۲) **واحِدٌ کَالْأَلْف کِه بْوَد؟ آن ولی — بلکه صد قرن است آن عَبْدُالْعَلی**

آن کسی که به تنهایی معادل هزار نفر است کیست؟ مسلّماً او ولیّ خداست. بلکه بهتر است بگوییم که آن بندهٔ مقرّب (ولیّ) از نظر علوّ روحی معادل با مردم صد قرن است. [واحِدٌ

---

۱. پای کم آوردن: کم آمدن.

۲. خَلّ: سِرکه.

۳. خَلَل: سستی، شکاف بین دو چیز. در اینجا منظور نقصان و خرابی است. جمع: خِلال.

۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۱۹۹۵.

کَالْأَلْف (= یکی مانند هزار)، تعبیری است از مقصورهٔ ابن دُرَید[1]. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۶۴) همین دفتر.

عَبْدُالْعَلیّ (= بندهٔ خداوند بلندمرتبه) از اصطلاحات صوفیه است. شیخ عبدالرزاق کاشانی در تعریف آن گوید: **مَنْ علاٰقَدْرُهُ عَنْ اَقْرانِهِ وَ ارْتَفَعَتْ هِمَّتُهُ فِی طَلَبِ الْمَعٰانی عَنْ هِمَمِ اِخْوانِهِ وَ حائِزُ کُلِّ رُتْبَةٍ عَلِیَّةٍ وَ بَلَغَ کُلَّ فَضیلَةٍ سَنِیَّةٍ**[2] «عبدالعلی کسی است که قدر و مرتبه اش از همگنانش برتر باشد، و همّت او در کسب معانی از همّت همتایانش بیشتر باشد. و هر مرتبهٔ رفیعی را دارا باشد و به هر فضیلت والایی دست یازیده باشد.» نیز جایز است که «قَرْن» به صورت «قِرْن» به معنی همتا و قرین خوانده شود، لیکن این قرائت با توجّه به قرینهٔ مقامیه، بلیغ نیست. زیرا بیت فوق در مقام بیان عظمت و جامعیّت ولیّ خداست. وقتی در مصراع اوّل، او را برابر هزار نفر می داند، طبیعی است که در مصراع دوم بخصوص پس از لفظ «بلکه» باید این تعداد بیشتر ذکر شود نه کمتر. و این تنزّلِ بَعْدَالْعُلُوّ است که سیاق بیت آنرا برنمی تابد. در حالی که لفظ «قَرْن» مناسب معناست.]

(۲۳) خُم، که از دریا در او راهی شود پیشِ او جیحون ها زانو زنند

به عنوان مثال، خمره ای که به دریا متّصل باشد، رودخانه ها در برابر آن زانو می زنند. [در این بیت «خُم» کنایه از ولیِّ خدا و «دریا» کنایه از حضرت حق، «جیحونها» کنایه از محتشمان است.

منظور بیت: از آنرو که اولیاءالله از عظمت و جلالتِ حضرت حق برخوردارند، قدرتمندان و محتشمان دنیا در برابر عظمت روحی آنان خوار و حقیرند.]

(۲۴) خاصه این دریا که دریاها همه چون شنیدند این مثال و دَمْدَمه[3]

بخصوص این دریا که همهٔ دریاها وقتی این مثال و سخنِ شگفت انگیز را شنیدند [این بیت شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۸۴.

۲. اصطلاحات الصوفیة، ص ۷۸.

۳. دَمْدَمه: آوازه، نقاره، دهل، افسون، مکر و فریب. در اینجا با توجه به فحوای بیت معنی سخن شگفت انگیز، پرآوازه و مهم مستفاد می گردد.

شددهانْشان تلخ ازین شرم‌وخَجَل که قرین شد نامِ اعظم[1] بـا اَقَـل[2] (۲۵)

از این شرم و خجالت تلخکام شدند زیرا دیدند که نامِ اعظم الهی با کـمترین بـنده قـرین شده است. یعنی از اینکه‌دیدند اسم‌اعظمِ حضرت‌حق در نوحِ‌نبی تجلّی کرد و وجود جـزئی او را در دریای‌بیکران خود فانی‌ساخت و به بقای‌جاودان رسانید از لطف و کرم‌الهی شرمگین‌شدند.

در قِرانِ[3] این جهان بـا آن جـهان این جهان از شرم می گردد جَهان[4] (۲۶)

به هنگام مقایسهٔ جهان فُرودین با جهان بـرین، جـهانِ فُـرودین از خـجالت پـریشان و مضطرب می‌گردد. [زیرا وقتی عظمت و جلال آن جهان مکشوف شود، این جهانیان بـه نـقص و حقارت خود واقف شوند و از گستاخی پیشین خـود کـه خـیال مـی‌کـردند اکـمل مـوجودات جهان‌اند شرمنده شوند.]

این‌عبارت‌تنگ‌و‌قاصرْرُتبت‌است ورنه‌خَس[5]راباأَخَص[6]چه‌نسبت‌است؟ (۲۷)

این عبارات، مـحدود و نـازل است، والاّ فـرومایگان بـا خـواص چـه تـناسبی دارنـد؟ [دریای معانی را نمی توان در ظرف الفاظ و ابیات جای داد. پس هرچند این جهان و آن جـهان را فقط می توان از حیث لفظ کنار هم قـرار داد ولی حـقیقت آن دو هـیچ نسـبتی بـا هـم نـدارد. بَیْنَهُما بُعْدُ الْمَشْرِقَیْنِ.

در بیت (۱۴۸۶) دفتر چهارم دربارهٔ نارسایی الفاظ و کلمات فرماید:

نـیزه بـازی انـدرین گـوهایِ تـنگ نـیزه‌بازان را هـمی آرَد بـه تـنگ]

زاغ در رَز[7]، نـعرهٔ زاغـان زنـد بلبل از آوازِ خوش کَی کم کـند؟ (۲۸)

به عنوان مثال، کلاغ در باغ قارقارِ مـخصوصِ کـلاغان را سـر مـی دهـد، ولی چگـونه

---

۱. نام اَعْظَم: ر.ک. شرح بیت (۱۴۲) دفتر دوم.
۲. اَقَلّ: کمتر.
۳. قِران: مقایسه.
۴. جَهان: جهنده، مضطرب.
۵. خَس: فرومایه.
۶. اَخَصّ: خاص تر، گزیده تر.
۷. رَز: در لغت بمعنی تاک و درخت انگور است، ولی در اینجا به معنای باغ آمده است.

ممکن است که بلبل، نغمه‌سرایی خود را به خاطر این قارقارها ترک گوید؟ [پس اِخلال هَمَجُ رَعاع نمی‌تواند جلوی اندیشه های خلّاق را بگیرد.]

(۲۹) پس خریدارست هریک را جدا اندرین بازارِ یَفْعَل مٰا یَشا

پس در این بازار جهان که جلوه‌گاه فعل و مشیّت الهی است متاع حق و باطل بدون مشتری نیست، گروهی این، گروهی آن، پسندند. [گروهی به نعیق زاغان گرایند و جمعی به الحانِ عندلیبان، گروهی اَتباع ظاهرند و جمعی اَشیاع باطن. **یَفْعَلُ مٰا یَشٰاءُ** «کند آنچه خواهد.» قسمتی از آیهٔ ۴۰ سورهٔ **آل عمران** است. در اینجا کنایه از فعل و مشیّت الهی است.]

(۳۰) نُقلِ خارستان، غذایِ آتش است بُویِ‌گُل، قُوتِ‌دِماغِ‌سَرْخوش[۱] است

به عنوان مثال، بوته های خار، طعام لذیذی برای آتش است؛ و بویِ دلاویزِ گُل نیز طعام مغزِ نغزان. [توضیح دربارهٔ «نُقل» در شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم آمده است.]

(۳۱) گر پلیدی پیش ما رسوا بُوَد خوک و سگ را شِکَّر و حلوا بُوَد

مثال دیگر، اگر مُردار ناپاک در نظر ما خوار و بی‌ارزش است، همان مردار در نظر خوک و سگ، طعامی گوارا و شیرین است. [«پلیدی» چه با یای مصدری خوانده شود و چه با یای وحدت هر دو جایز است. و مراد از آن در اینجا جیفه و مردارست. مضمون بیت فوق مناسب است با آیهٔ ۲۵ سورهٔ **نور**. رجوع شود به شرح بیت (۸۰) دفتر دوم.]

(۳۲) گر پلیدان این پلیدی‌ها کنند آبها بر پاک کردن می‌تنند

اگرچه ناپاکان به اعمال کثیف اقدام می‌کنند، ولی انسان های پاک نیز همچون آب زلال، ناپاکی ها را می‌شویند. [کارِ ناپاکان، اضلال و اخلال است، و کار پاکان ارشاد و اصلاحِ فرد و جامعه.]

(۳۳) گرچه ماران زهر افْشان می‌کنند ورچه تلخان‌مان پریشان می‌کنند

اگرچه مارهای سمّی، زَهر می‌افشانند، و اگرچه اشخاصِ بدخُلق ما را

---

۱. سَرخوش: شادمان، مست.

مضطرب و ناآرام می‌کنند. [هریک از دو مصراع فوق، شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

نحل ها بر کـوه و کَـنْدو و شَـجَر　　　مـی نـهند از شـهد انـبارِ شَکَـر (۳۴)

لیکن زنبوران عسل در کوهستانها و کندوها و درختان عسل های ناب ذخیره می‌کنند. [درست است که اَتباع نفس امّاره همچون ماران سمّی با فـعل و قـول گـزندهٔ خـود ایـن و آن را می آزارند، ولی در عوض اصحاب تقویٰ و پروا نیز با فعل و قول حیات بخشِ خود بـر دردهـا و آلام مردم مرهم می نهند.]

زهرها هرچند زهـری مـی کـنند　　　زود تِـریاقاتشان بـر مـی کَـنَند (۳۵)

درست است که زهرها، آثار کُشنده و پریشان کنندهٔ خـود را نشـان مـی دهـند، ولی در عوض پادزهرها نیز اثرات زیانبار زهرها را خنثی می‌کنند. [مضمون این بـیت نـیز مـتوقّف بـر بیت پیشین است.]

این جهان جنگ است کُل، چون بنگری　　　ذَرّه بـا ذرّه، چـو دین با کـافری (۳۶)

اگر با نگاه ژرف بنگری خواهی دید که این جـهان سـراسـر جـنگ است. و هـمهٔ ذرّات جهان خواص متضاد با یکدیگر دارند و مانند مؤمن و کافر با هم مـی جـنگند. [مـولانا در ایـن بیت و ابیات بـعدی مـی گـوید کـه جـهان مـادّی پُـر از تـضاد است، و جـهان بـا هـمین تـضاد پابرجاست. اما آنچه که می تواند تضاد میان انسان ها را برطرف کـند و صـلح و آشـتی حـاکـم سازد اینست که انسان بر تضادهای درونی خود فائق آید و نفس خود را مهذّب گرداند.]

آن یکی ذرّه هـمی پَـرَّد بـه چپ　　　و آن دگر سویِ یمین اندر طـلب (۳۷)

مثلاً ذرّه ای برای رسیدن به مراد و مطلوب خود به طرف چپ مـی پـرد، و ذرّه ای دیگـر به طرف راست.

ذرّه یـی بـالا و آن دیگـر نگـون　　　جنگِ فعلیشان ببین اندر رُکون[۱] (۳۸)

ذرّه ای به طرف بالا می پرد و ذرّه ای به طرف پایین. تو نزاع ظـاهر و مـحسوس آنـها را

---

۱. رُکون: آرامش، سکون.

در عین‌سکون و آرامشی که دارند تماشاکن. یعنی پدیده‌های طبیعی به‌ظاهر ساکن و صامت‌اند، در حالی که هرلحظه در حال تصادم و تضارب اند. [اکبرآبادی گوید: رفتن به سوی بالا عبارت از طلب علم و معرفت و سرنگون به سوی پستی رفتن عبارت از افتادن در جهل و غفلت[۱].]

(۳۹) جنگِ فعلی هست از جنگِ نهان   زین تخالف آن تـخالف را بـدان

جنگ ظاهرِ آنها از جنگ باطن آنها ناشی شده است. تو از نزاع ظاهر به نـزاع بـاطنشان پی ببر. یعنی منشأ اصلی اضداد راکه صفات متقابلهٔ حق است بشناس. [اکبرآبادی گـوید: اصـل جنگ موجودات، جنگ اسماء و صفات متقابلهٔ حق است[۲]. همانطور که از ابیات پیشین برآمد، مراد از جنگ، حاکمیّت اصل تضاد در جهان است.]

(۴۰) ذرّه‌یـــی کآن محو شد در آفـــتاب   جنگِ او بیرون شد از وصف و حساب

ذرّه‌ای که در وجود آفتاب محو شـود، جـنگ او از حـیطهٔ تـوصیف و مـحاسبه خـارج است. [وقتی که عاشق صادق وجود موهوم خود را در شمس حقیقت محو کند از مـرتبهٔ وجـود جزئی می‌گذرد و مصداقِ «واحِدٌ کَالْاَلْف» می‌شود و مظهر تامّ و تمام اسـماء و صـفات الهـی، از اینرو قدرت و سطوت او از توصیف خارج می‌شود، زیرا او به حقیقتِ کُلّ پیوسته است[۳].]

(۴۱) چـــون ز ذرّه محو شد نَفْس و نَفَس   جنگش اکنون جنگِ خورشیدست بس

وقتی که نَفْس و نَفَسِ ذرّه محو شود، یعنی همینکه وجود مـجازی و عـوارض آن از ذرّه محو شود، جنگ او را باید جنگ خورشید مـحسوب داری ولاغـیر. [وقـتی کـه بـندهٔ عـاشق، وجود نفسانی و هوّیت موهوم خود را در وجود حضرت حق فانی سازد به بقایِ بَعْدَالْفَناء رسـد. و زین پس گرد و غبار عالَم امکان و دنیای فانی بر او ننشیند، بـلکه لِـلّه و فِـی الله حـقّانی‌شود. آیهٔ **مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ** مناسب این مقام است. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم.]

(۴۲) رفت از وی جُنبشِ طبع و سکون   از چـــه؟ از اِنّـــا اِلَـیْهِ راجِـعُون

دیگر حرکت و سکون طبیعی از آن ذرّه محو شده است، چرا؟ به خاطر سِـرّ آیـهٔ «مـا از خداییم و به سوی او بازمی‌گردیم.» [وقتی که سالک عاشق به مرتبهٔ فناء می‌رسد هستی الهـی

۱ و ۲. **شرح مثنوی** ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۵.
۳. مقتبس از **المنهج القوی**، ج۶، ص۱۱.

بر او می تابد و او را به رنگ خود در می آورد. چنین بنده ای همهٔ حرکات و سکنات و قول و فعلش منبعث از شمس حقیقت است. چنانکه آیهٔ ۱۶۲ سورهٔ انعام وصف اوست: **قُلْ اِنَّ صَلاتی وَ نُسُکی وَ مَحْیایَ وَ مَماتی لِلّهِ رَبِّ الْعالَمینَ.** «بگو (ای محمّد) نماز و عبادت و زندگی و مرگم برای خداوندی است که پروردگار جهانیان است.»]

ما به بحر تو ز خود راجع شدیم — وز رَضاعِ[1] اصل، مُسْتَرضِع[2] شدیم (۴۳)

پروردگارا ما از وجود مجازی خود گذشتیم و به دریای بیکران تو بازگشتیم و از سرچشمهٔ اصلی، شیر حکمت و معرفت نوشیدیم.

در فروعِ راه ای مانده ز غُول — لاف کم‌زن از اُصول، ای بی‌اُصول (۴۴)

ای کسی که به واسطهٔ وسوسهٔ شیاطین در بیراهه‌ها مانده‌ای، ای عاری از حقیقت اینقدر از حقیقت دم مزن. [هستند کسانی که فروع را به جای اصول می‌گیرند. بیت فوق خطاب به قشریان و اهل ظاهر است.]

جنگِ ما و صلحِ ما در نورِ عین — نیست از ما، هست بَیْنَ اِصْبَعَیْن (۴۵)

اگر از دیدگاهی روشن به جنگ ها و صلح های ما نگریسته شود، معلوم می‌گردد که این پدیده های متضادّ هیچکدام از ما نیست بلکه از لطف و قهر الهی ناشی شده است. [اکبرآبادی مراد از «نورِعین» را چشم دل دانسته است[3]. توضیح «بَیْنَ اِصْبَعَیْن» در شرح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم آمده است، منظور بیت، اگر با دیدهٔ باطنی به تضادِّ حاکم بر طبیعت نگاه کنی همه را از جانب حق خواهی یافت، و اگر با دیدهٔ ظاهری بنگری مخلوقات را منشأ اصلی حرکات و سکنات خواهی دانست.]

جنگِ طبعی، جنگِ فعلی، جنگِ قَوْل — در میانِ جزوها، حربی‌ست هَوْل[4] (۴۶)

جنگ میان طبایع متضاد و جنگ افعال و اقوالِ متعارض در میان اجزای این جهان

---

۱. رَضاع: شیرخوردن طفل از سینهٔ مادر.

۲. مُسْتَرْضِع: شیرخوار، شیر خورنده.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص ۶.

۴. **هَوْل**: ترس، در اینجا به معنی هولناک است.

جنگی هولناک است.[مولانا در این بیت و ابیات بعدی به حاکمیّت اصل تضاد بر جهان می‌پردازد. او می‌گوید تضاد میان پدیده‌های جهان مسأله‌ای تصادفی نیست بلکه به عنوان یک اصل مسلّم است. بنابر این دوام و قوام جهان مبتنی بر اصل تضاد است. چنانکه هم، طبع پدیده‌ها و عناصر طبیعی متضاد است، و هم طبع انسان‌ها، همینطور گفتار و رفتار آنها متضاد است.]

(۴۷) **این جهان زین جنگ قایم می‌بُوَد در عناصِر در نگر تا حل شود**

این جهان بواسطهٔ همین جنگ برپاست. یعنی نظام جهان به سبب حاکمیّت اصل تضاد برقرار است. اگر نسبت به این مسأله تردید داری به عنوان نمونه به عناصر اربعه نگاه کن تا مشکلت حلّ شود.

(۴۸) **چار عنصر، چار اُستونِ قوی است که بدیشان سقفِ دنیا مُستوی[1] است**

عناصر اربعه مانند چهار ستون نیرومندی است که سقف جهان بر آن استوار شده است. [**عَناصِرِ اَربعه** (= چهار آخشیج) در نزد قدما عبارت بود از چهار عنصر اصلی که مدار وجود کائنات و جهان مادّی بر آن قراردارد. این چهار عنصر عبارت‌اند از آتش و آب و باد و خاک. بنابراین جهانِ موجودات از این چهارعنصر اصلی تشکیل شده است و طبع این عناصر نیز با یکدگر تضادّ دارند.]

(۴۹) **هر سُتونی اِشکنندهٔ آن دگر اُستنِ آب اِشکنندهٔ آن شَرَر**

هر یک از این چهارستون ستون‌های دیگر را می‌شکند. یعنی طبع هریک از این عناصر با طبع دیگر عنصر، تعارض دارد. به عنوان مثال ستون آب، ستون آتش را می‌شکند. یعنی عنصر آب، عنصر آتش را محو می‌کند.

(۵۰) **پس بنایِ خلق بر اضداد بود لاجَرَم ما جنگییم از ضُرّ[2] و سود**

پس نتیجه می‌گیریم که بنیادِ خلقت بر اضداد استوار است، و ناچار ما نیز به سبب سود

---

۱. مُسْتَوِي: برابر، یکسان. در اینجا استوار و استقرار یافته.
۲. ضُرّ: زیان. ضَرّ نیز به همین معنی است.

و زیان با یکدیگر در تضاد و تنازع به سر بریم.

هست احـــوالم خِـــلافِ هـمدگر   هریکی بـا هـم مـخالف در اثـر (۵۱)

احوال درونی من نیز مختلف است. چنانکه آثار این احوال با هم اختلاف دارند. [اصل تضاد نه تنها بر عناصر و پدیده های جهان حاکم است بلکه بر فعالیت های روانی انسان نـیز سیطره دارد. چنانکه مثلاً حالت شادی و غم، امن و خوف، فقر و غنا مغایر یکدیگرند و هرکدام آثار و تبعاتی به همراه دارد. بحرالعلوم (شارح مثنوی) مراد از احوال مختلف را خواطر مَلَکی و شیطانی می داند[۱]. یوسف بن احمد مولوی نیز در شرح بیت فوق به خواطر مَلَکی و شیطانی و نفسانی و رحمانی اشارت کرده است[۲]. حکیم سبزواری گوید نه تنها در امـور حسّـی تـضاد برقرار است بلکه در امور روانی و نفسانی نیز تضاد وجود دارد[۳].]

چونکه هردَم راهِ خود را می زنـم   با دگر کس سازگاری چون کـنم؟ (۵۲)

وقتی من در هر لحظه با خود می‌ستیزم، چگونه می‌توانم با دیگری در صلح و آشتی باشم؟

مـــوجِ لشگـرهای احـوالم بـبین   هریکی با دیگری در جنگ و کین (۵۳)

به موج سپاهیان حالات درونی‌ام بنگر که هریک با دیگری در جنگ و ستیز است.

می‌نگر در خود چنین جنگِ گِران   پس چه‌مشغولی به‌جنگِ‌دیگران؟ (۵۴)

به چنین جنگِ سنگینی که در درون تو برپا شده است توجه کن. چرا بـه جـنگ بـا دیگران مشغول شده‌ای؟ [تو در خود گرفتار احوال مختلفی. درون تو عـرصهٔ پـیکار روانـی است. گاه بر این حالی و گاه بر آن حال، هیچگونه ثبات روحی نداری. تو بـا ایـن اوصـاف چگونه می توانی بر جنگ ها و چالش های خود با دیگران فایق آیی. پس ابتدا جنگ درونی خود را فرو نشان و آنگاه به فرونشاندن آتش جنگ‌های بیرونی مبادرت کن. شارحی گـفته

---

۱. ر. ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۱.
۲. ر. ک. المنهج القوی، ج ۶، ص ۱۳.
۳. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۱۳.

است ابتدا نفس خود را اصلاح کن و سپس به اصلاح دیگران پرداز[1].]

(۵۵) یا مگر زین جنگ، حقّت واخَـرَد / در جهانِ صـلحِ یک رنگت بَـرَد

شاید حضرت حق تو را از این جنگ نجات دهد و به جهان صلح و یک رنگی ببرد. یعنی تو خود منفرداً نمی‌توانی بر تضادهای درونی و روانی‌ات غالب آیی مگر به مدد حضرت حق. [ای سالک حقیقت تنها با عنایات ربانی می‌توانی خود را از چرخهٔ اضداد برهانی و از دارالفرق به دارالجمع درآیی.]

(۵۶) آن جهان جز باقی و آباد نـیست / زآنکه آن ترکیب از اضداد نیست

آن جهان، جهان بقا و عمران است، زیرا بافت آن از اضداد تشکیل نشده است. [برای همین است که یکی از نام‌های قرآنیِ بهشت **دارُالسَّلام** است. در آن جهان اثـری از اضـداد نیست، چرا که اضداد موجب نابودی و تلاشی یکدیگر می‌شوند، در حالی که بهشت سرای بقا و جاودانگی است.]

(۵۷) این تَفانی[2] از ضِـد آیـد ضِـد را / چون نـباشد ضِـد نَـبْوَد جـز بـقا

فانی کردن‌های متقابل از اضداد ناشی می‌شود. پس هرگاه ضدّی در میان نباشد چیزی جز بقا و جاودانگی وجود نخواهد داشت. [از اینجا معلوم می‌شود که جهان آخرت از عناصر اینجهانی تشکیل نیافته است و انهار و اشجار بهشت از جنس دنیوی نیست والّا در مـعرض فساد و تباهی قرار خواهد گرفت و این با خلود نعیم آن جهان سازگاری ندارد.]

(۵۸) نفیِ ضد کرد از بهشت آن بی‌نظیر / که نباشدشمس و، ضدش زمهریر

خداوند بی همتا، وجود اضداد را در بهشت نفی کرده و فـرموده است کـه در بـهشت نه از خورشید خبری هست و نه از سرمای سخت. [در قسمتی از آیهٔ ۱۳ سورهٔ **دهر** (انسان) آمـــده است: ...**لاٰیَـرَوْنَ فـیهٰا شَـمْساً وَ لاٰ زَمْـهَریراً**. «...نـبینند در بـهشت خـورشیدی و نه سرمای سوزانی.» مولانا در بیان نبودن اضداد در بهشت از آیهٔ فوق نکتهٔ بدیعی اسـتنباط

۱. ر.ک. **المنهج‌القوی**، ج۶، ص۱۴.

۲. تَفانی: یکدیگر را نابود کردن. مصدر باب تفاعل از فَناء.

کرده است.]

هست بی‌رنگی اصولِ رنگ‌ها   صلح‌ها باشد اصولِ جنگ‌ها (۵۹)

اصل همهٔ رنگ‌ها بیرنگی است. صلح‌ها نیز اساس همهٔ جنگ‌هاست. [مراد از «بیرنگی» عالم وحدت و مراد از «رنگ‌ها» عالم کثرت است. یعنی حقیقت، فی حدّ الذّات، بیرنگ و بی‌تعیّن است، و چون از طریق موجودات و انسانها منعکس می‌شود کثیر و متعدّد می‌نماید. چنانکه در یکی از سروده‌های عرفانی هندی آمده است: «و آن نورِ ذات را بعضی می‌گویند که سفیدرنگ است، و بعضی می‌گویند که سندلی رنگ است، و بعضی می‌گویند آبی رنگ است، و بعضی می‌گویند که سبز رنگ است، و بعضی می‌گویند که سرخ رنگ است... این چنین سالکان به بَرَهْمَ (هستی‌مطلق) نرسیده‌اند چه بَرَهْمَ بیرنگ است. و آن بَرَهْمَ بیرنگ را کسی می‌یابد که از جمیع آرزوها و خواهش‌ها گذشته است و او به راه مذکور که راه وحدت است می‌رسد و دلِ دانندهٔ بَرَهْمَ صاف و روشن شده است[1].» مراد از «صلح‌ها» نیز عالم وحدت است که در آن از اضداد و ستیزه‌ها خبری نیست. منظور بیت: این جهان فَرعِ بر آن جهان است.]

آن‌جهان است‌اصلِ‌این‌پُرغم‌وِثاق[2]   وصل باشد اصلِ هر هَجْر و فِراق (۶۰)

اساسِ ماتمکدهٔ دنیا فراق از آن جهان است. اصل هر هجران و فراقی نیز وصل است. [این بیت نیز تأکیدی است بر مضمون بیت پیشین. این دنیا که آکنده از غم و غصّه است از جهان برین متفرّع شده است. همینطور پیش از آنکه انسان بدین دنیا هبوط کند و از اصل خود دور افتد به جهان وحدت متّصل بوده است.]

این‌مخالف از چه‌ایم ای‌خواجه‌ما؟   واز چه‌زاید وحدت این اعداد را؟ (۶۱)

ای آقا چرا ما مخالف یکدیگریم؟ چرا از وحدت، اینهمه تعدّد (کثرت) پدید آمده است؟ [این بیت و بیت بعدی اجمالِ بعد از تفصیل است که در ابیات پیشین آمده است. مولانا در بیت فوق سؤال می‌کند که چرا اضداد در طبیعت وجود دارد؟ چرا از وجود واحد این همه کثرت

---

۱. اوپانیشاد، ص ۸۱.

۲. وِثاق: اتاق.

پدید آمده است؟ سپس خودِ او چنین جواب می دهد:]

(۶۲) **زآنکه مافرعیم و چاراضداد اصل خُویِ‌خود در فرع کرد ایجاد اصل**

به جهت آنکه ما فرع هستیم و عناصر اربعه، اصل. اصل، خوی و خاصیت خود را در فرع پدید آورده است. [سبب ستیز و تضادّی که انسان با خود و دیگری دارد اینست که جهان طبیعت بر عناصر متضاد پی‌افکنده شده است. و چون ما جزئی از طبیعت محسوب می‌شویم بدیهی است که اصل تضاد بر ما نیز حکم می‌راند. البته حاکمیّت اصل تضاد بر جنبهٔ طبیعی انسان جاری است نه بر جنبهٔ ماوراء الطبیعی او. چنانکه فرماید:]

(۶۳) **گوهر جان چون وَرایِ فصل‌هاست خُویِ‌او این‌نیست، خُویِ‌کبریاست**

جوهر روح قدسی چون در ماورای عناصر مادّی و طبیعی قرار دارد، از آن عناصر خو نمی‌پذیرد و مایه نمی‌گیرد، بلکه از اخلاق و صفات الهی سرچشمه می‌گیرد. [انقروی مراد از «فصل ها» را عناصر اربعه می‌داند[1]. یوسف بن احمد مولوی نیز در شرح «فصل ها» از انقروی اقتباس کرده است[2]. منظور بیت: اسیران نفس و هویٰ دچار تفرقه و اختلاف‌اند، لیکن عارفان روشن بین چون متخلّق باخلاق الله هستند از تفرقه و جنگ هفتاد و دو ملّت فارغ‌اند.]

(۶۴) **جنگ‌ها بین‌کآن اصولِ‌صلح‌هاست چون نبی که جنگِ‌او بهرِ خداست**

تعدادی از جنگ ها را ببین که اساس صلح هاست. مانند پیامبر الهی که در راه خدا می‌جنگید. یعنی برای از میان رفتن جنگ و تفرقه می‌جنگید. [پس هر جنگی مذموم نیست چنانکه حضرت ختمی مرتبت(ص) نیز جنگید اما جنگ او از روی هوای نفس و کشورگشائی نبود، بلکه او به خاطر اصلاح نفوس و فلاح و رستگاری انسانها جنگ کرد.]

(۶۵) **غالب است و چیر در هر دو جهان شرحِ این غالب نگنجد در دهان**

پیامبر الهی در هر دو جهان (دنیا و آخرت) چیره و غالب است. مسلّماً شرح اوصاف

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص۳۱.

۲. ر.ک.المنهج القوی، ج۶، ص۱۵.

چنین شخص غالبی در بیان نمی‌گنجد. از بس عظیم است.

آب جیحون را اگر نتوان کشید هم ز قدرِ تشنگی نتوان بُرید (۶۶)

به عنوان مثال اگر همهٔ آب رود **جیحون** را نتوان کشید، اما به اندازهٔ رفع تشنگی نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد. [بیت فوق به صورت ضرب‌المثل درآمده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷) دفتر پنجم.]

گر شدی عطشانِ بحرِ معنوی فُرجه‌یی[1] کن در جزیرهٔ مثنوی (۶۷)

هرگاه تشنهٔ دریای معارف معنوی شدی در جزیرهٔ مثنوی به گشت و گذار بپرداز. [در این بیت «مثنوی معنوی» به جزیره، و معارف ربّانی به دریا تشبیه شده است. یعنی مثنوی معنوی در علوم و معارف ربّانی احاطه شده است[2]. وقتی شخص در جزیره مستقر شود بهتر می‌تواند دریا را زیر نظر قرار دهد. اکبرآبادی می‌گوید: در اینجا معانی مثنوی به دریا و الفاظ آن به جزیره تشبیه شده است[3]. به هرحال در اینجا مثنوی به جزیره‌ای تشبیه شده که جویبار اسرار الهی به درون آن جریان پیدا کرده است[4].]

فُرجه کن چندانکه اندر هر نَفَس مثنوی را معنوی بینیّ و بس (۶۸)

چنان به گشت و گذار بپرداز که در هر لحظه مثنوی را دریای معنوی بینی ولاغیر. [نیکلسون در شرح دو بیت اخیر گوید: به مغز کلمات و الفاظ و تعبیرات مثنوی راه پیدا کن و به‌معانی باطنی آن دست یاب. مولوی صورت ظاهری شعر خود را به جزیره‌ای مانند می‌کند در میانهٔ بحر حقیقت که هرجا مجرای ادراک معنوی ببیند در آن جاری شود[5].]

---

۱. **فُرجه**: شکاف میان دو چیز، تفرّج، سیر و گردش، تماشا کردن مناظر بدیع.
در بیت فوق معانی اخیر مناسب‌تر است. هرچند که معنی اول نیز خالی از وجه نیست. چنانکه در دیوان کبیر فرماید:

فُرجهٔ باغ می‌کنی، شادی و لاغ می‌کنی با صَنمانِ شرمگین، پردهٔ شرم می‌دری

پس «فرجه کردن» مناسبِ معنی تفرّج و سیر و سیاحت است.

۲. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۴، ص۳۳.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۸.

۴. ر.ک. **شکوه شمس**، ص ۷۱.

۵. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۱۹۹۸.

(۶۹) باد، کَهْ را ز آبِ جُو چون وا کَنَد آب یکرنگیِ خود پیدا کند

وقتی که باد، کاه را از روی آب کنار زند، آب یکرنگی خود را آشکار کند. [همانطور که در ابیات پیشین گذشت علوم الهی به دریا، و الفاظ و عبارات مثنوی به جزیره تشبیه شده است. و در اینجا معانی مثنوی به رود آب تشبیه شده است. و «کاه» در اینجا کنایه از الفاظ و عبارات مثنوی، و «باد» کنایه از عقلِ حقیقت بین است. منظور بیت: هرگاه طالب حقیقت با عقلِ حق بینِ خود الفاظ و عبارات را واپس زند، یعنی در مطالعهٔ مثنوی و سایر کتب ربّانی اسیر لفظ و قیل و قال نشود حقیقت بی رنگ و تعیّن را مستقیماً شهود کند[1]. بحرالعلوم گوید: اگر ذوق و وجدان دست گشاید و کاه الفاظ را کنار زند، آب اسرار مکشوف شود[2].]

(۷۰) شاخه‌هایِ تازهٔ مرجان ببین میوه‌هایِ رُسته ز آبِ جان ببین

تو شاخه‌های تر و تازهٔ مرجان را تماشا کن. میوه‌هایی را ببین که از آب جان روییده است. [مراد از شاخه‌های تازهٔ مرجان آثار و نشانه‌های اسرار و معارف حقّانی است[3].]

(۷۱) چون ز حرف و صوت و دَم یکتا شود آن همه بگْذارد و دریا شود

وقتی که مثنوی معنوی از حرف و صدا و نَفَس منزّه شود، همهٔ آنها را کنار می‌گذارد و به دریا مبدّل می‌شود. [وقتی که مثنوی را از حجاب الفاظ و عبارات رها کنی به دریای معانی مبدّل شود. پس ای طالب حقیقت در بند قیل و قال مباش.]

(۷۲) حرفْ گُو و حرفْ‌نوش[4] و حرف‌ها هر سه جان گردند اندر انتها

در آن صورت، گوینده و شنونده و سخن، هرسه در نهایت به جان مبدّل شوند. [منظور از بیت فوق: قیل و قال و شکل و صورت، حجاب چهرهٔ حقیقت است. وقتی این کثرات و تعیّنات محو شود حقیقت واحد ظهور کند.]

---

۱. مقتبس از **شرح کبیر انقروی**، ج۱۴، ص۳۳، صاحب المنهج القوی نیز عیناً از کلام انقروی اقتباس کرده است. بی ذکر مأخذ.

۲. ر.ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج۶، ص۹.

۳. مقتبس از قول خواجه ایّوب.

۴. **حرفْنُوش**: حرف گوش کن، حرف شنو. صفت فاعلی مرکّبِ مرخّم که در اصل بوده است «حرفْ نیوشنده».

نان دهنده و نان ستان و نانِ پاک ساده گردند از صُوَر، گردند خاک (۷۳)

چنانکه مثلاً هم دهندهٔ نان سرانجام هیأت ظاهر خود را رها می‌کند و به خاک تبدیل می‌شود و هم گیرندهٔ نان و هم خودِ نان.

لیک معنیشان بُوَد در سه مقام در مراتب، هم مُمَیَّز[1]، هم مُدام (۷۴)

لفظ «لیک» برای استدراک و دفع توهّم می‌آید، زیرا از بیت پیشین ممکن است چنین توهّم شود که وقتی همهٔ آن‌ها خاک شدند پس آیا از حشر و نشر خبری نیست؟ جواب: لیکن معنی و حقیقت آن سه (نان دهنده و نان گیرنده و نان) در سه مرتبه، بطور مشخص و متمایز برای همیشه باقی می‌ماند. [حکیم سبزواری در شرح مصراع اول می‌گوید که ماهیّت و مفهوم آنها در نشئهٔ جسمانی دارای مراتب است و در نشئهٔ روحانی، واحد است[2].]

خاک‌شد صورت، ولی معنی نشد هرکه گوید: شد،توگویش: نی،نشد (۷۵)

صورت هیأت ظاهر به خاک مبدّل می‌شود، ولی معنی و حقیقتِ آن چیز خاک نمی‌شود. هرکس بگوید: آن موجود تماماً به خاک مبدّل می‌شود. تو بگو نخیر، خاک نمی‌شود. بلکه فقط ظاهر موجود خاک می‌شود و حقیقت و معنای آن باقی می‌ماند.

در جهانِ روح، هرسه منتظر گَهْ ز صورت هارب و، گَهْ مستقر (۷۶)

هر سه در جهان روح منتظرند، گاه از هیأت ظاهر می‌گریزند و گاه در هیأت ظاهر قرار می‌گیرند. یعنی نان دهنده و نان گیرنده و نان منتظر امر پروردگارند. [بیت فوق مبتنی بر این نظر است که ماهیّات و اعیان ثابتات قبل از خلقت موجودات در علم حق وجود داشته است. هرگاه خداوند مقتضی بیند این صُوَر علمیّه را در عالم کون و فساد به ظهور می‌رساند. منظور بیت: هر موجودی قبل از خلقت به صورت ماهیّت و عین ثابته یا صورت مجرّد در علم پروردگار موجود است وقتی خداوند اراده فرماید جمعی از آنها از حالت تجرید خارج می‌شوند و لباس تکوین می‌پوشند و وارد چرخهٔ عالم می‌شوند، و جمعی نیز همچنان در حالت تجرید می‌مانند تا خداوند چه دستور دهد.]

---

۱. مُمَیَّز: جدا شده، تمایز یافته.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۱۴.

(۷۷) امر آیـد: در صُـوَر رَوْ، در رَوَد باز هم ز اَمرش مُجَرَّد مـی‌شـود

مثلاً فرمان الهی به موجودات مجرد می‌رسد که به قالب‌های محسوس درآیید، آنـها بیدرنگ به قوالب محسوس در می‌آیند و دوباره فرمان الهی می‌رسد که از قوالب محسوس بدر آیید و مجرّد شوید. [چه انسان و چه حیوان و چه نبات و چه جماد قبل از ظهور در عالم کون و فساد به صورت مجرّد در علم پروردگار قرار دارند. و چون خداوند بـه آنـها فـرمان می‌دهد که در قالب‌های جسمانی ظهور کنند بلافاصله ظاهر می‌شوند، و دوباره امر می‌شود که از قوالب محسوس خارج شوید و به صورت مجرّد درآیید. چنانکه قرآن کـریم مـلکوتِ هرچیز را در دست خداوند می‌داند.]

(۷۸) پس لَهُ الْخَلق و لَهُ الْاَمْرَش بدان خلق،صورت.امر،جان.راکب برآن

پس معنی و حقیقت آیهٔ **لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْر** را بدان. خلق، صورت ظاهر، و امر، جـان است که سوار بر عالَم خلق است. یعنی بر آن مسلّط و حاکم است. [توضیحِ آیهٔ مورد اشارهٔ بیت فوق در شرح بیت (۱۱۰۳) دفتر دوم آمده است. منظور بیت: وقتی ملکوتِ کلّ اشیاء در دست حضرت حق باشد هر شئ از عالم معنا با امر حق به عالم صورت می‌آید. و مجدّداً به امر حق از عالم صورت به عالم معنا رجوع می‌کند.]

(۷۹) راکِب و مرکوب در فـرمانِ شـاه جسم بر درگاه و جان در بـارگاه

سوار و مرکوب هر دو تحت فـرمان شـاه هسـتند. جسـم در آسـتان و درگـاه است و جـان در بـارگاه. [مـراد از «راکب»، روح، و مـراد از «مـرکوب» جسـم است. مـنظور بیت: عالَم روح و جسم تحت فرمان الهی هستند. منتهی قرب روح به حضرت حق بیشتر از جسم است.]

(۸۰) چونکه خواهد کآب آید در سَـبو شاه گوید جَیشِ جان را اِرْکَـبُوا[1]

وقتی شاه عالم وجود اراده فرماید که آبِ روح در سبوِ جسم درآید، به سـپاه روح فرمان دهد که سوار شوید یعنی بر مرکوب اَبدان و اجسـام سـوار شـوید و بـه سـوی عـالم محسوسات حرکت کنید.

---

۱. اِرْکَبُوا: سوار شوید. فعل امر جمع مذکّر حاضر ثلاثی مجرّد.

باز، جانها را چو خوانَـد در عُـلُو بانگ آید از نـقیبان کـه اِنْـزِلُوا[1] (۸۱)

باز وقتی که حضرتِ شاهِ وجود آن جانها را به سوی جهانِ برین فرا خوانَد، فرشتگان بانگ زنند که فرود آیید. یعنی ای ارواح از مرکوبِ اجسام و ابدان پایین بیایید و مجرّد شوید. [«نَقیب» به معنی پیشوا و سرپرست است. مراد از «نقیبان»، حضرت عزرائیل(ع) و فرشتگان دستیار اویند که مأمور اماته و قبض روح هستند.]

بعد ازین باریک خواهدشد سَخُن کم کن آتش، هیزمش افزون مکن (۸۲)

زین پس، سخن، دقیق و حسّاس خواهد شد. پس آتش را کم کن و هیزمِ آن را زیاد مکن. [دقایق عرفانی را در همه جا نمی‌توان بسط داد زیرا بسیاری از مستمعان در حدّی نیستند که آن معانی فخیم و دقیق را تحمّل کنند. ذکر این دقایق مانند بازی با آتش است. پس صلاح اینست که آتش کلام را تیزتر نکنیم.]

تا نجوشد دیگ‌هـایِ خُـرد زود دیگِ ادراکات خُردست و فُـرود (۸۳)

تا مبادا دیگ های کوچک به جوش آیند. معمولاً دیگ درک و فهم عامّهٔ مردم کوچک و حقیر است.

پاکْ سُبحانی که سیبستان[2] کـند در غَـمامِ حـرفشان پـنهان کـند (۸۴)

پاک و منزّه است خداوند سبحانی که باغستانی از سیب پدید می‌آورد و سپس سیب های معانی را در پوششی از برگ ها و شاخه ها پنهان می‌کند. [«غَمام» لفظاً به معنی ابر است، لیکن در اینجا با توجه به قرینهٔ مقامی و سیاق بیت استعارتاً به معنی حجاب و پوشش است، زیرا ابر خاصیّت پوشانندگی و احتجاب دارد. همچنین «حرف» در اینجا بر سبیل استعاره به معنی برگ و شاخه است. اما منظور بیت: حضرت حق میوه‌ها و ثمرات حقایق و اسرار را در پرده‌ای از کلمات و حروف می‌پوشاند تا نا اهلان به معانی آن راه نیابند. مراد از «سیبستان» مثنوی معنوی است[3]. هرچند تعمیم آن به هر کلام ربانی

---

۱. اِنْزِلُوا: فرود آیید، پایین بیایید. امر جمع مذکّر حاضر ثلاثی مجرّد.

۲. سیبستان: سیب زار، باغ سیب ، جایی که سیب فراوان باشد. سیب + ستان، پسوند مکان که بر فراوانی و کثرت دلالت کند.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۱۴.

جایز است.]

(۸۵) زین غَمامِ بانگ و حرف و گفت و گوی — پـــرده‌یی، کـــز سیب نآید غیرِ بوی

خداوند با پوششی از صوت و حرف و گفتگو پرده‌ای بر باغ معانی می‌کشد تا از آن باغ چیزی جز رایحه و بویی به مشام آدمی نرسد.

(۸۶) باری، افزون کَش تو این بو را به هوش — تـــا سوی اصلت بَرَد بگرفته گـوش

به هرحال ای طالب تا می‌توانی این بو را به کمک عقل و هوشت بیشتر استشمام کن، تا آن بو گوش تو را بگیرد و به سوی اصلت ببرد. [این بیت خطاب به طالبان مـبتدی است. آنانی که خود به باغستان اسرار در نیامده‌اند و از راه دور بوی آنرا می‌شنوند. امید است کـه طالب مبتدی از طریق آثار و اوصاف حقیقت روزی بدان واصل شود.]

(۸۷) بــو نگــه‌دار و بـپرهیز از زُکــام — تن‌بپوش از باد و بُودِ سـردِ عـام

بو را حفظ کن، یعنی بر استشمام بوی حقیقت پایداری و اسـتمرار داشـته بـاش و از بیماریِ زُکام حَذَر کن. و تنت را از هویّت سردِ عوام‌الناس بپوشان. [چون این بیت بـا بـیت (۳۲۳۲) دفتر دوم متقارب المضمون است از تکرار مطلب می‌پرهیزیم. به توضیحات آن بیت رجوع شود. اما **باد** و **بود** در تعبیرات مولانا به معنی غرور و خودبینی و داشتن هویت کاذب و خودپرستانه است. و مراد از «عوام» کسانی است که از هرگونه ذوق معنوی بیگانه‌اند و فقط در کار بطن و اشباه آن فعالیت دارند. منظور بیت: بوی باغستان حقیقت را بشنو تا از بیماری‌های اخلاقی و نفسانی دور باشی. و از هویت کاذب و کرّ و فَرِّ عوام‌الناس دوری کن.]

(۸۸) تـا نـینداید[1] مَشـامت را ز اَثَـر — ای هواشـان از زمسـتان سـردتر

تا مصاحبت و مجالست با آنان مشام دلت را اندوده نکند و از کار نیندازد. بدان که حال و هوای روحی و شخصیتی آنان از گرمای حقیقت بهره‌ای ندارد و حتی از زمستان هم سردتر است و این سرما تو را دچار بیماری‌های نفسانی می‌کند.

---

۱. نیندایــد: اندوده نکند. از مصدرِ انداییدن به معنی کاهگل گرفتنِ بام و دیوار، گِل مالیدن. در اینجا مجازاً بـه معنی حجاب دل است.

چون جمادند و فسرده و تن‌شِگَرف   می جهد اَنفاسشان از تلِّ برف (۸۹)

آنان مانند جماد، منجمد شده‌اند. ولی در عوض جسمی ستبر دارند. یعنی این قوم روحشان عاری از معنویت است و تا توانسته‌اند به پروار بدن و تعیّش دنیوی سرگرم شده‌اند. و نَفَس‌هایشان از تودهٔ برفیِ وجودشان بیرون می‌آید. یعنی چون آنان روحی سرد و منجمد دارند کلام و نَفَسشان نیز سرد و بی‌روح است. [پس، از مصاحبت و مجالست با این آدمک های برفی حَذَر کن.]

چون‌زمین زین‌برف در پوشد کفن   تیغِ خورشیدِ حُسام‌الدّین بزن (۹۰)

هرگاه این برف مانند کفن زمین را پوشانید، یعنی وقتی دیدی که زمین روحت از سردی و انجمادِ روحی آنان تأثیر پذیرفت، شمشیرِ خورشید حسام‌الدین را بر آن بزن. یعنی معانی و اسرار مثنوی معنوی را بخوان تا از گرمای این خورشید روح منجمد و بارِدت گرم و چالاک شود. [مراد از «زمین»، وجود سالک و طالب حقیقت است، و مراد از «برف» برودت و سرمای روحی اهل نفس و هویٰ است. و مراد از «تیغ خورشید حسام‌الدین» معارف مثنوی معنوی است[1]. رجوع شود به بیت(۱۶) دفتر چهارم.]

هین برآر از شرق، سَیْفُ‌الله را   گرم کن ز آن شرق، این درگاه را (۹۱)

هان! شمشیر خداوند را از مشرق بیرون آور، و این درگاه را با آن خورشید، گرمی بخش. [نکات دقیق و باریک ربّانی را که همچون تیغِ پولاد، تیز و رخشان است از کتاب نورانی مثنوی معنوی بیرون آور و به درگاه وجود سالکان نور و گرمی ببخش[2]. «شَرْق»، به معنی مشرق و آفتاب است. معنی مصدریِ آن تابیدن و طلوع کردن است. در مصراع اول به معنی مشرق است، و در مصراع دوم به معنی خورشید. گرچه معنی مصدری آن نیز خالی از وجه نیست.]

برف را خنجر زند آن آفتاب   سیل ها ریزد ز کُه‌ها بر تُراب (۹۲)

آن خورشید به روی برف خنجر می زند و از کوهساران، سیل‌هایی به روی زمین

---

۱. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۴، ص۴۰. صاحب **المنهج القوی** نیز عیناً همین مطلب را آورده است.

۲. مقتبس از **شرح کبیر انقروی**، ج۱۴، ص۴۱.

روان می‌کند. [خورشیدِ معارف و دقایق مثنوی معنوی بر روح‌های منجمد و پژمرده می تابد و انجمادِ آنها را به سَیَلان و پویایی مبدّل می‌کند. سیل و کوه و تُراب (= خاک) در اینجا معنی مجازی دارد. «سیل» دلالت بر انفعال روحی دارد که جاری شدن اشک نشان آن است. «کوه» کنایه از قلب‌های قسی و روح‌های متکبّر است. و مراد از «خاک» وجود سالک است. یوسف بن‌احمد مولوی مراد از «آفتاب» را حسام‌الدین چَلَبی می‌داند[1]. شارح دیگری نیز همین را گفته است[2]. لیکن سیاق ابیات نشان می دهد که مراد از «آفتاب» نکات و دقایق مثنوی است.]

(۹۳) زآنکه لاشرقی است و لاغربی است او — با مُنجّم روز و شب حربی است او

زیرا آن خورشید معنوی نه به شرق تعلّق دارد و نه به غرب. و در تمام طول روز و شب با «اخترنگار» در جنگ است. [«مُنَجّم» در اینجا کسی است که ستارگان را از جهت تأثیر بر سرنوشت زمینیان مورد مطالعه قرار می دهد و کارش فقط صدور احکام نجومی است نه مطالعهٔ علمی در ستاره شناسی[3]. از اینرو در اینجا جنبهٔ منفی دارد و کنایه است از عالمان ظاهری که خورشید حقیقت را نادیده می‌گیرند و خود را به قیل و قال مشغول می‌دارند. تعبیر «لاشرقی» و «لاغربی» مقتبس از آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور است.]

(۹۴) که چرا جز من نُجومِ بی هُدیٰ[4] — قبله کردی از لئیمی و عَمیٰ[5]؟

آن خورشید معنوی به منجّم (عالِم ظاهری) گوید: چرا به سبب فرومایگی و کوردلی، ستارگانِ فاقد هدایت را قبله و پیشوای خود کردی؟ یعنی چرا به اسباب و وسایطی متوسّل شدی که خود خاصیّتِ هدایتگری ندارند. مثلاً عمر عزیزت را به قیل و قال ضایع کردی.

(۹۵) ناخوشت آید مقالِ آن امین — در نُبی[6] که لاٰ اُحِبُّ الآفِلین

تا بدانجا که سخنِ آن پیامبر درستکار (ابراهیم خلیل) را که در قرآن کریم گفت: «من

---

۱. المنهج القوی، ج ۶، ص ۲۰.
۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۱.
۳. رجوع شود به شرح بیت (۸۴۱) دفتر سوم.
۴. هُدیٰ: هدایت.
۵. عَمیٰ: کوری.
۶. نُبی: قرآن کریم.

معبودان افول کننده را دوست نمی‌دارم» در نظرت ناپسند آمده است. [اشاره است به آیهٔ (۷۹-۷۶) سورهٔ **انعام** که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم آمده است. منظور بیت: حضرت ابراهیم(ع) به کواکب گفت: من افول کنندگان را دوست نمی‌دارم. در حالی که تو به این معبودهای آفل توجه می‌کنی. از قیل و قال و اموری که هویت خودپرستانه می‌سازد دست‌بدار.]

از قُزَح در پیشِ مَه بستی کمر   زآن همی رنجی ز وَانْشَقَّ الْقَمَر (۹۶)

بواسطهٔ وسوسهٔ شیطان در مقابل ماه کمر خدمت و اطاعت بسته‌ای و لذا از انشقاق قمر (= پاره شدن ماه) رنجیده خاطر شده‌ای. [«قُزَح» یکی از نام‌های شیطان است[1]. نیکلسون به نقل از **دایرةالمعارف اسلام**، «قزح» را از خدایان فلکی کهن عرب دانسته است[2]. در اینجا منظور مولانا از «قزح»، شیطان است. از اینرو رنگین کمان را کمان شیطان نیز می‌گویند. لیکن در اینجا ربطی به رنگین کمان ندارد، زیرا رنگین کمان از تجزیه و انکسار نورِ خورشید پدید می‌آید نه ماه. این بیت نیز خطاب به عالمان ظاهری است. و چنانکه گذشت استعارتاً به ایشان «منجّم» لقب داده است. منظور بیت: ای آنکه به قیل و قال مشغولی و حقیقت را رؤیت نمی‌کنی، تو دچار وساوس شیطانی هستی زیرا به جای پرستش حق متوجه مظاهر حق شده‌ای. موضوع **شقّ القمر** در شرح بیت (۲۸۳۱) دفتر چهارم آمده است.]

مُنکِری این را که شَمْسُ کُوِّرَتْ   شمس، پیشِ توست اعلیٰ مرتبت (۹۷)

ای منجّم (عالم ظاهری) تو تیره شدن خورشید را (در آستانهٔ روز قیامت) انکار می‌کنی، زیرا خورشید به نظر تو در عالی‌ترین مرتبه قرار دارد. [در آیهٔ نخست سورهٔ **تکویر** آمده است: **اِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ**. «آنگاه که خورشید درهم پیچیده شود.» **کُوِّرَتْ** فعل ماضی از مصدر تکویر است که با لفظ «اذا» معنی مضارع یافته است. و تکویر لفظاً به معنی پیچیدن چیزی به صورت مدوّر است. مانند پیچیدن عمامه بر سر[3]. مراد از تکویر خورشید تیرگی و انکدار خورشید است. منظور بیت: ای که مفتون هستی مجازی خودی بدان که هستی مجازی

---

۱. ر.ک. آنندراج، ج ۴، ص ۳۲۴۲.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۰۰۰.

۳. چنانکه طبرسی در **مجمع‌البیان**، ج ۱۰، ص ۴۴۲ در معنی تکویر گوید: **اَلتَّلْفیفُ عَلیٰ جِهَةِ الْاِسْتدارَةِ**. یعنی پیچیدن به صورت مدوّر. نیز رجوع شود به **الکشّاف**، ج ۴، ص ۷۰۶.

و موهوم ناپایدار است.]

(۹۸) از ستاره دیده تصریفِ هوا[1] ناخوشت آید اِذَالنَّجْمُ هَویٰ

ای منجّم چون تغییر اوضاع جوّی را از طریق ستارگان تشخیص می دهی، لذا از سقوط و تیرگی ستارگان دل آزرده‌ای. [در مصراع دوم از آیهٔ نخست سورهٔ **نجم** اقتباس شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۸۲) دفتر چهارم.]

(۹۹) خود مؤثّرتر نباشد مَه زِ نان ای بسا نان که بِبُرَّد عِرقِ جان

به عنوان مثال، ماه از نان مؤثّرتر نیست، چه بسا که نان، رگ حیات را قطع کند. [تأثیر هر پدیده‌ای را خداوند معیّن و مقدّر می‌کند. پس خواص و تأثیرات پدیده‌ها از خودشان نیست بل از طرف حضرت حق است. مثلاً نان که جانبخش است، به اقتضای مشیت الهی، جان‌ستان می‌شود. همینطور تأثیر کواکب بر زندگی زمینیان موکول به مشیت حضرت حق است. والاّ ستارگان بالاستقلال نمی‌توانند تأثیری روی انسان بگذارند. پس به حقیقتِ لاٰ مُؤَثِّرَ فِی‌الْوُجودِ اِلاّ الله ایمان بیاور.]

(۱۰۰) خود مؤثّرتر نباشد زُهره[2] ز آب ای بسا آبا که کرد او تن خراب

ستارهٔ زهره (ناهید) نیز بیشتر از آب تأثیر ندارد. چه بسا آبی که موجب تباهی بدن شود. [با اینکه آب مایهٔ حیات موجودات است، ولی گاه موجب هلاکت آنها شود. از قبیل جاری شدن سیل، غرق شدن در آب و... به شرح بیت پیشین رجوع شود.

مولانا با آنکه تأثیر کواکب را بر حیات زمینیان قبول دارد ولی تأثیرات آنها را مطلق نمی‌شمرد.]

(۱۰۱) مِهرِآن درجانِ‌توست و پندِدوست می زند بر گوشِ تو بیرونِ پوست

ولی ای منجّم محبّتِ آن یعنی محبتِ ماه و ستاره و خورشید در قلبت جای گرفته است، بدین جهت نصایح دوست در گوش جانِ تو اثر نمی‌گذارد. [مراد از «دوست»، حضرت

---

۱. تصریفِ هوا: تغییر اوضاع جوّی.

۲. زُهره: ر.ک. شرح بیت (۷۵۲) دفتر اول.

حق و یا انبیاء و اولیاء و مصلحان است. مصراع دوم می‌گوید که نصایح خیرخواهانه فقط بر گوش ظاهری‌ات اثر می‌گذارد، ولی بر گوش باطنت مؤثّر نمی‌افتد . یعنی هرچند کلمات و نصایح را ظاهراً می‌شنوی، ولی چون بدان اعتقاد و ایمانی نداری پس آن نصایح در تو هیچ تأثیری نمی‌گذارد[۱] چنانکه ابیات لاحق مؤید این معناست.]

پندِ ما در تو نگیرد ای فلان　　　پندِ تو در ما نگیرد هم، بدان (۱۰۲)

ای فلانی نصیحت ما در تو اثر نمی‌گذارد، البته بدان که نصیحت تو نیز در ما اثر نمی‌گذارد. [پس مشرب اهل قیل و قال ازمشرب کشف و حال جداست. **لَکُم دینُکُمْ وَلِیَ دین.**]

جزمگرمفتاحِ خاص آید ز دوست　　　که مَقالیدُ السَّموات آنِ اوست (۱۰۳)

مگر آنکه کلیدی خاص از بارگاه حضرت دوست بیاید، زیرا کلیدهای آسمانها و زمین از آنِ اوست. [در آیهٔ ۶۳ سورهٔ زُمَر آمده است: **لَهُ مَقالیدُ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ وَالَّذینَ کَفَرُوا بِآیاتِ اللهِ اُولئکَ هُمُ الْخاسِرُونَ.** «کلیدهای آسمانها و زمین از آنِ اوست. و آنانکه به آیات خدا کفر ورزند جملگی شان زیانکارند.» **مَقالید** جمع مِقْلید و مِقْلاد به معنی کلید است. زمخشری آنرا معرَّب کلیدِ فارسی می داند و می‌گوید: «کلیدهای آسمانها و زمین از آنِ اوست» تعبیری کنایی است از اینکه خداوند مالک گنج رزق و رحمت است، زیرا کسی که به معنی حقیقی حافظ گنج باشد الزاماً کلید آن را نیز در اختیار دارد[۲]. طبرسی نیز گوید: منظور از آن کلیدهای رزق و رحمت آسمانها و زمین است[۳]. منظور بیت: ای اهلِ قیل و قال و گرفتار علوم ظاهری، نصایح خیرخواهان به طریق معمول و معتاد به گوشِ جانت نمی‌رود. مگر حضرت حق، قفل گوشِ جانِ تو را با کلیدِ خاصّ جذبهٔ خود بگشاید.]

این‌سخن همچون‌ستاره‌ست و قمر　　　لیک بی فرمان حق نَدْهد اثر (۱۰۴)

این سخن یعنی نصایح خیرخواهان مانند ستاره و ماه است. یعنی همانطور که کواکب بر زمین و زمینیان تأثیر دارد، البته نصایح ناصحان نیز مؤثر است، ولی به شرط اذن الهی، پس

---

۱. مصراع دوم بر قول انقروی، اکبرآبادی، حاج امداد الله مکّی، یوسف بن احمد مولوی و گولپینارلی شرح شده است.
۲. ر.ک. الکشّاف، ج۴، ص ۱۴۰.
۳. ر.ک.مجمع البیان، ج۸، ص۵۰۷.

بدون اذن و مشیّت خداوند نه کواکب تأثیری دارد و نه نصایح. لاٰمُؤَثِّرَ فِی الْوُجودِ اِلّااللهُ.

(۱۰۵) این ستارهٔ بی جهت، تأثیر او / می زند بر گوشهایِ وَحیْجُو

این ستارهٔ بی جهت، یعنی کلام وَحْیانی و الهام اولیاءالله از حیث هدایت و تابناکی همچون ستاره‌ای مافوق امکنه و جهات است، و تنها بر گوش هایی تأثیر می نهد که جویای وحی و الهام ربّانی باشند. [«این ستارهٔ بی جهت» اشاره دارد به هر کلامی که از منبع وحی و الهام الهی سر بر آورد. و مثنوی معنوی یکی از این کواکب رخشان و مصابیح منیر است که طالبان حقیقت را ارشاد می کند. اکبرآبادی «این ستاره» را منحصراً اشاره به حسام الدین چَلَبی می داند. حکیم سبزواری نیز می گوید مراد از آن کلام قلبی و نطق نفس ناطقه است[1]. لیکن نیکلسون وجهی گفته است که جامع دو قول مزبور است. او مراد از «ستارهٔ بی جهت» را وحی متجلّی در حسام الدین می داند که از طریق او در مثنوی منعکس شده است[2]. مولانا در مثنوی به کرّات ستارهٔ معنوی را استعاره از هادیان الهی و مصلحان ربّانی گرفته است، از جمله رجوع شود به دفتر اول، بیت (۷۵۶) به بعد دفتر سوم، بیت (۲۹۶۵) و دفتر چهارم، بیت (۵۱۳) به بعد.]

(۱۰۶) که بیایید از جهت تا بی جِهات / تا ندرّاند شما را گرگِ مات

این ستارهٔ معنوی به طالبان حقیقت می گوید: از مرتبهٔ جهت به عالَمِ بی جهات بیایید تا گرگِ مرگ شما را پاره نکند. یعنی ای طالب وحی و الهام سبحانی از عالَم جسم و شهوات به سوی عالَم الهی و معنوی بیا تا طعمهٔ گرگِ دلمردگی و پژمردگی نشوی. [«گرگِ مات» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ **مُشَبَّهٌبه** به **مُشَبَّه** است. یعنی مرگی همچون گرگِ درنده. «مات» همان مٰاتَ (= مُرد) فعل ماضی عربی است که در اینجا مؤوَّل به مصدر شده است. پس «مات» در اینجا به معنی مَوْت (= مُردن و مرگ) است. و مراد از این مرگ، مرگ جسمانی نیست بل مرگ روحانی است. یعنی غفلت از جهان برین و انغمار در شهوات حیوانی. اگر «گرگ» را از «مات» منفک قرائت کنیم هم جایز است. در این وجه «مات» به معنی مبهوت و متحیّر، قید حالت واقع می شود. یعنی تا اینکه گرگ غفلت، شما را در حال حیرت پاره نکند.]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص۴۱۴.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۰۱.

آنچنانکه لُمعهٔ دُرپاشِ[1] اوست شمسِ دنیا در صفت خُفاشِ اوست (۱۰۷)

آن ستارهٔ معنوی چنان انوارِ دُر افشان دارد که خورشید دنیا در مقایسه با آن همچون خفّاش است. یعنی کلام وحیانی چنان درخشان است که خورشیدِ محسوس تاب دیدن انوار آنرا ندارد و ناچار مانند شبْ پره به گوشه‌ای می‌خزد.

هفت‌چرخِ ازرقی[2] در رِقِّ[3] اوست پیکِ‌ماه اندرتب و در دِقِّ[4] اوست (۱۰۸)

هفت آسمان لاجوردین بندهٔ آن ستارهٔ معنوی است، و پیک ماه از عشق او دچار تب و ضعف شده است. [مولانا هلال ماه را در اینجا استعاره‌ای از ضعف و لاغری آن گرفته است. گویی که می‌خواهد بگوید ماه عاشق آن ستارهٔ معنوی است زیرا عشاق بر اثر غلبهٔ عشق زرد و نحیف می‌شوند.]

زُهره چنگِ مسئله در وی زده مُشتری با نقدِ جان پیش آمده (۱۰۹)

ستارهٔ زُهره نیازمند اوست. و ستارهٔ مشتری با سرمایهٔ جان خود پیش آمده است. یعنی با تمام وجود خواهان آن ستارهٔ معنوی است. [چون در نجوم قدیم، زهره (= ناهید) ستارهٔ طرب و بزم و شادی تلقی شده است، لذا با «چنگ» مناسب می‌آید، زیرا چنگ، نوعی ساز است. در عین حال «چنگ» به معنی پنجهٔ دست نیز بکار می‌رود. در این صورت مصراع اول بدین معنی است: زهره دست سؤال به سوی آن ستاره دراز کرده است. پس «چنگ» در اینجا ایهام دارد. **مشتری** یا اُورمزد (هورمزد) و یا برجیس، بزرگترین سیارهٔ منظومهٔ شمسی به شمار آید. آریایی ها آنرا رب‌النوع درخشان آسمان می‌دانستند و پرستش می‌کردند[5].]

در هوایِ دستبوسِ او زُحَل[6] لیک خود را می‌نبیند آن مَحَل (۱۱۰)

ستارهٔ کیوان، اشتیاق بوسیدن دست او را دارد، ولی خود را لایق دستبوسی او نمی‌داند.

---

۱. **لُمعهٔ دُرپاش**: نوری که دُر و مروارید می‌پاشد. مبالغه در نورافشانی.
۲. **اَزرَق**: کبود، آبیِ آسمانی.
۳. رِقّ: بندگی.
۴. دِقّ: ر.ک. شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوم.
۵. ر.ک. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص۷۳۵.
۶. **زُحَل**: ر.ک. شرح بیت (۱۷۴) دفتر دوم.

[بس که آن ستارهٔ معنوی رفیع‌القدر است.]

(۱۱۱) دست و پا مرّیخ[1] چندین خَست[2] ازاو و آن عُطارِد[3] صد قلم بشکست ازاو

مرّیخ تا به حال چندین بار دست و پای خود را به خاطر آن ستارهٔ معنوی زخمی کرده است. و ستارهٔ **عُطارِد** در نوشتن اسرار و عظمت آن ستارهٔ معنوی قلم‌های بسیاری را شکسته است. [«مرّیخ» در میان مردم باستان روم و ایران و یونان خدای جنگ محسوب می‌شده است. و لذا منجّمان احکامی، مریخ را کوکب سپاهیان دانسته‌اند. و نیز عطارد را خدای نویسندگی و دبیری مفروض داشته‌اند. منظور بیت: با آنکه مریخ مظهر قدرت و سطوت است با اینحال در مقابل آن ستارهٔ معنوی مقهور و مغلوب است. و با آنکه عطارد خدای دبیری و نویسندگی است با اینحال نمی‌تواند شرح اسرار و حقایق آن ستارهٔ معنوی را بنویسد.]

(۱۱۲) با مُنجّم[4] این همه اَنْجُم[5] به جنگ کای رها کرده تو جان، بگْزیده رنگ

این همه ستاره با منجّم می‌ستیزند که: جناب منجّم باشی، ای کسی که جان را رها کرده‌ای و صورت‌ها و رنگ‌ها را برگزیده‌ای.

(۱۱۳) جان، وی است و ماهمه رنگ و رُقوم کوکبِ هر فکرِ او، جانِ نجوم

جان، اوست. یعنی آن ستارهٔ معنوی، جان است، و ما جملگی رنگ و نقش و نگاریم. هر پرتوی از اندیشهٔ او به منزلهٔ جان ستارگان است. [«کوکب» در اینجا مناسب معنی پرتو و جلوهٔ نورانی است. این بیت نیز در بیان عظمت آن ستارهٔ معنوی است که در ابیات پیشین تحت نامِ «ستارهٔ بی‌جهت» یاد شد. همانطور که پیشتر گذشت در این ابیات «منجّم»، کنایه از عالمان ظاهری است. پس مولانا از قول ستارگان به منجّم می‌گوید: تو ستارگانِ محسوس را مبدأ و منشأ هر تأثیری می‌بینی، ولی آن ستارهٔ معنوی را نادیده می‌انگاری. و این از

---

۱. مِرّیخ: ر. ک. شرح بیت (۷۵۳) دفتر اول.
۲. خَسْت: زخمی شد. فعل ماضی از مصدر خَسْتَن (= زخمی کردن و زخمی شدن) هم لازم است و هم متعدّی.
۳. عُطارِد: ر.ک. شرح بیت (۱۵۹۸) دفتر دوم.
۴. مُنَجِّم: ر.ک. شرح بیت (۸۴۱) دفتر سوم.
۵. اَنْجُم: ستارگان. جمعِ نَجْم.

جهل تو ناشی می‌شود.]

فکر کو آنجا؟ همه نورست پاک　　　بهرِ توست این لفظِ فکر ای فِکْرناک (۱۱۴)

فکر در آنجا کو؟ یعنی فکر کجا و مرتبهٔ ربّانی انسان کامل کجا؟ به عبارتی دیگر اگر من به جانِ جهان (انسان کامل) اِسنادِ فکر دادم از روی ناچاری است، و آن بدین خاطر است که مطلب را به تو تفهیم کنم، والّا شأن او بالاتر از اینست که با قوهٔ عقل و فکرت معهود، موضوعی را کشف کند، زیرا اسرار و حقایق با الهام ربّانی بر او منکشف می‌شود. پس ای اسیر عالم فکر اگر من دربارهٔ انکشافات و اشراقات انسان کامل کلمهٔ «فکر» را بکار بردم فقط برای تقریب موضوع به ذهن تو بود و بس.

هر ستاره خانه دارد بر عُلا[1]　　　هیچ خانه در نگنجد نجمِ ما (۱۱۵)

هر ستاره‌ای در بلندی منزل دارد. اما ستارهٔ ما در هیچ مرتبه‌ای نمی‌گنجد. [«خانه» معادل «بیت» از اصطلاحات نجومی قدیم است. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۳۶۸۶) دفتر پنجم. منظور بیت: ستارگانِ طبیعت هر کدام جایگاهی در آسمان دارند، ولی ستارهٔ معنوی، یعنی روحِ انسان کامل در هیچ مکانی نمی‌گنجد.]

جایْ‌سوز اندر مکان کی در رود؟　　　نورِ نامحدود را حد کَی بُوَد؟ (۱۱۶)

روحِ مکانْ سوزِ انسان کامل چگونه ممکن است در مکان بگنجد؟ نور بیکرانی که در هیچ محدوده‌ای نمی‌گنجد چگونه ممکن است که حدّی داشته باشد؟ [«جایْ سوز» صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی سوزانندهٔ جا و مکان، کنایه از روح نامتناهی انسان کامل است که حدّ و عدّی ندارد.]

لیک تمثیلی و تصویری کنند　　　تا که دریابد ضعیفی عشقْمند (۱۱۷)

ولی روشنْ‌بینان، مقاصد و معانی‌بلند خود را در قالب تمثیل و تصویر بیان می‌دارند تا کسی که طالب و عاشق حقیقت است و در عین حال ادراکی ضعیف دارد آن را دریابد. [چنانکه شیوهٔ پسندیدهٔ انبیاء و اولیاء در بیان حقایق، ارسال مَثَل است.]

---

۱. عُلا: بلندی مرتبه.

(۱۱۸) مِثْل نَبْوَد، لیک باشد آن مثال تا کند عقلِ مُجَمَّد[1] را گسیل

این که اهل معرفت برای تفهیم مقصود خود به مثال متوسّل می‌شوند باید توجّه داشته‌باشی که این، فقط مثال است نه مِثل، تا با این مثال عقل منجمد به حرکت و پویایی درآید. [برای رعایت قافیه باید «مثال» را به صورت ممال (مِثیل) خواند.]

(۱۱۹) عقل، سَرْتیز ست[2] لیکن پایْ سُست زآنکه دل ویران شده‌ست و تن درست

درست است که صاحبِ عقلِ جزئی و نظری در امور دنیوی و ظاهری بسی نکته سنج و باریک بین است، ولی در امور اخروی و باطنی پایی سست دارد. زیرا که دلِ صاحبِ عقل جزئی خراب شده است و تنش سالم. [جایز است در اینجا حذف مضافی تقدیر کنیم. بر این تقدیر مراد از عقل، صاحبِ عقل است. و منظور از «عقل» در اینجا عقل نظری و جزئی است. منظور مصراع دوم: زیرا دلِ و روح اهل دنیا تباه شده است و جسمشان ستبر و پروار. یعنی آنان همچون بهائم فقط به پروار تن و عیش و نوش جسمانی مشغول‌اند[3].

شارحی از متأخران مصراع دوم را اینگونه شرح کرده است: «زیرا «دل» جویای حقیقت است، اما «تن» هنوز درپی زندگی مادّی است و به راه دل گام ننهاده است.» اگر به مفهوم مصراع اول توجه شود ناصواب بودن قول شارح محترم عیان می‌گردد. زیرا مصراع دوم تعلیل مصراع اول است.]

(۱۲۰) عقلشان در نقلِ دنیا پیچ پیچ فکرشان در ترکِ شهوت هیچ هیچ

هرچند عقل دنیاطلبان در امور دنیوی سخت گرفتار است، ولی فکرشان در ترک شهوات حیوانی هیچ در هیچ است و به ترک شهوت هیچ فکری نمی‌کنند.

(۱۲۱) صدرشان در وقتِ دعوی همچو شرق صبرشان در وقتِ تقویٰ همچو برق

سینهٔ آنان به گاهِ ادّعا همچون آفتاب می‌درخشد، ولی صبرشان به گاهِ پرهیزگاری و تقویٰ مانند جهشِ برق ناپایدار است. [ادّعای دنیاطلبان، با طمطراق و پُر صیت و صوت است، لیکن صبرشان بر ترک شهوات حیوانی سست و سریع‌الزوال است.]

---

۱. مُجَمَّد: جامد شده، منجمد شده.

۲. سَرْتیز: تیزمغز، هوشمند و نکته‌دان. ترکیب وصفی.

۳. مصراع دوم براساس قول انقروی و امدادالله مهاجر مکّی تفسیر شده است.

عـــالِمی انـــدر هـــنرها خـودنما　　　همچو عـالَم بـی‌وفـا وقتِ وفـا (۱۲۲)

اینان در خودنمایی همچون دانشمند جلوه می‌کنند، اما به هنگام وفای به عهد مـانند دنیا، بی‌وفایی نشان می‌دهند. یعنی با دانستن هنرها و فضل‌ها بـا قـیافهٔ دانشـمندان ظـاهر می‌شوند، ولی فاقد عمل هستند.

وقتِ خودبینی نگـنجد در جـهان　　　در گلو و معده گم گشته چو نـان (۱۲۳)

دارندگان عقل جزئی (عالِمان بی عمل) به هنگام خودبینی و انـانیّت و یـا بـه تـعبیر متداول به هنگام مَنَم مَنَم کردن به قدری خود را بزرگ می‌بینند که حتی در جهان نمی‌گنجند. [شارحی در توضیح مصراع دوم گفته است: «اما اگر با دقّت در موجودیتشان بنگرید از حقارت و پستی مانند یک لقمهٔ ناچیز در گلو و معده گم شده‌اند[1].» این وجه بعید است و با سیاق ابیات نمی‌خواند.]

این همه اوصافِشان نـیکو شـود　　　بد نمانَد چـونکه نـیکوجُو شـود (۱۲۴)

می‌توان این بیت را در جواب سؤالی مقدّر فرض کرد. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا آیا ممکن است حال صاحبان عقول جزئی و ریاکاران دنیاطلب به صلاح و فلاح دگر شود؟جواب: بله ممکن است. به شرط آنکه اینان در طلب خیر و نیکی برآیند. در اینصورت اوصاف ناپسند آنان به نیکی گراید و بدی‌هاشان محو شود. [چنانکه در آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ **هود** فرماید: **إِنَّ الْـحَسَنٰاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئٰاتِ**... «همانا نیکی‌ها بدی‌ها را از میان ببرد...»]

گر مَنی گَنده بود هـمچون مَـنی　　　چون به جان پیوست،یابد روشنی (۱۲۵)

گرچه خودبینی و انانیّت مانند آبِ منی، متعفن است، ولی همینکه به جان پیوندد دارای روشنی و صفا می‌شود [«مَنِي» اول لفظی فارسی و مرکّب از مَن (ضمیر اول شخص) + یای مصدری و به معنی خودبینی و انانیّت است. و «مَنِي» دوم در اصل با تشدیدِ «ی»، لفظی عربی و به معنی نطفهٔ مرد است. منظور بیت: آب نطفه، ناپاک و متعفّن است ولی همینکه با روح الهی مصاحب می‌گردد می‌بالد و به انسانی فکور مبدّل می‌شود. همینطور کسی که دچار خودبینی است اگر با جانِ الهی دمساز شود خودبینی‌اش مبدّل به خدابینی می‌شود.]

---

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی،(محمدتقی جعفری) ج۱۳، ص۹۲.

(۱۲۶) هر جمادی که کند رُو در نبات / از درختِ بختِ او روید حیات

چنانکه مثلاً هر شئ جامدی که به عالَم نباتی بگراید از درختِ بخت آن نبات، دارای حیات می‌شود. مانند خاک که تبدیل به گُل و ریحان می‌شود. [به بیت (۳۹۰۳) به بعد در دفتر سوم مراجعه شود.]

(۱۲۷) هر نباتی کان بـه جـان رُو آورد / خِضْروار از چشمهٔ حیوان خورد

هر گیاهی که به جـان روی آورد مـانند خـضر از چشـمهٔ آب حـیات مـی‌نـوشد و زندگانی می‌یابد. [وقتی گیاه توسط انسان و یا حیوان خورده شود آن گیاه جزء بدن او شود و بدین ترتیب از عالَم نباتی به عالَم حیوانی ارتقاء یابد. رجوع شود به بیت (۳۱۶۵) به بعد در دفتر اول.]

(۱۲۸) باز، جان چون‌رُو سویِ جانان نهد / رخت را در عمرِ بـی پـایان نـهد

و همینطور وقتی جان حیوانی به جانان (حضرت معشوق) توجه کند، رخت و اثـاث خود را به جاودانگی منتقل کند. یعنی هر انسانی که در مرتبهٔ شهوات حیوانی فرومانده چنانچه به سوی حضرت حق روی آورد به خلود و جاودانگی رسد.

هرگزنمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق / ثـبت است بـر جـریدهٔ عـالَم دوام مـا

سؤالِ سایل ازمرغی که برسر رَبَض[۱] شهری نشسته باشد، سَراو فاضلترست و عزیزتر و شریف تر و مکرّم تر، یا دُمِ او؟ وجواب دادنِ واعظ، سایل را به قدرِ فهمِ او

روزی شخصی از خطیبی سؤال کرد: اگر پرنده‌ای روی بُرجی بنشیند آیا سرش بهتر است یا دُمش؟ خطیب گفت: اگر سَر آن پرنده به طرف شهر و دُمش به طرف دِه باشد بدان که سرش از دمش بهتر است. و اگر دُمش به سوی شهر و سرش به طرف ده باشد، خاشع و خاضع آن دُم باش و از سَرش صرف نظر کن.

* * *

ظاهراً حکایت فوق مأخوذ است از مضمون این بیت سنائی در **حدیقه**[۲]:

---

۱. رَبَض: بُرج و بارو، حصار شهر.

۲. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۱۹۷.

مرغ، دُم سوی شهر و سَر سوی دِه دُمِّ آن مرغ از سَرِ او بِهْ

این حکایت در بیان اهمیّت توجّه به حضرت حق است. و در واقع بسطِ مضمونِ بیت(۱۲۸) همین دفتر است. زیرا در آنجا گفته آمد که اگر انسان قلباً به سوی حضرت حق روی آورد به جاودانگی رسد. در این حکایت «سرِپرنده» کنایه از ظاهرِ انسان، و «دُم پرنده» کنایه از همّت باطنی اوست. چنانکه در بیت (۱۳۴) همین دفتر می‌گوید: «پَرِّ مردم همّت است ای مردمان» همینطور «شهر» کنایه از عالم الهی است، و «دِه» کنایه از ویرانکدهٔ دنیا. (تفصیل این کنایه در حکایتِ «فریفتن روستایی...» در دفتر سوم، بیت(۲۳۶) به بعد آمده است.)

پس خلاصهٔ مقصود حکایت فوق اینست: اگر کسی ظاهرش به طرف عالم الهی باشد و باطنش به طرف دنیا، مسلّماً ظاهر او بهتر از باطن اوست. البته چنین کسی را در لسان شرع «منافق» گویند. و چنانچه باطن انسان به سوی عالم الهی باشد و ظاهرش به طرف دنیا چنین کسی وجودی عزیز و گرانقدر دارد، چرا که انبیاء و اولیاء نیز برحسب ظاهر در دنیا به سر می‌برند ولی باطناً متصل به عالم الهی هستند. و نیز عارفانی که برای رعایت خلوص، به اصطلاح نعل وارونه می‌زنند در شمار همین گروه‌اند. **جِسْمُهُمْ مَعَ الْخَلْق وَ سِرُّهُمْ مَعَ الْحَقّ.**

* * *

واعظی را گفت روزی سایلی کای تو مِنبر را سَنی تر[1] قایلی[2] (۱۲۹)

روزی سؤال کننده‌ای از واعظی پرسید: ای کسی که عالی‌ترین خطیبان هستی.

یک سؤال اَسْتَم بگو ای ذُولُباب[3] اندرین مجلس سؤالم را جواب (۱۳۰)

سؤالی دارم ای خردمند، در این مجلس جوابم را بده.

بر سرِ بارُو[4] یکی مرغی نشست از سَر و از دُم کُدامینش به است؟ (۱۳۱)

فرض کنیم پرنده‌ای روی دیوار قلعه‌ای نشسته است. بگو ببینم سَرِ آن پرنده بهتر است

---

۱. سَنی تر: رفیع تر.
۲. قایل: گوینده. «سَنی تر قایل» صفت و موصوف مقلوب به معنی بلندمرتبه ترین گوینده است.
۳. ذُولُباب: خردمند.
۴. بارُو: دیوار قلعه، حصار.

یا دُمش؟

(۱۳۲) گفت:اگر رویش به‌شهر و دُم به دِه روی او از دُمّ او می دان کـه بِـهْ

واعظ جواب داد: اگر روی آن پرنده به طرف شهر و دُمش به طرف ده باشد، بدان که سر آن پرنده از دمش بهتر است. [همانطور که در شرح حکایت «فریفتن روستایی...» در دفتر سوم، بیت (۲۳۶) به بعد آمده است، «شهر» کنایه از عالم الهی، و «دِه» کنایه از دنیاست.]

(۱۳۳) ورسوی شهرست‌دُم، رُویش‌به دِه خاکِ آن دُم باش و از رُویش بِجِه

ولی اگر دُمش به طرف شهر و رویش به طرف دِه بـاشد در بـرابـر آن دُم خـاضع و خاکسار باش و از رویش رخ برتاب. [توضیح مقصود ابیات اخیر قبلاً گفته آمد.]

(۱۳۴) مرغ با پَـر مـی‌پـرد تـا آشـیان پَرّ مردم همّت[1] است ای مردمان

پرنده با پَر به سوی آشیانهٔ خود می‌پرد. ای آدمیان، پَرِ مردم، همّت است.

(۱۳۵) عاشقی کآلوده شد در خیر و شر خیر و شر منگر، تو در همّت نگر

بندهٔ عاشقی که به خیر و شرّ آلوده شده است، تو نباید به خیر و شرّش نگاه کنی، بلکه باید به همّت او بنگری. [به ظاهر او مـنگر بـه بـاطنش نگـاه کـن. مـولانا نـقد و نکـوهش صورت‌پرستی و ظاهرگرایی را با چند تمثیل در ابیات ذیل بیان می‌دارد.]

(۱۳۶) باز، اگر باشد سپید و بـی‌نـظیر چونکه‌صیدش‌موش‌باشد شدحقیر

به عنوان مثال اگر بازِ شکاری سپید و بی‌مانند باشد، ولی صید او موش باشد آن باز حقیر است. [زیرا همه می‌گویند که چنین بازی تنبل و دون همّت است. پس شرافت آدمی به سیرت است نه به صورت.]

(۱۳۷) ور بود جُغدی و میلِ او به شـاه او سـرِ بـازست، مـنگر در کـلاه

مثال دیگر، اگر جغدی پیدا شود که به شاه علاقه داشته باشد، او پیشوای باز است، پس

---

۱. هِمّت: ر.ک. شرح بیت (۲) دفتر چهارم.

به ظاهرش منگر. [«کلاه» در اینجا کنایه از ظاهر است. اکبرآبادی گوید: کلاه کنایه از جسم است که حجاب جان شمرده شود.[۱]]

آدمی بـر قـدّ یک طشتِ خـمیر　　　　بــر فـزود از آسـمان و از اثـیر　　(۱۳۸)

مثال دیگر، انسان که به اندازهٔ طشت خمیر است. یعنی برحسب ظاهر کوچک است، ولی برحسب باطن از آسمان و افلاک نیز فراتر رفته است.

هیچ کَـرَّمْنا شـنید ایـن آسـمان؟　　　　که شنید ایـن آدمـیِّ پُـر غـمان　　(۱۳۹)

آیا آسمان هرگز خطاب **کَرَّمْنا** (= گرامی داشتیم) را شنیده است؟ یعنی آیا آسمان بـا همهٔ این رفعت و بلندی مانند انسان به کرامتِ الهی رسیده است؟ مسلّماً نرسیده است. در حالی که انسانِ اندوهگین آن خطاب مبارک را شنید. [کَرَّمْنا» اشاره دارد به آیهٔ ۷۰ سورهٔ **اسـراء** رجوع شود به شرح بیت (۶۷) دفتر دوم.]

بر زمین و چرخ عرضه کرد کس　　　　خوبی و عقل و عبارات و هوس؟　　(۱۴۰)

آیا مثلاً کسی مقولاتی نظیر زیبایی و عقل و سخن و هوس را بر زمین و آسمان عرضه می‌دارد؟ معلوم‌است که نمی‌دارد، زیرا آسمان و زمین با همهٔ بزرگی از ایـن مسـائل سـر در نمی‌آورند.

جلوه کردی هیچ تـو بـر آسـمان　　　　خوبیِ روی و اصابت در گـمان؟　　(۱۴۱)

مثال دیگر، آیا تو هرگز زیبایی چهره و رأی صـوابت را بـه آسـمان نشـان داده‌ای؟ مسلّماً نشان نداده‌ای.

پیشِ صورت‌هایِ حمّام ای وَلَـد　　　　عرضه کردی هیچ سیم اندامِ خود؟　　(۱۴۲)

مثال دیگر، ای فرزند آیا اندام سفید و زیـبای خـود را پـیش نـقوش حـمّام عـرضه می‌داری؟ مسلّماً عرضه نمی‌داری، زیرا آن نقوش بصیرت ندارند. [توضیح صورت‌های حمام یا نقوش گرمابه در شرح بیت (۲۷۷۰) دفتر اول آمده است.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۲.

(۱۴۳) بگذری زآن نقش‌هایِ‌همچوخُور[۱] جلوه آری با عجوزِ نیم کور

بلکه از آن نقوش بس زیبا صرف‌نظر می‌کنی و می‌روی نزد پیرزنی که قوّهٔ باصره‌اش ضعیف است خود را نشان می‌دهی و با او در می‌آمیزی. [زیرا می‌دانی که آن عجوزه اگرچه فرتوت و ضعیف البصر است، لیکن روح و جان دارد و قادر به دیدن و گفت و شنود است.]

(۱۴۴) در عجوزه چیست کایشان رانبود؟ که تو را زآن نقشها با خود ربود

بگو ببینم آن پیرزن چه چیزی دارد که در نقوش دیوار نبود و همو توجّه تو را از نقش‌ها به خود جلب کرد؟

(۱۴۵) تو نگوئی، من بگویم در بیان عقل‌وحس‌ودرک‌وتدبیرست‌وجان

اگر تو جواب این سؤال را نمی‌گویی، من آنرا بازگو می‌کنم. جوابش اینست که پیرزن دارای عقل و احساس و ادراک و تدبیر و جان است.

(۱۴۶) در عجوزه جانِ آمیزشْ کُنی است صورتِ گرمابه ها را روح نیست

در آن پیرزن روح آمیزش و مباشرت وجود دارد، ولی نقوشِ گرمابه فاقد روح است.

(۱۴۷) صورتِ گرمابه گر جُنبش کند در زمان او از عجوزت بر کَنَد

اگر نقوش گرمابه به حرکت درآید. یعنی جان پیدا کند و بر اثر جان به حرکت درآید، همان لحظه از آن پیرزن دل می‌کنی. [نقوشی که از زنان و رامشگران زیبا بر در و دیوار حمّام‌ها رسم می‌کردند کسی را به مباشرت با آنها برنمی‌انگیخت. چرا؟ به جهت آنکه همه می‌دانستند که آن نقوش فاقد جان است. مولانا با این تمثیل می‌خواهد بگوید که اصالت انسان به روح اوست نه به جسم او.]

(۱۴۸) جان چه باشد؟با خبر از خیر و شر شاد با احسان و گریان از ضرر

جان چیست؟ جان از خیر و شر آگاه است. از نیکی و احسان شادمان می‌شود، و از زیان و ضرر، اندوهگین.

---

۱. خُور: ر.ک. شرح بیت (۲۱۶۳) دفتر پنجم.

چون سِر و ماهیّتِ جان مَخْبَرست　　　　هر که او آگاه‌تر با جان‌ترست (۱۴۹)

چون راز و هویّت جان، آگاهی است، پس هرکس که آگاه‌تر باشد، جانی عظیم‌تر و کامل‌تر دارد. [«مَخْبَر» مصدر میمی ثلاثی مجرّد است به معنی آگاهی. اگر به صیغهٔ فاعلی «مُخْبِر» نیز خوانده شود خالی از وجه نیست، زیرا جان است که آدمی را از عوالم و مسائل مختلف آگاه می‌کند. و خبر دادن منوط به خبر یافتن است. بحرالعلوم گوید: هرکه آگاه‌تر باشد جانش کامل‌تر است[1].]

روح را تأثیر، آگاهی بُوَد　　　　هر که را از بیش، اَللّهی بُوَد (۱۵۰)

تأثیر روح، آگاهی است. یعنی قدرت و شوکت روح به معرفتِ روح بستگی دارد. پس هرکس آگاهی بیشتری داشته باشد خدایی‌تر است. [ارزش روح‌ها و بالطبع ارزش انسانها به مقدار آگاهی آنان بستگی دارد. چنانکه در بیت (۲۷۷) دفتر دوم فرمود: «ای برادر تو همان اندیشه‌یی...» و مراد از این آگاهی معرفت‌های حقیقی و بر رُسته است. نه محفوظات مجازی و بر بسته. پس ملاک اهل الله بودن چیزی جز شکوفایی و بالندگی روح نیست.]

چون خبرها هست بیرون زین نهاد　　　　باشد این جانها در آن میدان جماد (۱۵۱)

از آنرو که در ماورای این طبیعت محسوس، آگاهی‌هایی والا وجود دارد، جان‌های معمولی در آن عرصهٔ برین، جمادی بیش نیستند. [«نهاد» در لغت به معنی اساس و بنیاد، و رسم و روش است. اما در اینجا مراد از آن، طبیعت مادّی و محسوس است. اکبرآبادی و بحرالعلوم «نهاد» را در اینجا به کالبد و جسد تفسیر کرده‌اند[2]. البته میان این وجه و وجه اول تناقضی نیست: عِباراتُنا شَتّیٰ وَ حُسْنُکَ واحِد.

مراد از «این جانها» روح‌های کمال نیافته و تربیت ناشده است. منظور بیت: حقایق ماوراء الطبیعه را با روح‌های کمال نایافته و ریاضت ناکشیده نمی‌توان درک کرد، زیرا این روح‌های نازل و ناقص در مقابل آن حقایق عالی و کامل همچون سنگِ بی‌فرهنگ و جمادِ لایَعْلَم‌اند.]

---

۱. ر.ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج۶، ص۱۶.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی**: دفتر ششم، ص۱۲، و **مثنوی مولوی معنوی**، ج۶، ص۱۶.

(۱۵۲) جــانِ اوّل مــظهرِ درگــاه شــد جـانِ جـان خـود مَـظهرِ اَللّٰه شـد

جان اوّل، مظهر درگاه الهی است. ولی جانِ جان، مـظهر خـداونـد است. [شـارحـان پیرامون این بیت اقوالی گفته‌اند. انقروی گوید: مراد از «جانِ اوّل»، جانِ فاقدِ علم و معرفت، و مراد از «جانِ جان»، جانِ آگاه و با معرفت است[۱]. عبداللطیف می‌گوید: مراد از «جـان اوّل»، نفسِ جزوی یا روح حیوانی است و مراد از «جـانِ جـان» روح انسـانی یـا نـفس نـاطقه[۲]. اکبرآبادی[۳] و حکیم سبزواری[۴] نیز با تفاوتی ناچیز همین را گفته‌اند. و اما در اینکه «درگاه» در این بیت بر چه چیزی دلالت دارد، وجوهی در بیان آمده است. از آن جمله انقروی «درگاه» را به مقام عبادت و خدمت تأویل کرده است. و عبداللطیف، برای آن تأویلی مـعضل‌تـر آورده است. او می‌گوید مراذ از «درگاه» مقامِ واحدیّت یا تعیّن ثانی است.

اما بیت فوق را با بیان ساده‌تر نیز می‌توان شرح کرد: «جان اوّل» روح انسانی است که براثر آلایش‌های دنیوی در حیطهٔ طـبیعتِ مـادّی مـحبوس شـده است و قـدرت خـروج از چهاردیواری طبیعت و عروج به ماوراء را ندارد.و مراد از «جانِ جان» روح انسانی است که بر اثر تهذیب درون از حیطهٔ طبیعت در گذشته است و به ماوراءالطبیعه قدم نهاده است. «درگاه»، اسمی مرکّب از **دَر + گاه** (پسوند مکان) به معنی آستانهٔ در، محلِ در ورودی که پایین‌ترین قسمت مجلس و منزل است. مقابلِ پیشگاه و صدر. در اینجا بـه احـتمال قـوی مـراد از آن دنیاست. زیرا دنیا در قوس نزولی هستی ادنی مرتبه محسوب شود. چنانکه در بیت (۱۶۳۵) دفتر اول، دنیا را به **پای ماچان** (آستانهٔ در و محلّ کفش‌کنی) تعبیر کرده است. بنابر این تقدیر منظور بیت اینست: کسانی که در مرتبهٔ روح حیوانی توقّف کرده‌اند و حیاتی بهیمی دارند، مظهر دنیا و دنیا دوستی‌اند، اما کسانی که روحی پاک و مهذّب دارند مظهر حقیقت الهـی هسـتند. اللهاعلم.]

(۱۵۳) آن ملائک جمله عقل و جان بُدند جانِ نو آمد کـه جسـمِ آن بُـدند

آن فرشتگان جملگی عقل و روح بودند، و چون جانی نو آفریده شد همهٔ فرشتگان به منزلهٔ جسم آن جان محسوب شدند. [این بیت سببِ برتری و شرافت انسان را بر فـرشتگان

۱.ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۴، ص۶۴.

۲. **لطائف المعنوی**، دفتر ششم، ص۲۴۹.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۱۲.

۴. ر.ک. **شرح اسرار**، ص ۴۱۵.

نشان می‌دهد. زیرا در اینجا می‌فرماید همینکه «جانِ نو» یعنی روح انسان کامل ظهور کرد، فرشتگان با وجود مقام تجریدی که داشتند در قیاس با انسان، جسدی بیش محسوب نشدند. چنانکه ابن عربی عالَم را جسد، و انسان را روح آن شمرده است[۱]. عبداللطیف گوید: «جانِ نو» عبارت است از حضرت آدم(ع) که مسجود ملائک شد[۲]. اکبرآبادی «ملائکه» را جمیع قوای آسمانی و زمینی، و «جان نو» را روح انسانی تفسیر کرده است[۳].]

(۱۵۴) **از سعادت چون برآن جان برزدند همچو تن آن روح را خادم شدند**

از نیک‌بختی، وقتی در برابر روح الهی انسان قرار گرفتند مانند کالبد جسمانی به خدمت آن روح پرداختند [«بَر زَدن» معانی متعدّدی دارد از جمله: به هم آوردن، از هم جدا کردن، رسیدن به لب دریا، برابری و رقابت میان دو زن، مقابل شدن[۴]. در دیوان شمس به معنی جوشیدن، برآمدن و ظاهر شدن نیز استعمال شده است:

ای‌چشمِ‌جان را توتیا،آخر کجارفتی؟بیا تا آبِ‌رحمت برزند از صحنِ‌آتشدانِ ما

بنابر این «برزدن» در بیت مورد نظر مناسبِ معنیِ مقابل شدن، ظاهر گشتن و برآمدن است. خدمت ملائکه به آدم، کنایه از سجدهٔ آنان در مقابل اوست. چنانکه ابن عربی گوید: **اَیْ جَعَلَ اللهُ الْاِنْسانَ الْکامِلَ، الْعَیْنَ الْـمَقْصُودَةَ وَ الْغایَةَ الْـمَطْلُوبَةَ مِنْ ایجادِ الْـعالَـمِ وَ اِبْقائِهِ کَالنَّفْسِ النّاطِقَةِ الَّتی هِیَ الْـمَقْصُودُ مِنْ تَسْوِیَةِ جَسَدِ الشَّخْصِ الْاِنْسانِیِّ**[۵]. «یعنی خداوند، انسان کامل را زبدهٔ مقصود و غایت مطلوب در ایجاد و ابقای جهان قرار داد. مانند نفس ناطقه که مقصود از پدید آوردن کالبد هموست.» رجوع شود به بیت (۲۶۶۶ ـ ۲۶۴۷) دفتر اول.]

(۱۵۵) **آن‌بلیس از جان،از آن سَربُرده بود یک‌نشد با جان،که عضوِ مُرده بود**

ابلیس از آنرو از روح الهیِ انسانِ کامل رخ برتافته بود و با آن متّحد نشده بود که مانند عضوی از اعضای مُردهٔ بدن بود [اینکه مولانا ابلیس را به مرتبهٔ میّت تنزّل داده است و او را

---

۱. ر.ک. فصوص الحکم، فصّ آدمی.
۲. لطائف المعنوی، دفتر ششم، ص۲۴۹.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۳.
۴. ر.ک. آنندراج، ج ۱، ص۶۶۴.
۵. نقد النصوص، ص ۹۶.

مُرده محسوب می‌دارد بدین جهت است که ابلیس در برابر امر پروردگار عصیان کرد. پس هرکس حیات خود را با غفلت و طغیان سپری کند و در حیطهٔ بهیمی بماند در لسان عرفا و روشن‌بینان مُرده است گرچه متحرّک باشد. عبداللطیف احتمال داده است که «جان» در مصراع اول با تشدید نون، به معنی جِنّیان باشد[۱]. زیرا «جانّ» اسم جمع برای «جِنّ» است. با این تقدیر معنی مصراع اول چنین است: گرچه ابلیس از جنیّان بود و در علم و عبادت سرآمد بود ولی...[۲]

این وجه بعید و متکلّف است و بهتر اینست که «جان» به معنی روح اعتبار شود. «سَربُردن» در لغت به معنی طی کردن است[۳]. مرحوم گوهرین این معانی را نیز برای آن ذکر کرده است: تسلیم شدن، نجات یافتن، منصرف کردن از تصمیم و اراده[۴]. لیکن هیچ یک از معانی یادشده با بیت فوق سازگاری ندارد. اکبر آبادی با توجه به سیاق بیت «سربردن» را در اینجا به معنی اِعراض و رخ برتافتن گرفته است[۵]. و این معنی با بیت فوق مناسب می‌آید.]

(۱۵۶) چون نبودش آن، فِدایِ آن نشد دستِ بشکسته مطیعِ جان نشد

چونکه ابلیس، سعادت نداشت، خود را قربانی جان آدم نکرد، یعنی به راز شرافت و برتری آدم(ع) واقف نشد. و در نتیجه ابلیس مانند دستی شکسته و بریده از بدن نتوانست مطیع جان آدم(ع) شود. [چنانکه اگر عضوی از کالبد قطع شود دیگر در خدمت جان نیست و نمی‌تواند تحت فرمان جان قرار گیرد. عبداللطیف در شرح مصراع اول گوید: چون سعادت و هدایت حقیقی که به منزلهٔ روح است همراه ابلیس نبود، لذا با فرشتگانی که بر آدم سجده کردند متّحد و هماهنگ نشد[۶]. پس در بیت فوق ضمیر آنِ اوّل به سعادت راجع است که در بیت(۱۵۴) مذکور افتاد. و ضمیر آنِ دوم به جان انسانی باز می‌گردد[۷].]

---

۱ و ۲. ر.ک. **لطائف المعنوی**، دفتر ششم، ص۲۴۹.
۳. ر.ک. آنندراج، ج۳، ص۲۳۸۱.
۴. ر.ک. **فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی**، ج۵، ص۲۸۱.
۵. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۱۳.
۶. ر.ک. **لطائف المعنوی**، دفتر ششم، ص۲۵۰.
۷. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۱۳.

جان نشد ناقص، گر آن عضوش شکست   کآن به دستِ اوست، تواند کرد هست (۱۵۷)

اگر عضوی از کالبد بُریده شود، هیچ نقصانی بر روح وارد نمی‌شود، زیرا زمام اختیار جسم به دست روح است و روح می‌تواند آن عضو را بسازد و یا فقدانش را جبران کند. [روح یک هویّت وَحْدانی و مستقل است. به قول حکما: **اَلنَّفْسُ فی وَحدَتِها کُلُّ الْقُویٰ**. چنانکه اگر دست و پای کسی قطع شود و حتی نیمی از بدنش برود باز احساس می‌کند که به آن هویّت مستقل نقصانی وارد نیامده است. روح می‌تواند فقدان اعضاء و حواس را به نوعی جبران کند. اما منظور از «جان» در اینجا حضرت آدم(ع) و یا به دیگر سخن انسان کامل است. و همچنین «عضو» کنایه از ابلیس و یا ابلیس سیرتان است. منظور بیت: اِعراض بدکاران از انسان کامل هیچ صدمه‌ای بر کمال او وارد نمی‌سازد و از قدر و اعتبار حقیقی او نمی‌کاهد. چنانکه سجده نیاوردن ابلیس بر آدم ذرّه‌ای از جامعیّت او نکاست. نیکلسون در شرح مصراع دوم چنین گفته است: انسان کامل می‌تواند آنان را که بر اثر کفر و گناه از او جدا مانده‌اند باز با خود وصلت دهد[1]. اکبرآبادی مراد از «کآن» را نفس می‌داند که در تصرّف روح انسانی است[2].]

سِرِّ دیگر هست، کو گوشِ دگر؟   طوطیی کو مستعدِّ آن شِکَر؟ (۱۵۸)

راز دیگری در اینجا نهفته است. یعنی در خصوص سرکشی و عصیان ابلیس راز دیگری وجود دارد. اما کو آن گوشِ راز شنو؟ یعنی برای شنیدن این راز گوشی شنوا لازم است، زیرا هر گوشی شایستگیِ استماع آن راز را ندارد. کو آن طوطیی که استعداد خوردن آن شِکَر را داشته باشد. یعنی کجاست آن سالک لایقی که بتواند شِکَر معنویِ راز و رمزهای عرفانی را تناول کند؟ [مولانا در این بیت تفهیم می‌کند که اهل راز، معدودند. «گوشِ دگر» کنایه از گوش باطنی است که لیاقت استماع رازهای الهی را دارد. چنانکه در بیت (۱۰۲۸) دفتر اول فرمود:

گوشِ خر بفروش و دیگر گوش، خر   کین سخن را در نیابد گوشِ خر

در بیت (۴۶۸۶) دفتر سوم نیز آن را با «گوشِ بی‌گوشی» تعبیر می‌کند:

گوشِ بی‌گوشی در این دَم بر گُشا   بهرِ رازِ یَفْعَلُ الله ما یَشا]

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۰۵.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۳.

(۱۵۹) طوطیانِ‌خاص را قندی‌است ژرف / طوطیانِ‌عام از آن خوربسته‌طرف

برای طوطیانِ خاص، قندی بس عالی است. یعنی قند معارف ربّانی مخصوص سالکان روشن بین است. در حالی که طوطیان عام از آن طعام (قند) چشم فرو بسته‌اند. یعنی آدمیان معمولی و ظاهربین از آن قند مخصوص هیچ بهره‌ای ندارند. [«طَرْف» در اینجا به معنی چشم و جمعِ آن «اَطْراف» است. و ترکیب «طرف بستن» در بیت فوق درست برخلاف معنی مرسوم در فارسی است. ترکیب فوق به معنی چشم فروبستن و محروم کردن و بی بهره ساختن خود است. اما معنی مرسوم و مصطلحِ «طرف بستن» در فارسی چنین است: سودبردن و انتفاع، بهره‌مند شدن. زیرا فارسیان «طَرْف» را به معنی **کِلیچه** (= رشته‌ای سیمین و زرّین که برای زینت بر کمر می‌بستند) نیز استعمال کنند و «طرف بستن» بدین معنی از معنی اخیر اخذ شده است نه از «طَرْف» به معنی چشم[۱] اما مولانا در اینجا «طرف» را به معنی «چشم» آورده است. لذا برخی از شارحان و محققان در معنی این ترکیب دچار سهو شده‌اند. از جمله مرحوم دکتر گوهرین در **فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی**.]

(۱۶۰) کی چَشَد درویشِ صورت زآن زَکات؟ / معنی است آن، نه فَعُولُن فاعِلات

چگونه ممکن است که درویشِ ظاهری از آن رزق پاک تناول کند؟ آن رزق پاک، معانی و نکات ربّانی است نه مشتی کلام منظوم. [«زکات» در بیت فوق به معنی معروف نیست، بلکه به معنی پاکی و طهارت است. رجوع شود به شرح بیت (۳۱۵۴) دفتر چهارم. در اینجا مصدر «زکات» در معنی صفت «زاکی» استعمال شده است. و مراد از آن معارف ربّانی است که در بیت پیشین با عنوان «قند» یاد شد. «فَعولُن فاعِلات» نیز به اوزان عَروضیِ شعر اشارت دارد. منظور بیت: اگر خود را بر هیأت و صورت عارفان روشن بین درآوری، یعنی اگر فقط به ظواهر بسنده کنی هرگز از حقایق الهی بویی نخواهی بُرد، زیرا نکات و دقایق عرفانی بالفّاظی و آرایش های کلامی به دست نمی‌آید.]

(۱۶۱) از خرِ عیسی[۲] دریغش نیست قند / لیک خر آمد به خلقت کَهْ پسند

مناسب است که بیت فوق را در جواب سؤالی مقدّر فرض کنیم. گویا کسی می‌پرسد: یا

---

۱. ر.ک. آنندراج، ج ۴، ص ۲۸۲۷.

۲. خرِ عیسی: ر.ک. شرح بیت (۱۸۵۰) دفتر دوم.

حضرت مولانا عارفان روشن‌بین که از قند معرفت برخوردارند آیا بهتر نیست که آن قند را از کسی دریغ نکنند؟ جواب: عارفان قند را از خرِ عیسی دریغ نمی‌دارند یعنی از دادن قند معارف به اسیران جسم مضایقه نمی‌کنند. ولی سرشت خر به گونه‌ای است که به جای قند، کاه را می‌پسندد. [عیسی مشربان بر جمیع خلق افاضهٔ معانی می‌کنند، اما عدّه‌ای از آن افاضات استفاده می‌کنند، و جمعی نیز تن می‌زنند.]

قند، خر را گر طرب انگیختی پیش خر قِنطارِ[1] شِکَّر ریختی (۱۶۲)

اگر قند، خرصفتان را شادمان می‌کرد بدان که عارفان عیسی مشرب، بارِ قند را جلوی آنان می‌نهادند.

معنیِ نَختِمْ عَلیٰ اَفْواهِهِمْ این شناس، اینست رَهْرو را مهم (۱۶۳)

معنیِ «مُهر می‌نهیم بر دهان‌هایشان» همین است. این معنی برای سالک مهم است. [مولانا از آیهٔ ۶۵ سورهٔ **یس** فقط اقتباس لفظی کرده است. والّا همو آیهٔ فوق را در دفتر سوم بیت (۲۴۵۵) به بعد بخوبی تفسیر کرده است. بدانجا رجوع شود. پس عارف، قند معارف را بر همگان عرضه می‌دارد، ولی کسی که دهانِ باطنی‌اش بسته است نمی‌تواند از آن بخورد.]

تا ز راهِ خاتَمِ پیغمبران بوک برخیزد ز لب، ختمِ گران (۱۶۴)

تا شاید به برکت طریقهٔ محمد(ص) خاتم پیامبران مُهرهای سنگین از لب‌های آدمیان برداشته شود. [آنان که دهان باطنشان با مُهر شهوت و غفلت بسته شده است و نمی‌توانند قند معارف ربانی را تناول کنند اگر از سر صدق و صفا و معرفت در طریق حنیف احمدی منسلک شوند قطعاً آن مهرها و قفل‌ها گشوده گردد. به تصریح آیهٔ ۴۰ سورهٔ **احزاب** محمد(ص) پایان دهندهٔ انبیاست. یعنی بعد از آن حضرت هیچ پیامبری نخواهد آمد.]

ختم‌هایی کانبیا بگْذاشتند آن به دینِ احمدی برداشتند (۱۶۵)

مُهرهایی که پیامبران پیشین به سبب حدّ درک امت خود باقی گذاشته بودند، آن مُهرها

۱. قِنْطار: واحدی در وزن که در مقدار آن اختلاف وجود دارد. به هرحال در مقادیر فراوان بکار رود. جمع: قَناطیر.

به برکت آیین حنیف احمدی گشوده شد. [منظور مصراع دوم را به دو وجه می‌توان باز گفت: وجه اول: چون امم پیشین استعدادشان در کشف اسرار کامل و یا کافی نبود پیامبران نیز رعایت حال ایشان می‌کردند و در حدّ فهم و فکرتشان اسراری را بازگو می‌کردند، لیکن در امتِ مرحومهٔ نبی اکرم(ص) چون قابلیت استماع اسرار کافی بود لذا دین محمد(ص) اسرار ناگفتهٔ ادیان پیشین را بیان کرد. وجه دوم: پیامبران هر یک عَلیٰ قَدرِ مَراتِبِهِمْ اسراری را درک کردند، لیکن چون محمد(ص) خاتم رسولان است لذا اسراری را که بر آنان پوشیده بود آشکار کرد.]

(۱۶۶) قفلهای ناگشاده مانده بود   از کفِ اِنّا فَتَحْنا برگشود

قفل‌هایی ناگشوده باقی مانده بود که به اذن و مشیّت الهی گشوده گشت. [مصراع دوم به آیهٔ نخست سورهٔ **فتح** اشارت دارد: **اِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبیناً**. «ما به تو پیروزیِ نمایانی بخشیدیم.»

فتح در لغت به معنی گشودن و ضدّ اِغلاق و بستن است. و سپس در معانی دیگری نیز بکار آمده است، از آن جمله به معنی حُکم و قضاست، از اینرو به حاکم و قاضی، **فتّاح** گویند، به پیروزی و نصرت نیز **فتح** اطلاق شود.

اما منظور از فتحِ مورد اشارهٔ آیهٔ فوق چیست؟ مفسران قرآن کریم اقوالی چند آورده‌اند:

۱. فتح مکّه. ۲. صلح حدیبیه. ۳. فتح خیبر. ۴. فتح روم. ۵. اشاره به فتوحات جنگی نیست، بلکه مراد پیروزی و فتح در دلایل و حجج و اِعلای کلمةالله است[1]. قول اخیر با بیت فوق سازگارتر است. مولانا می‌گوید خداوند به حضرت ختمی مرتبت(ص) فتوحاتی ربّانی و علومی نهانی افاضه فرمود که در انبیای پیشین سابقه نداشت.]

(۱۶۷) او شفیع است این جهان و آن جهان   این جهان زی[2] دین و آنجا زی جِنان

حضرت محمد(ص) هم در این دنیا شفیع است و هم در آن دنیا. در این جهان به سوی دین، و در آن جهان به سوی بهشت. [توضیح شفاعت در شرح بیت(۱۷۸۴) دفتر

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج۹، ص ۱۰۹، **التفسیر الکبیر**، ج۲۸، ص۷۸ ـ۷۷، **الکشاف**، ج۴، ص۳۳۲ ـ ۳۳۱.
۲. زی: طرف، جانب، سو.

سوم آمده است.]

این جهان گوید که تو رهشان نُما　　　و آن‌جهان گوید که تو مَه‌شان نُما　(۱۶۸)

حضرت محمد(ص) در دنیا می‌گوید: خداوندا راه را به ایشان نشان بده. و در آن جهان می‌گوید: تو ماه جمالت را به ایشان بنما. [عبارت «تو مَه‌شان نما» اشاره دارد به حدیثی که اشاعره در مسألهٔ رؤیت خدا از پیامبر(ص) نقل می‌کنند: قالَتِ الصَّحابَةُ یا رَسُولَ اللهِ هَلْ نَریٰ رَبَّنا یَوْمَ الْقِیامَةِ؟ قالَ النَّبِیُّ اِنَّکُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّکُمْ کَما تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیْلَةَ الْبَدْرِ[1]. «اصحاب گفتند: ای رسول خدا آیا پروردگارمان را به روز قیامت خواهیم دید؟ فرمود: شما پروردگارتان را خواهید دید همانطور که قرصِ ماه را به شب چهاردهم.» البته این حدیث باز مؤیّد قول اشاعره نیست، زیرا آنان عقیده داشتند که در روز قیامت می‌توان ذات الهی را با چشم ظاهر دید و با حواس ظاهر احساس کرد، در حالی که رؤیت حق را در آن حدیث می‌توان حمل بر رؤیت قلبی و شهودی کرد که لزومی به تجسیم ندارد.]

پیشه‌اش اندر ظُهور و در کُمون　　　اِهْدِ قَوْمی اِنَّهُمْ لایَعْلَمُون　(۱۶۹)

کار آن حضرت در عیان این بود که بگوید: «پروردگارا قوم مرا هدایت فرما که آنان (نسبت به حق) نادان‌اند.» [مصراع دوم دعایی است از پیامبر(ص) دربارهٔ هدایت قوم ستیزه‌گر خود. و آن در اثنای غزوهٔ **اُحُد** گفته شد. چرا که تنی چند از دشمنان نظیر **عُتْبَة بنِ اَبی وَقّاص** (برادر سَعْد بنِ اَبی وَقّاص) و **اِبنِ قَمِئَه** آن حضرت را مجروح کردند. اولی با سنگ، دندانِ رَباعِیّه (= چهار دندان پیشین) او را شکست، و دومی با دو حلقه از حلقه‌های زِرِه بر صورت او کوفت و لبش را شکافت و بیدرنگ خون جاری شد. یکی از اصحاب گفت: آنان را لعن کن. پیامبر(ص) در همان لحظه که خون‌ها را از چهره‌اش پاک می‌کرد دست به دعا برداشت: **اَللّهُمَّ اهْدِ قَوْمی فَاِنَّهُمْ لا یَعْلَمُون.** «خداوندا قوم مرا هدایت فرما که همانا ایشان نادان‌اند.»]

بازگشته از دَمِ او هر دو باب　　　در دو عالَم دعوتِ او مُستَجاب　(۱۷۰)

به برکت نَفَسِ گرم حضرت ختمی مرتبت(ص) دو در گشوده شده است. یعنی درِ سعادتِ دنیا و آخرت به رویِ مردمان باز شده است. و دعای او در دنیا و آخرت مقبولِ درگاه

---

۱. ر.ک. شرح التعرّف لمذهب التصوف، ج ۱، ص ۳۸۹.

ایزدی‌است. [حکیم‌سبزواری«هر دو باب»را به‌وحدت وکثرت ویالطف وقهر تأویل‌کرده‌است[1].]

(۱۷۱) بهرِاین خاتم شده‌ست اوکه به‌جُود مثلِ او نه بود و، نه خواهند بـود

آن حضرت بدان جهت خاتم پیامبران و رسولان شده است که در جُود و بخشندگی نه نظیری داشته است و نه خواهد داشت.

(۱۷۲) چونکه در صنعت بَرَد اُستاد دست نه توگویی:ختمِ‌صنعت برتواست؟

به عنوان مثال، اگر استاد در صنعت و پیشه‌ای بر دیگران سبقت گرفته باشد آیـا تـو نمی‌گویی: ای استاد حقّا که این صنعت و پیشه بر تو تمام شده است؟ یعنی تو از همهٔ استادان در این فن کامل‌تری. [محمد(ص) نیز جامع اسرار و حقایق ربّانی بود و خاتم رسل، چه نبوّت در وجود شریف او به کمال حقیقی خود رسید و زیادت بر کمال، نقصان است.]

(۱۷۳) در گشـــادِ خـتم‌هـا تـو خـاتَمی در جـهانِ روحْ بـخشان حـاتمی

در اینجا مولانا طبق صنعت **التفات**، کلام را از غایب به مخاطب باز مـی‌گـردانـد و می‌گوید: ای پیامبر(ص) تو در گشودن مُهرها و قفل‌هـا آخـرین شـخصی. یـعنی هـیچکس نمی‌تواند بعد از تو این چنین درِ کنوز اسرار و گنجخانه‌های معارف را به روی مردم بگشاید. و در جهانی که مردان الهی به مردم روح می‌بـخشند تـو بسـیار سـخاوتمند و گشـاده‌دسـتی. [«حاتَم‌طائی» ضرب‌المثلی است در سخاوت. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۴۴) دفتر اول.]

(۱۷۴) هست اشـــاراتِ مــحمّد اَلْـمُراد کُل گشاد اندر گشاد اندر گشــاد

خلاصهٔ کلام در گفتار و کردار و رفتار محمد(ص) گشایش در گشـایش است. یعنی در سنّت سَنیّهٔ او گنجینه‌های فراوان و گرانقدری از اسرار و فتوحات ربّانی نـهفته است که اهلش از آن خبر دارند.

(۱۷۵) صد هـزاران آفـرین بـر جـانِ او بـــر قُـــدوم و دَوْرِ فـرزندانِ او

صدها هزار آفرین بر جان او و بر ظهور و عصرِ فرزندان او باد. [«قُدوم» به معنی آمدن

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۱۵.

است. گرچه جمع «قَدَم» نیز تواند بود. اما معنی اول بهتر است. و مراد از آن، عصر محمّدی است. و منظور از «دَوْرِ فرزندان او» نیز همان عصر محمّدی و روزگار آیین حنیف احمدی است. و مراد از «فرزندان» فرزندان معنوی است. یعنی پیروان راستین او خواه از صُلب او باشند و خواه از اصلابی دیگر. حدیث شریفِ **سَلْمانُ مِنّا اَهْلَ الْبَیْتِ** نیز بر این معنی گواه است.]

آن خــــلیفه زادگــــانِ مُــقبلش　　　زاده انـد از عـنصرِ جـان و دلش (۱۷۶)

اخلافِ سعادتمند او از عنصر جان و قلب او زاده شده‌اند. یعنی کسانی که از سرِ صدق و صفا به محمد و آیین پاک او ایمان می آورند و به برکت جان و روح آن حضرت تولّد دوباره پیدا می‌کنند فرزندان معنوی او هستند. [احتمال دارد که مراد از «خلیفه زادگان»، آدمیزادگان باشد، از آنرو که آدم، خلیفةالله بوده است[1].]

گر ز بغداد و هِری یا از ری انـد　　　بی مزاجِ آب و گِل نسلِ وی انـد (۱۷۷)

پیروان صدّیق پیامبر(ص)، خواه از بغداد و شهر هرات باشند و یا از شهرری، جملگی صرف‌نظر از قالب های جسمانی شان فرزندان او بشمار روند.

شاخِ گُل هرجا که روید، هم گُل است　　　خُمِّ مُل هرجاکه جُوشَد، هم مُل است (۱۷۸)

به عنوان مثال، شاخهٔ گُل در هر خاک و یا زمینی که بروید گُل است. چنانکه خُم شراب در هرجا که بجوشد شراب است. [جسم آدمی همچون خاک است، و روحِ او همچون گُل. همینطور جسم آدمی همچون خمره است، و روح او همچون شراب. پس در هر جسمی رویش و جوشش معنوی می‌تواند باشد. ای طالب حقیقت ظاهربینی را رها کن و باطن‌بین شو. در اینصورت است که وحدت را در عین کثرت خواهی دید والّا نائرهٔ جنگ هفتاد و دو ملت تا نفخ صور شعله‌ور خواهد بود.]

گر ز مغرب بَرزَنَد خورشید سَـر　　　عینِ خورشیدست نـه چـیزِ دگـر (۱۷۹)

مثال دیگر، اگر خورشید از مغرب هم که بتابد باز خورشید است نه چیز دیگر. [این بیت نیز در بیان وحدت انبیاء و اولیاء و نفی جنگ های فرقه‌ای است. همهٔ انبیاء و اولیاء

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۰۶.

انواری از یک مصباح‌اند. چنانکه حضرت شبستری (نَوَّرَاللهُ مَرْقَدَهُ) فرماید:

بُوَد نورِ نبی خورشیدِ اعظم　　گَه از موسی پدید و گَه ز آدم

مولانا در **دیوان کبیر** دربارهٔ وحدت رجال الهی و اینکه همهٔ آنان یک روح‌اند در کالبدهای متعدّد می‌فرماید:

آن سُرخْ قَبایی که چو مَه، پار برآمد　　امسال در این خرقهٔ زنگار برآمد
آن تُرک که آن سال به یغماش بدیدی　　آن است که امسال عربْ‌وار برآمد
آن یار همان است اگر جامه بَدَل کرد　　آن جامه بَدَل کرد و دگر بار برآمد
آن باده همان است اگر شیشه دگر شد　　بنگر که چه خوش بر سرِ خمّار برآمد
آن شمع به صورت به مَثَل مشعله‌یی شد　　وین مشعله زین روزنِ اسرار برآمد
شب رفت، حریفانِ صَبوحی به کجایید؟　　کان مشعله از روزنِ اسرار برآمد
این‌نیست‌تناسخ،سخن‌وحدتِ‌صِرف‌است　　کــزجــوششِ‌آن‌قُلْزُمِ‌زَخّاربرآمــد]

(۱۸۰)　عیبْ چینان را ازین دَم کور دار　　هم به ستّاریِ خود ای کردگار

خداوندا به حق مقام ستاریّت و عیب‌پوشی‌ات، عیب جویان را از این نَفَس پاک الهی که به فرزندان معنوی آن حضرت بخشیده‌ای کورفرما. [«عیب چین» کسی است که معایب مردم را می‌بیند و به حافظه‌اش می‌سپرد تا در مجالس و مجامع و یا بطور خصوصی آن را فاش کند و پردهٔ خلق الله را بدرد. در اینجا مراد از «عیب چین» حق ستیزانِ هُمَزه و لُمَزه است.

این‌بیت دعایی‌است از زبان‌مولانا در محتجب شدن دیدهٔ‌بدخواهان و مغرضان که سخن حق را می‌شنوند و عامداً آنرا به سخره می‌گیرند. احتمالاً تعریضی است به مخالفان مثنوی.]

(۱۸۱)　گفت حق: چشمِ خُفاشِ بد خِصال　　بسته‌ام من ز آفتابِ بی‌مثال

حضرت حق فرمود: من چشم خفّاشِ بدخوی را از مشاهدهٔ آفتابِ بی‌همتا بسته‌ام. یعنی چشم حق‌ستیزانِ بدسِگال را از مشاهدهٔ جمال شمس حقیقت بسته‌ام.

(۱۸۲)　از نظرهایِ خُفاشِ کَمّ و کاست　　اَنْجُمِ آن شمس نیز اندر خَفاست

نه تنها خورشید را از چشم خفّاشان ضعیف البصر مستور داشته‌ام، بلکه حتّی جمال ستارگان را نیز برآنان پنهان داشته‌ام. [پس بدخواهان حق ستیز نه قادر به شناخت حقیقت کلّیه‌اند و نه حقیقت جزئیه.]

نکوهیدنِ ناموس‌هایِ پوسیده را که مانع ذوق ایمان و دلیلِ ضعف صدق‌اند و راهزنِ صدهزار ابله، چنانکه راهزنِ آن مخنّث شده بودند گوسفندان و نمی یارَست گذشتن، و پرسیدنِ مخنّث از چوپان که این گوسفندانِ تو مرا عجب گزند؟ گفت: اگر مردی و در تو رگِ مردی هست همه فدای تواند، و اگر مخنّثی هریکی تو را اژدرهاست، مخنّثی دیگر هست که چون گوسفندان را ببیند در حال از راه بازگردد، نیآرد پرسیدن ترسد که اگربپرسم گوسفندان در من افتند و مرا بگزند

ای ضیآءُ الْحَق حُسام الدیـن بـیآ   ای صِقالِ روح و سلطانُ الْـهُدیٰ (۱۸۳)

ای ضیاءالحق، حسام‌الدین چَلَبی، ای مایهٔ صیقل روح و ای سلطان هدایت. [«صِقال» مصدر ثلاثی مجرّد است به معنی صیقل دادن. اما در اینجا مصدر در معنی صفت بکار رفته است. و اگر با فتحهٔ«ص» بخوانیم مخفّف صَقّال (= صیقل دهنده) است.]

مـثنوی را مَسـرَحِ مشـروح[۱] دِه   صـــورتِ امـثالِ او را روح دِه (۱۸۴)

به مثنوی چمنزاری پهناور عطا کن و به قالب مَثَل‌های آن روح ببخش. [همانطور که اغنام و احشام از چریدن در مراتع طبیعی چاق و پروار می‌شوند، سالکان حقیقت نیز از سبزه‌زار معارف مثنوی بهره می‌جویند و روح خود را کمال می‌بخشند. چنانکه از او منقول است که: مثنوی ما دلبری است معنوی که در جمال و کمالِ خود همتایی ندارد و همچنان باغی است مهیّا و رزقی است مُهَنّا که جهتِ روشن دلانِ صاحب نظر، و عاشقانِ سوخته جگر ساخته شده است[۲].

مولانا در مطلع این فصل جلیل به زبان تمثیل و کنایه، نکاتی حسّاس در زمینهٔ سلوک حقیقی بیان داشته است. او می‌گوید آفت سلوک، بیم از به خطر افتادن اسم و رسم و لطمه خوردن به آوازهٔ شخص است. از آنجا که سلوک حقیقی با عقاید تقلیدی در نمی‌سازد، طرفداران عقاید تقلیدی با اینگونه مشرب و راهیانش سخت به مخالفت برمی‌خیزند و سلسلهٔ خصومت می‌جنبانند و سنگِ جفا در قفایشان می‌پرانند و عرصه را از هر سوی بر آنان تنگ می‌آورند. چنانکه به نقل مصحف کریم هرگاه که نذیران الهی می‌خواستند در جوامع خوابناک، رستاخیزی فکری و عقیدتی پدید آورند محتشمان قوم با تشبّث به وجوب عقاید تقلیدی و

۱. مَسْرَحِ مشروح: چراگاه وسیع و چمنزارِ پهناور و انبوه. «مَسْرَح» اسم مکان از مصدر سَرْح به معنی چرا رفتن و یا به چرا فرستادن چهارپایان است. هم لازم است و هم متعدّی.

۲. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۶۸.

ضرورتِ حفظ آن با رسولان الهی به ستیز و نقار برمی‌خاستند و به شگردهای ایذایی و فرسایشی دست فراز می‌داشتند.

مولانا می‌گوید بسیاری از کسان که نمی‌توانند سالک حقیقی شوند بدین جهت است که از نکوهش خلایق می‌هراسند. و می‌ترسند که نام و نانِ شان به مخاطره افتد. سپس تمثیلی کوتاه می‌آورد: شخصی سست عنصر بر راهی می‌رود ناگهان با گلّه‌ای از گوسفندان مواجه می‌شود. از آنجا که بسیار ترسو و جَبّان است می‌ترسد که از میان گوسفندان عبور کند. پس ناچار از چوپان می‌پرسد: آقا این گوسفندانِ تو به من حمله می‌کنند یا نه؟ چوپان جواب می‌دهد: اگر روحیّهٔ مردانگی داشته باشی همهٔ این گوسفندان فدای تو می‌شوند. و اگر سست عنصری بدان که هر یک از این گوسفندان همچون اژدهایی دمان نماید.

شخص دیگری که از او ترسوتر و سست عنصرتر است حتی جرأت نمی‌کند چنین سؤالی از چوپان کند، زیرا پیش خود می‌گوید اگر سؤال کنم گوسفندان بر من حمله آرند و گزندم رسانند.

اما تفسیر اجزای این تمثیل: مراد از «ناموس‌های پوسیده»، شهرت‌های کاذب و پُرطمطراقی است که از مناسبات ناسالم اجتماعی برای اشخاص حاصل می‌شود و آنان در سایهٔ آن عمریِ تقلیدوار می‌زیند. چنانکه در بیت (۱۵۴۶) دفتر اول فرماید:

اشتهارِ خلق، بندِ محکم است   در ره، این از بندِ آهن کی کم است؟

و مراد از «ابله»، کسانی هستند که بر سننِ تقلیدی و جاهلی حرکت می‌کنند و با حفظ آن، خود را از دنیای نورانی حقیقت محروم می‌دارند. و مراد از مخنّثان کسانی هستند که برای چند روز زیستن در آرامش مرداب‌گونه به هر ننگی تن می‌دهند و قالب تقلیدی را حفظ می‌کنند که مباد متهم شوند. و مراد از «چوپان» مصلحان آگاه و پاکباخته‌اند. و مراد از «گوسفندان» جامعه‌ای است که گوسفندوار زندگی می‌کند. گرچه مولانا این حکایت تمثیلی را در متن ابیات نیاورده، لیکن مطالب بیت (۱۹۳) به بعد با آن تناسب دارد.]

(۱۸۵) تا حروفش جمله عقل و جان شوند   سوی خُلدستانِ جان پَرّان شوند

تا حروف و کلمات مثنوی به‌عقل و جان مبدّل شوند و به سوی بهشت جان پرواز کنند.

هم به سعیِ تو ز ارواح آمدند سویِ دامِ حرف و، مُسْتَحْقَن[۱] شدند (۱۸۶)

ای حسام‌الدین چَلَبی معانی مثنوی از مرتبهٔ ارواح به سوی دامِ حروف و کلمات هبوط کرد و در آن مقیّد شد. [مولانا می‌گوید تنها حسام‌الدین توانست مکاشفات روحی و مواجید باطنی مرا به صورت ابیات مثنوی در آورد. نقش بارز حسام‌الدین در خلق مثنوی به کرّات در مثنوی معنوی تصریح شده است. رجوع شود به ابیات آغازین همین دفتر. چنانکه در مجالس مثنوی و وعظ و تذکیر، مولانا به سخن آغاز نمی‌کرد مگر وقتی که حسام‌الدین حضور داشته باشد[۲].]

باد عُمرت در جهان همچون خَضِر جـانْ‌فزا و دستگیر و مُسْتَمِر (۱۸۷)

ای حسام‌الدین چَلَبی، عمرت در دنیا همچون خِضر دراز بادا. و همچون او حیات بخش و ارشاد کننده و پایدار باشی. [دربارهٔ **خضر** در شرح بیت (۲۲۴) دفتر اول توضیحاتی آمده است. بدانجا رجوع شود.]

چون‌خَضِر و الیاس مانی در جهان تا زمین گردد ز لطفت آسمان (۱۸۸)

ای حسام الدین چلبی، مانند حضرت خضر و الیاس در دنیا جاودانه مانی تا به برکت لطف و احسانت زمین به آسمان مبدّل شود. [برای آنکه به وزن بیت فوق خلل در نیاید باید همزهٔ «الیاس» را به صورتِ همزهٔ وصل خواند نه همزهٔ قطع.

در قرآن کریم نام **اِلیاس** دوبار در شمار پیامبران و رسولان آمده است. یکی در سورهٔ **اَنعام**، آیهٔ ۸۵، و دیگری سورهٔ **صافّات**، آیهٔ ۱۲۳. نام عبری او **ایلیا** (= خدای من با من است) ذکر شده است. به گفتهٔ **تورات**، ایلیا در نیمهٔ اول قرن نهم پیش از میلاد می‌زیسته است. او پانزده سال نبوّت کرد.[۳]

منابع اسلامی پیرامون شخصیت **الیاس** آرائی مختلف ارائه کرده‌اند. برخی گویند که «الیاس»، همان ادریس (جدّ نوح) است و بعضی گویند که الیاس، همان خضر است. باز گفته‌اند

---

۱. مُسْتَحْقَن: محبوس، زندانی شده، مقیّد. مصدر ثلاثی مجرّد آن **حَقْن** (= زندانی کردن) است. لیکن این مصدر به باب استفعال نرفته است.

۲. ر. ک. **مناقب العارفین**، ج ۲، ص ۷۶۹.

۳. ر. ک. **اعلام قرآن**، ص ۱۸۸.

که الیاس از فرزندان هارون نبی بوده است[1]. در روایات آمده است که وقتی الیاس پافشاری قوم خود را بر کفر و بت‌پرستی دید، دلتنگ شد و از خداوند خواست که او را بمیراند، اما بدو ندا رسید که در فلان روز از میان قومت خارج شو و به فلان شهر برو. و چون مرکوبی به نزدت آمد مترس. بر آن سوار شو. الیاس روزی همراه یَسَع (از پیامبران) به سوی آن شهر می‌رفت که اسبی آتشین مقابلش ظاهر شد. الیاس بر آن اسب سوار شد و رفت و به آسمان چهارم به نزد عیسی جای گرفت و با فرشتگان و کروبیان انیس شد[2]. بدین ترتیب او در این دنیا همچنان زندگی می‌کند. در روایتی نیز آمده است که الیاس و خضر هر سال به روز عرفه در عرفات یکدیگر را ملاقات می‌کنند[3]. به هر حال بیت فوق نظر بدین موضوع دارد. منظور مولانا از مصراع دوم بیت مذکور اینست: تا ای حسام‌الدین با تعالیم معنوی زمین و زمینیان را همچون فرشتگان و کروبیانِ عرش نشین، پاک و مهذّب سازی. ابن عربی در **فتوحات مکیة** چهار پیامبر را موجود به بدن عنصری می‌داند: ادریس، الیاس، عیسی و خضر.]

(۱۸۹) گفتمی از لطفِ تو جزوی ز صد گر نبودی طُمْطُراقِ[4] چشم بَد

اگر هیبت چشم بد نبود، بخشی از الطاف تو را بیان می‌داشتم. [مصراع اول جزای مقدّم، و مصراع دوم شرط مؤخّر است. توضیح «چشم بد» در شرح بیت (۴۱۵۱) دفتر سوم آمده است. این بیت نیز در بیان مکارم و فضائل حسام‌الدین چلبی است.]

(۱۹۰) لیک از چشمِ بَدِ زَهْرآبْ دَم زخمهایِ روحْ‌فرسا خورده‌ام

ولی از چشم بد که تأثیری زهرآگین دارد، زخم‌هایی خورده‌ام که جان را می‌فرساید. [افلاکی از بهاءالدین ولد (فرزند ارشد مولانا) نقل می‌کند که روزی همراه پدرم (مولانا) به گورستانی رفتیم. پدرم به قبور اشاره کرد و گفت: اغلب اینان از چشم زخم مُرده‌اند، بس که خودنما و خویشتن آرای بودند[5].]

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج۴، ص۳۳۰، و **تفسیر ابوالفتوح**، ج۴، ص۲۲۷.
۲. ر.ک. **نقد النصوص**، ص۲۶.
۳. ر.ک. **سفینة البحار**، ج۱، ص۲۸–۲۷ .
۴. **طُمْطُراق**: شأن و شوکت، شکوه و جلال، خودنمایی. در اینجا مناسب معنی هیبت است.
۵. ر.ک. **مناقب العارفین**، ج۲، ص ۹۱۰.

جز به رمزِ ذکرِ حالِ دیگران شرحِ حالت می‌نیآرم در بیان (۱۹۱)

از اینرو ای حسام‌الدین چاره‌ای ندارم جز آنکه احوال تو را در هاله‌ای از رمز و اشاره و در اثنای شرح احوال دیگران ذکر کنم. [تا مبادا محسودِ حاسدان و بدخواهان شوی پس:

خوشتر آن باشد که سرِّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران]

این بهانه هم ز دَستانِ دلی است که ازو پاهایِ دل اندر گِلی است (۱۹۲)

اما اگر نیک دقّت شود معلوم می‌گردد که این بهانه نیز از مکر و حیلهٔ دل است که بر اثر آن مکر و حیله (یا آن بهانه) پاهای دل در گِل فرومانده است. [بحرالعلوم در شرح بیت فوق گوید: این بهانه که از بیم بدچشمان، کمالات تو را می‌پوشانم خود، بهانهٔ دل است، والاّ هرچه مقدّر است همان می‌شود[1]. منظور بیت: ای حسام‌الدین اینکه به بهانهٔ مصون ماندن تو از چشم‌زخم حسودان، کمالاتت را مشروحاً برنمی‌شمرم نوعی بهانه است که آن بهانه ناشی از تدبیر و مصلحت‌اندیشی دلِ من است. و این تدبیر را برای آن اندیشیده‌ام که اسرار حقیقت را هر گوشی برنمی‌تابد. بدین ترتیب پای دلِ من در گِل فرومانده است. یعنی به خاطر مصلحت‌اندیشی نمی‌توانم احوال معنوی تو را آشکارا و کَماهُوَ حَقُّه بیان کنم.]

صد دل و جان عاشقِ صانع شده چشمِ بد یا گوشِ بد مانع شده (۱۹۳)

صددل و جان، عاشق آفریدگار شده است. ولی چشم بد یا گوش بد راه معرفت خدا را بر آنان بسته است. یعنی طعنه و تحقیر بدخواهان بر آنان اثر می‌گذارد و دلسردشان می‌کند و نمی‌گذارد به راه حق درآیند.

خود یکی بوطالب، آن عَمِّ رسول می‌نمودش شُنعهٔ[2] عُریان مَهول[3] (۱۹۴)

به عنوان مثال، ابوطالب، عموی رسول اکرم(ص)، طعنهٔ اعراب مشرک در نظرش هولناک می‌آمد. [**ابوطالب**، فرزند عبدالمطّلب و عموی بزرگوار حضرت محمّد(ص) است. وی پس از عبدالمطلب، کفالت و سرپرستی محمد را به عهده گرفت. و چون محمد به پیامبری

---

۱. ر. ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۲۲.

۲. شُنْعه: طعنه، نکوهش.

۳. مَهول: ترسناک، هولناک.

رسید، ابوطالب با گروش علی(ع) بدو مخالفتی نکرد[۱]. و چون دعوت محمد(ص) اوج گرفت، اشراف قریش، نزد ابوطالب آمدند و او را به خاطر حمایتهایش از محمد(ص) تهدید کردند، ولی او با نرمخویی و مدارا همچنان به حمایت از آن حضرت ادامه داد. ابوطالب در دهمین سال بعثت (سه سال قبل از هجرت به مدینه) وفات کرد[۲].

موضوع ایمان ابوطالب از مباحث حسّاس کلامی بین مذاهب اسلامی است. شیعهٔ امامیه عقیده دارد که ابوطالب به اسلام گروید، ولی اوضاع سیاسی و اجتماعی آن روزگار اقتضا می‌کرد که ایمانش را مکتوم نگه دارد تا با توجه به چهرهٔ مقبولی که نزد همهٔ اعراب بویژه نزد اشراف قریش داشت از نهضت محمد حمایت کند. لیکن اهل سنّت در مورد ایمان ابوطالب سهل می‌گیرند و بر آن‌اند که وی با ایمان به اسلام از دنیا نرفته است. بیت اخیر و ابیات بعدی با قول اخیر مناسب می آید مگر آنکه آنها راتأویل کنیم و بگوییم منظور مولانا این نیست که ابوطالب ایمان نیاورده، بلکه منظورش اینست که ایمانش را اظهار نکرده است. این تأویل با دو قرینه قابل تأمّل است. یکی آنکه در دفتر چهارم، بیت(۹۸۶) بـه بعد برایمان عبدالمطلب (پدر ابوطالب) تصریح شده است، و دیگر مضمون بیت (۱۹۷) همین دفتر که از قول ابوطالب در جواب پیامبر می‌گوید: بگذار رازم فاش نشود. الله اعلم.

به هر تقدیر ابیات مورد بحث به روایتی معروف اشارت دارد که می‌گوید: در واپسین لحظات حیات ابوطالب، محمد کوشید او را به اسلام در آورد. لذا بدو فرمود: کلمهٔ شهادت (لااله‌الاالله) را بگو تا به روز رستاخیز شفیع تو شوم. ابوطالب در جواب گفت: **یَاابْنَ اَخی وَاللهِ لَوْلاٰ مَخٰافَةَ السَّبَّةِ عَلَیْکَ وَ عَلیٰ بنی اَبیکَ مِن بَعْدی وَ اَنْ تَظُنَّ قُرَیْشٌ اَنّی اِنَّمٰا قُلْتُهٰا جَزَعاً مِنَ الْـمَوْتِ لَقُلْتُهٰا.** «ای برادرزاده‌ام، سوگند به خدا اگر بیم آن نداشتم که پس از مرگم مردم به شماتت تو و فرزندان پدرت برخیزند و قریش بگوید که ابوطالب از ترس مرگ کلمهٔ شهادت را گفت حتماً آنرا می‌گفتم.»]

(۱۹۵) که چه گویندم عرب؟ کزطفلِ خَود   او بگـردانـید دیـنِ مُـعْتَمَد

در صورتی که ایمان بیاورم اعراب به من چه خواهند گفت؟! در آن صورت خواهند گفت که ابوطالب به خاطر فرزند خود از دین مورد اعتماد آبا و اجداد خود دست کشید.

۱. ر.ک. السیرة النبویة (ابن هشام)، ج ۱، ص ۲۶۳.
۲. ر.ک. پیشین، ج ۲، ص ۵۷.

[از آنروکه محمد سالها تحت حضانت عمّ خود ابوطالب بوده به‌عنوان فرزند او محسوب شده‌است.]

گفتش: ای عَم یک شهادت تو بگو تا کنم با حق خصومت بهرِ تو (۱۹۶)

پیامبر به ابوطالب فرمود: ای عموی بزرگوار یک بار کلمهٔ شهادت را بر زبان بیاور تا به روز رستاخیز نزد خداوند برای تو شفاعت کنم. [به توضیح بیت (۱۹۴) همین دفتر رجوع شود.]

گفت: لیکن فاش گردد از سَماع[1] کُلُّ سِرٍّ جاوَزَ الْاِثْنَینِ شاع (۱۹۷)

ابوطالب گفت: لیکن مردم این مطلب را می‌شنوند و رازم فاش خواهد شد. و هر رازی که از دو لب (یا از دهان دو نفر) خارج شود شایع گردد. [به توضیح بیت (۱۰۴۹) دفتر اول رجوع شود. این راز همانا موضوع ایمان ابوطالب است.]

من بمانم در زبانِ این عرب پیشِ ایشان خوار گردم زین سبب (۱۹۸)

در آن صورت من وِردِ زبان اعراب خواهم شد و بدین سبب در نظر آنان خوار و حقیر خواهم گردید.

لیک، گر بودیش لطفِ مٰاسَبَق کی بُدی این بَدْ دلی با جذبِ حق؟ (۱۹۹)

لیکن اگر لطف ازلی شامل حال ابوطالب می‌شد، چگونه ممکن بود که در برابر جاذبهٔ حق چنین بددل و بدگمان شود؟ [شارحی گوید: مراد از «جذب حق»، دعوت پیامبر است[2].]

اَلْغیاث[3] ای تو غیاثُ الْمُستَغیث[4] زین دو شاخهٔ اختیاراتِ خبیث (۲۰۰)

ای خداوندی که دادرسِ دادخواهانی، فریاد از دو راهی‌های اختیار پلید. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی به موضوع مهمی پرداخته است. او می‌گوید تردید و دودلی شوم‌ترین پدیدهٔ روانی است، زیرا این پدیده روح را از سیر تکاملی باز می‌دارد. مولانا این بحث را در

---

۱. سَماع: شنیدن.

۲. ر. ک. مثنوی مولوی معنوی، ج۶، ص۲۲.

۳. غِیاث: فریادرسی. فریادرس نیز معنی می‌دهد.

۴. مُستَغیث: فریاد خواه. «غِیاثُ الْمُستغیثین» از اسماء الهی است به معنی فریادرسِ فریادخواهان.

دفتر اول، بیت (۱۴۵۹ ـ ۱۴۵۶) و نیز دفتر سوم بیت (۴۹۱ ـ ۴۸۸) بطور مشروح تر مطرح کرده است. او در آن ابیات، تردید و دودلی را زندان روح شمرده است، و شخص باید در این حالت با استعانت از خدا و مدد از اولیاء و سالکانِ راستین، خود را از زندان تردید برهاند، والّا روح شخص دچار تشویش و اضطراب گردد. شارحی «دوشاخه» را به معنی آلتِ شکنجهٔ زندانیان فرض کرده و بر این تقدیر در معنی بیت فوق گفته است: خداوندا فریاد از عذاب اختیارات پلید.

«دوشاخه» یا «دوشاخ» گرچه بدان معنی نیز آمده است، لیکن ابیات بعدی بخوبی نشان می دهد که مراد از «دوشاخه»، دوگانگی و دوراهی است. چنانکه غالب شارحان مثنوی نظیر انقروی و نیکلسون همین معنی را برگزیده‌اند.]

(۲۰۱) **من ز دستان و ز مکرِ دل چنان مات گشتم، که بماندم از فغان**

من از مکر و حیلهٔ دل چنان مات شدم که حتی از فریاد زدن هم باز ماندم. [این بیت راجع است به مضمون بیت (۱۹۲).]

(۲۰۲) **من که باشم؟ چرخِ با صد کار و بار زین کمین فریاد کرد از اختیار**

من کیستم؟ یعنی من که هیچم. حتی فلک نیز با همهٔ شکوه و شوکتش از دام اختیار فغانش بلند شد. [«کار و بار» لفظاً به معنی شغل و مشغله است، لیکن در اینجا مراد شکوه و شوکت است. منظور از «کمین» نیز دام است. بیت فوق در بیان خطیر بودن قوّهٔ اختیار است، زیرا اختیار مسؤولیت به بار می آورد و مسؤولیت، آدمی را تحت مؤاخذه قرار می‌دهد. گویی که اختیار و نیروی انتخابگری، آدمی را به دام مسؤولیت فرو می‌افکند. بیت فوق ناظر است به مضمون آیهٔ ۷۲ سورهٔ **احزاب** که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۵۸) دفتر اول آمده است.]

(۲۰۳) **کای خداوندِ کریم و بردبار دِه امانم زین دو شاخهٔ اختیار**

ای خداوند بخشندهٔ بردبار مرا از این دو راهی اختیار نجات بده. یعنی مرا از دو راهی تردید که این امر را انتخاب کنم یا آن امر را وارهان.

(۲۰۴) **جذبِ یک راههٔ صِراطُ الْمُستقیم بِهْ زِ دو راهِ تَردّد، ای کریم**

ای‌خداوند کریم،گرایش و انجذاب یک‌طرفه به راه مستقیم بهتر از دو راهیِ تردید است.

زین دو رَه گرچه همه مقصد تویی　　　لیک خود جان‌کندن آمد این‌دویی　(۲۰۵)

خداوندا اگرچه مقصود و منظور از انتخاب این دو راه تویی، لیکن این دوگانگی و تردید نوعی جان کندن است. [بس که تردید، کُشنده است و روح را می‌خورد. به شرح بیت بعدی دقت شود.]

زین‌دو رَه گرچه‌بجز توعزم نیست　　　لیک‌هرگز رزم همچون بزم نیست　(۲۰۶)

خداوندا اگرچه منظور از این دو راه تنها تویی ولاغیر، لیکن رزم مانند بزم نیست. [منظور از دو بیت فوق چیست؟ شاید در بدو امر پنداشته شود که مولانا می‌خواهد بگوید که آدمی بر سرِ دوراهیِ انتخاب، هر امری را برگزیند آن امر مقبول و مرضیّ حضرت حق است. بدیهی است که چنین پنداری صحّت ندارد، زیرا کسی که چنین بیاندیشد به اصلاح نفوس و رستاخیز فکری هیچ وقعی نمی‌نهد و هیچگونه مسؤولیتی در قبال فرد و جامعه احساس نمی‌کند. در حالی که سراسر حیات این نادرهٔ دوران، وقفِ اصلاح و تربیت نفوس و ایجاد رستاخیز فکری بوده است. منظور دو بیت فوق: افعال انسان چه خوب و چه بد جملگی در قلمرو مشیّت الهی و ارادهٔ خداوندی صورت بندد. ولی این بدان معنی نیست که کار خوب و بد یکسان شمرده شود، چنانکه مصراع دوم بیت: «لیک هرگز رزم همچون بزم نیست» استدراکاً این توهّم را دفع می‌کند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۴۴۷) دفتر اول، و شرح بیت (۳۱۳۵) دفتر پنجم.]

در نُبی بشنو بیانش از خدا　　　آیتِ اَشْفَقْنَ اَنْ یَحْمِلْنَهٰا　(۲۰۷)

این مطلب را که آسمان و زمین و کوهها از قبول امانت الهی، یعنی اختیار شانه خالی کردند از قرآن کریم بشنو. که در آیهٔ **اَشْفَقْنَ اَنْ یَحْمِلْنَهٰا** بیان شده است. [مصراع دوم بخشی از آیهٔ ۷۲ سورهٔ **احزاب** است که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۵۸) دفتر اول آمده است.]

این تردّد هست در دل چون وَغا[1]　　　کین بود بِهْ یا که آن حالِ مرا؟　(۲۰۸)

این تردید و دودلی و گفتنِ اینکه انجام این کار برای من بهتر است یا آن کار جنگ وغوغایی در دل ایجاد می‌کند.

---

۱. وَغا: جنگ و غوغا، سر و صدا.

(۲۰۹) خوف و اومیدِ بهی در کرّ و فَر در تردّد می زنند بر همدگر

در حالت تردید و دودلی، بیم و امید ناشی از این خیال که آیا این کار بهتر است یا آن کار با یکدیگر گلاویز می شوند.

مناجات و پناه جستن به حق از فتنهٔ اختیار و از فتنهٔ اسباب اختیار، که سماوات و ارضین از اختیار و از اسبابِ اختیار شکوهیدند و ترسیدند، و خلقتِ آدمی مولَع افتاد بر طلبِ اختیار و اسبابِ اختیار خویش، چنانکه بیمار باشد، خود را اختیار کم بیند، صحت خواهد که سبب اختیارست تا اختیارش بیفزاید، و منصب خواهد تا اختیارش بیفزاید، و مَهبَط قهرِ حق در اُمَمِ ماضیه فرط اختیار و اسبابِ اختیار بوده است، هرگز فرعونِ بی نوا کس ندیده است

(۲۱۰) اَوَّلم این جزر و مَدّ از تو رسید ورنه ساکن بود این بحر، ای مجید

مولانا در این فصل جلیل بر سبیل نیایش بیان می‌دارد که اختیار ذاتاً خطیر و مسؤولیت‌آور است، زیرا آدمی هماره میان انجام دو یا چند کار مردّد می ماند، و این تردید قلب و روح‌او را جریحه‌دار می‌کند. از اینرو از خدا می خواهد که آدمی را چنان ارتقا بخشد که ارادهٔشخصی خود را در ارادهٔحضرت حق مستهلک‌سازد، و نخواهدجز آنچه‌خدا خواهد.و این را جبر خاصه نامد که مسلّماً با جبر به مفهوم رایج تفاوت ماهُوی دارد. کما اینکه توضیح آن بیاید.

ای خداوندِ بلندمرتبه، دریای وجودم آرام بود، اما تو برای نخستین بار آنرا دچار تلاطم کردی. یعنی با دادن قوّهٔ اختیار به من، مرا سرگشته کردی، زیرا دائماً میان دو کار حیرانم که این را انجام بدهم یا آن را. ولی اگر اختیاری در کار نبود این تردید و اضطراب هم نبود.

(۲۱۱) هم از آنجا کین تردُّد[۱] دادیَم بی تردُّد کن مرا هم از کرم

خداوندا تو را به حقّ کرمت، چون این تردید را تو به من دادی پس آنرا از من بازگیر.

---

۱. تَرَدُّد:تردید و دودلی.

ابــتلام مــی کــنی، آه اَلـغِیاث ای ذُکور[۱] از ابتلاآت چون اِناث[۲] (۲۱۲)

ای خداوندی که از سختی و شدّت امتحانت مردان همچون زنان شوند، مرا امتحان می‌کنی. آه و فریاد از این امتحان.

تا به کی این ابتلا؟ یا رب مکـن مذهبی‌ام بخش و، دَه مذهب مکُن (۲۱۳)

این امتحان تا چه وقت ادامه دارد؟ پروردگارا مرا امتحان مکن. یک راه پیش پایم قرار بده، و مرا مقابل ده راه قرارمده. یعنی‌مرا دچار حیرت و اضطرابِ ناشی از تردید و دودلی مکن.

اُشـــتری‌ام‌لاغـــری‌و‌پشتْ‌ریش زاختیارِ‌همچو‌پالانْ‌شکلِ[۳]خـویش (۲۱۴)

من در مَثَل مانند شترِ لاغری هستم که کمرش از اختیارِ پالانْ گـونه‌ام زخـمی شـده است. [مولانا در این بیت و دو بیت بعدی با تمثیلی عالی موضوع اختیار و تبعات آنرا بـیان می‌دارد. او می‌گوید: انسان مانند شتر است، و قوّهٔ اختیار مانند کجاوه. همانطور که اگر بـارِ دوطرفِ کجاوه متعادل نباشد، کجاوه به این طرف و آن طرف متمایل می‌گردد، و با این حرکتِ نَوَسانی، پشت شتر ساییده و زخمین می‌شود، قوّهٔ اختیار نیز باعث می‌گردد که انسان از میان دو یا چـند کـار، یک کـار را انـتخاب کـند. و انـتخاب، مسـؤولیت آور است و مسـؤولیت، تشویش‌آفرین. پس تردید و تذبذبی که محصول اخـتیار و قـوّهٔ انـتخاب است، خـود عـامل جریحه‌دار شدن قلب و روح آدمی می‌شود. در حالی که اگر اختیاری در کار نبود انسان از یک راه می‌رفت و هیچگونه اضطرابی نیز پیدا نمی‌کرد.

ممکن است کسی بگوید مولانا چگونه خواهان بی‌اختیارشدن انسان است در حالی که راز شرافت انسان بر سایر موجودات داشتن قوّهٔ اختیار است؟ جواب: همانطور که در ابـیات بعدی خواهد آمد، منظور مولانا از بی‌اختیاری، رسیدن به مقام بندگان خاص خداست که ارادهٔ خود را در ارادهٔ حضرت حق فانی می‌سازند و به مقام فنا و بی‌خویشی می‌رسند. و این همان چیزی است که در تعبیر مولانا به «جبر خاصّه» معروف است. بـه تـوضیح بـیت (۱۴۶۵ ـ ۱۴۶۳) دفتر اول رجوع شود.]

---

۱. ذُکور: جمع ذَکَر به معنی جنسِ نر.

۲. اِناث: جمعِ اُنثیٰ به معنی جنس ماده.

۳. پالانْ شِکل: به شکل پالان. «پالان» پوششی است که آن را از کاه پُر می‌کنند و بر روی ستور می‌نهند تـا کمر حیوان زخمی نشود. در اینجا با توجّه به بیت بعدی مراد از «پالان» همان «کجاوه» است.

(۲۱۵) این کَژاوه[1] گَهْ شود این سو گِران آن کَژاوه گَهْ شود آن سو کَشان

این طرفِ کجاوه گاهی به این سمت متمایل می‌شود، و آن طرفِ کجاوه گاهی به آن سمت متمایل می‌گردد. [قوّهٔ اختیارِ آدمی در کشاکش عقل قدسی و نفس امّاره به این سو و آن‌سو می‌گراید. کشمکش و اضطراب در سالکی پیدا می‌شود که هنوز به مقصد خاصّگان نرسیده است. لذا گاه در سیطرهٔ عقل است، و گاه در سلطهٔ نفس. اما سالکی که به مقام اطمینان قلبی و سکینهٔ روحی رسیده از چرخهٔ پُر اضطراب نوسانات روحی می‌رهد. به لسان صوفیه مقام تلوین، مقام نوسان و تغیّر است، و مقام تمکین، مقام ثبات و دوام حالات روحی.]

(۲۱۶) بفگن ازمن حِمْلِ[2] ناهموار را تا ببینم روضهٔ اَبرار[3] را

خداوندا، بارِ ناهموار را از دوش من بیفکن تا گلزار بندگانِ صالح را مشاهده کنم. یعنی خداوندا اختیار و ارادهٔ مرا در مشیّت و خواست و رضای خود فانی فرما تا دیگر از خود و برای خود هیچ اختیاری نداشته باشم و همهٔ حرکات و سکناتم به ارادهٔ تو صورت بندد. به قول خودِ مولانا مرا به مقام **جبر خاصه** برسان که مقام عارفانِ بالله است.

(۲۱۷) همچو آن اصحابِ‌کهف از باغِ‌جُود می‌چَرَم، اَیقاظ[4]نی، بَلْ‌هُمْ رُقود[5]

مانند اصحاب کهف که ظاهراً بیدار بودند و باطناً خواب، در باغ لطف و احسانت بخرامم. [مصراع دوم از آیهٔ ۱۸ سورهٔ **کهف** اقتباس شده است. برای توضیح آن رجوع شود به شرح بیت (۲۹۴۹) دفتر پنجم. نیز به بیت (۳۹۳) دفتر اول مراجعه گردد. این بیت تمثیل است برای مطلب بیت پیشین. یعنی مرا به درجهٔ عالی عارفانِ بالله برسان که از امور نفسانی و دنیوی‌خواب‌اند و در امور معنوی بیدار. جسمشان در دنیاست و روحشان در عقبی.]

---

۱. کَژاوه: کجاوه که به عربی هَوْدَج گویند. نشیمنِ اتاقک مانندی است که بر شتر و استر بار کنند و در هر طرف آن یکی بنشیند.
۲. **حِمْل**: بار. جمع: **اَحْمال**.
۳. **اَبْرار**: نیکان. جمع بَرّ و بارّ.
۴. **اَیْقاظ**: بیداران. جمع **یَقِظ**.
۵. رُقود: خوابیدگان. جمع راقِد.

خفته باشم بر یَمین[1] یا بر یَسار[2] برنگردم جز چو گُو بی اختیار (۲۱۸)

می خواهم هرگاه به طرف راست یا چپ بخوابم به گونه‌ای باشم که مانند گویِ چوگان حرکتی نکنم مگر بدون اراده و اختیار شخصی‌ام. یعنی فقط به ارادهٔ تو حرکت کنم ولاغیر. [مصراع اول این بیت نیز ناظر به آیهٔ ۱۸ سورهٔ **کهف** است. رجوع شود به شرح بیت(۲۹۴۹) دفتر پنجم.]

هم به تقلیبِ[3] تو تا ذاتَ الْیَمین یا سویِ ذاتَ الشِّمال ای ربِّ دین (۲۱۹)

ای پروردگار دین چه به جانب راست بگردم و چه به جانب چپ، فقط به ارادهٔ توست. [در این بیت نیز از آیهٔ ۱۸ سورهٔ **کهف** اقتباس شده است. رجوع شود به توضیح بیت قبلی. مولانا در چند بیت اخیر از مقام فنایِ فی الله و معیّت حق سخن به میان آورد. سالک تا وقتی که بدین مقام نرسیده است در خود احساس حالت اختیار دارد، ولی همینکه به مقام فنا و معیّت حق رسید دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد. و اینرا «جبر خاصه» گویند.]

صد هزاران سال بودم در مَطار همچو ذرّاتِ هوا بی اختیار (۲۲۰)

من صدها هزار سال مانند ذرّات هوا بدون هیچ اختیاری در پرواز بودم. [«مَطار» اگر اسم مکان فرض شود به معنی جایگاه پرواز است. و اگر مصدر میمی فرض شود به معنی پرواز کردن است. مراد از «صدهزاران سال»، ازلیّت و مرتبهٔ غیب است. منظور بیت: پیش از آنکه از مرتبهٔ غیب (عالَم الهی) به مرتبهٔ شهادت (دنیای محسوسات) درآییم در عالم ارواح به سرمی بُردیم و مستهلک در ارادهٔ حضرت حق بودیم.]

گر فراموشم شده است آن وقت و حال یادگارم هست در خواب ارتحال[4] (۲۲۱)

اگر فرضاً آن وقت و حال را فراموش کرده باشم، سفر در خواب برای من یادگاری از آن وقت و حال است. [یعنی من قبل از هبوط به دنیا در عالم ملکوت به سر می‌بردم. و چون بدین دنیا هبوط کردم آن عالَم را فراموش کردم. ولی رؤیا و خواب نمونه‌ای از آن عالم است.

---

۱. یَمین: راست.
۲. یَسار: چپ.
۳. تَقْلیب: زیر و رو کردن، دگرگون کردن.
۴. اِرْتِحال: کوچیدن، سفر کردن.

چنانکه در حدیثی آمده است: **اَلنَّوْمُ اَخُوالْـمَوْتِ**. «خواب برادر مرگ است».]

(۲۲۲) **می‌رَهَم زیـن چـارْمیخِ چـارْشاخ   می‌جَهَم در مَسرَحِ[1] جان زین مُناخ[2]**

در خواب از اسارتِ **عناصر اربعه** (باد و خاک و آب و آتش) رها می‌شوم یعنی از بند عالم محسوسات می‌رهم. و از این خوابگاه دنیای محسوس به چراگاهِ روح پرواز می‌کنم. [«چارمیخ» یا «چهارمیخ»، چهار عدد میخ است که به شکل مربع و یا مستطیل روی دیوار یا روی زمین می‌کوبند و چهار گوشهٔ چیزی را بدان می‌بندند. و همچنین نوعی شکنجه است که چهار دست و پای کسی را به چهارمیخ می‌بندند، و به معنی **عناصراربعه** نیز آمده است. در اینجا معنی اخیر مراد است. به توضیح بیت (۴۸) همین دفتر رجوع شود. «چارشاخ» در لغت به آلتی چوبی با چهارشاخه گفته شود که خرمن کوفته را بوسیلهٔ آن باد می‌دهند، نیز به ابزار خاصّی جهت شکنجه و تعذیب اطلاق گردد. به هر تقدیر مراد از «چارمیخِ چارشاخ» عالم محسوسات است که روح آدمی را در خود اسیر می‌کند. و «مسرح جان» کنایه از عالم ملکوت است. منظور بیت: هر شب در عالم رؤیا روح از قید و بند جسم رها می‌شود به عالم ارواح باز می‌گردد. به شرح بیت (۳۸۸) به بعد رجوع شود.]

(۲۲۳) **شـیرِ آن ایّـامِ مـاضی‌هایِ خَـود   می‌چشم از دایهٔ‌خواب، ای صَمَد**

ای خداوند بی‌نیاز، من شیرِ آن روزهای پیشین را از دایهٔ خواب می‌چشم. یعنی لذّت حضور در عالم ملکوت را اینک در این دنیا به هنگام خواب احساس می‌کنم.

(۲۲۴) **جمله عالَم ز اختیار و هستِ خود   می‌گریزد در سرِ سرمستِ خـود**

همهٔ عالَم از اختیار و موجودیّت مجازی خود به سوی سرمستی های خود می‌گریزند.

(۲۲۵) **تـا دَمـی از هُـوشیاری وارَهَـند   ننگِ خَمر و زَمْر[3] بر خود می‌نهند**

برای آنکه لحظه‌یی از رنج هوشیاری رها شوند، ننگ و بدنامیِ شراب و موسیقی را

۱. مَسْرَح: چَراگاه. جمع: مَسارِح.
۲. مُناخ: خوابْ جایِ شتر.
۳. زَمْر: نی زدن، فلوت زدن. در اینجا مراد موسیقیِ مبتذل و لهوگونه است.

تحمل می‌کنند. یعنی با شراب و موسیقی خود را در میان دیگران بدنام می‌کنند تا بـه نـوعی غفلت و انقطاع از عالم هوشیاری برسند و موقّتاً از هموم و غموم برهند. [مولانا مـوسیقی و نوایی را که به‌کار تلطیف روح آدمیان می‌آید بسی ارج نهاده است. رجوع شود به بیت (۷۳۳) به بعد در دفتر چهارم. خود مولانا نیز در علم موسیقی متبحّر بوده و رَباب را با استادی تمام می‌نواخته است.]

جمله‌دانسته که این‌هستی‌فَخ[1] است　　فکر و ذکر اختیاری دوزخ است (۲۲۶)

زیرا همهٔ مردم دانسته‌اند که این هستی، یعنی جنبهٔ مادی جهان دامی بیش نیست. و هر فکر و ذکری که در آن احساس اختیار می‌کنند جهنّم است. [زیرا مادام کـه آدمـی از سـطح ظاهری جهان عبور نکرده خود را کسی می‌پندارد و خیال می‌کند که اقتدار و اخـتیار تـامّ و تمامی دارد، و چون قوّهٔ اختیار او در امیال و اهوای نفسانی احاطه شده دائماً در پریشانی و اضطراب به سر می‌برد و این اضطراب جانفرسا بـرای او بـه مـنزلهٔ دوزخ است. پس نـتیجه می‌گیریم که حتی مردم عادی نیز فهمیده‌اند که این حیات طبیعی ذاتاً شکنجه‌آور و خورنده است. از اینرو پناه می‌برند به مخدِّرات و مُکیِّفات تا ساعاتی از خودآگاهی سطحی برهند.]

می‌گریزند از خودی در بیخودی　　یا به مستی یا به شغل ای مُهْتَدی (۲۲۷)

پس ای طالب هدایت، مردم برای آنکه از هوشیاری به ناهوشیاری در آیند یا خود را مست می‌کنند و یا مشغول به کاری می‌شوند. [آنان برای اینکه دمی از خود رها شوند و فکر و خیال زندگی را فراموش کنند یا به بنگ و حشیش و امثال آن روی می‌آورند، و یا خود را به کارهای دیگر مشغول می‌دارند. به هر حال هرکس می‌خواهد خود را از دام زندگی برهاند. و چون اغلب آنان به مرتبهٔ عالی و شناخت حقیقی نرسیده‌اند بی‌خویشی و از خود رهایی‌شان ارزشی ندارد. ولی بی‌خویشی عارفانِ بالله بسی ارجمند است.]

نفس را ز آن نیستی وا می‌کَشی　　زآنکه بی‌فرمان شد اندر بیهُشی (۲۲۸)

خداوندا تو روح را بدان جهت از عالم بی‌خویشی به عالم با خویشی باز می‌گردانی که آن بی‌خویشی بدون فرمان تو حاصل شده است. [«نیستی» در اینجا به معنی بی‌خویشی است.

---

۱. فَخّ: دام. جمع: فُخوخ.

مخاطبِ فعلِ «وا می‌کشی» خداوند است نه شخص شرابخوار و مشتغل به امور مختلف که بدین وسیلت خود را از دام هوشیاری برهاند. از میان شارحان محمدرضا لاهوری و اکبرآبادی همین وجه را برگزیده‌اند[۱] و نیکلسون نیز از آن دو تأسی کرده است.[۲] منظور بیت: بی‌خویشی و رهایی از دنیای ظاهری کاری بس شگرف و عالی است، اما به شرط آنکه این بی‌خویشی از طریق الهی باشد نه شیطانی. چه هرکس از راههای شیطانی بخواهد به بی‌خویشی و رهایی رسد توفیق نمی‌یابد بلکه خداوند دوباره گوش او را می‌گیرد و به عالَم هوشیاری‌های سطحی و دنیوی که آکنده از فشار و اضطراب است باز می‌گرداند.]

(۲۲۹) لَیْسَ لِلْجِنِّ وَلا لِلْاِنْسِ اَنْ یَنْفُذُوا مِنْ حَبْسِ اَقطارِ الزَّمَن

نه برای جنّیان مقدور است که از زندان کرانه‌های روزگار بگذرند و نه برای آدمیان. [مقتبس از آیهٔ ۳۳ سورهٔ **رحمان** که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۲۴) دفتر اول آمده است. منظور بیت: طریق رهایی از حصار دنیا و زندان طبیعت، سلوک در طریق عارفانِ باللّه و روشن‌بینان فرزانه است.]

(۲۳۰) لانُفوذَ اِلّا بِسُلطانِ الْهُدیٰ مِنْ تَجاویفِ[۳] السَّمواتِ الْعُلیٰ

هیچکس نمی‌تواند از لایه‌های آسمانهای رفیع بگذرد مگر با قدرت هدایت. [این بیت نیز ناظر به آیهٔ مذکور در بیت پیشین است. «سلطان» در آن آیه به معنی قدرت است[۴]. پس «سُلطانُ الْهُدیٰ» یعنی قدرت هدایت الهی. در اینجا اگر به معنی (پادشاهِ هدایت) نیز فرض شود خالی از وجه نیست.]

(۲۳۱) لا هُدیٰ اِلّابِسُلطانٍ یَقی[۵] مِنْ حِراسِ الشُّهْبِ رُوحَ الْمُتَّقی

در اینکه ضبط «حِراس» صحیح است یا «حُراس» جای تأمل است. نسخ معتبر عموماً

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۸.
۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۰۹.
۳. تَجاویف: جمعِ تَجْویف به معنی خالی کردن، جوف، کاواک، مُغاره. در اینجا مراد لایه‌های جوّ است.
۴. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۹، ص ۲۰۵.
۵. یَقی: فعل مضارع لفیف مفروق از ریشهٔ «و ق ی» به معنی «محافظت می‌کند» است. جملهٔ «یقی» صفت است برای «سلطان».

«حِراس» ضبط کرده‌اند. «حِراس» در اینجا ظاهراً جمعِ «حارِس» به معنی نگهبان است. و این البته برخلاف قاعدهٔ صرفی است، زیرا جمع مکسّر حارس، «حُرّاس» است. و چنانچه ضبط اخیر را برگزینیم باید آنرا بدون تشدید بخوانیم تا وزن شعر مخدوش نشود. پس «حِراسُ الشُّهْب» مضاف و مضافٌ‌الیه از نوع اضافهٔ بیانی است. یعنی نگهبانانی از جنس شهاب. ممکن است کسی احتمال دهد که «حِراس» بر وزن فِعال، یکی از مصادر باب مفاعله به معنی نگهبانی و محارست است. الله اعلم.

اما معنی بیت: هدایتی نیست مگر آنکه سلطانی، روح پرهیزگار را از شهاب‌های نگهبان محافظت کند. در بیت فوق از برخی آیات قرآنی اقتباس شده است. تفسیر و یا تأویل «شهاب» از دیدگاه مولانا در شرح بیت (۴۵۳۳) دفتر سوم آمده است.

منظور بیت: هیچکس نمی‌تواند از قید و بند جسمانی رها شود مگر به اذن و مدد حضرت حق و نفس گرم ولیّ خدا.

هیچ کس را، تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاهِ کبریا (۲۳۲)

هیچکس تا فانی نشود به بارگاه حضرت کبریا راهی ندارد. یعنی تا از وجود موهوم و دام خودبینی و انانیّت رها نشوی مقرّب درگاه حضرت حق نخواهی شد.

چیست معراجِ فلک؟ این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی (۲۳۳)

وسیلهٔ عروج معنوی چیست؟ همین فنا و نیستی است. یعنی فقط بوسیلهٔ نفی انانیّت و رفع خودبینی می‌توان به مراتب عالیهٔ عرفانی رسید. زیرا دین و مذهب عاشقان حقیقی، خاکساری و نفی خودبینی است. [خودبینان و متکبّران به عروج معنوی نتوانند رسید.]

پوستین و چارُق آمد، از نیاز در طریق عشق، محرابِ اَیاز (۲۳۴)

اَیاز (غلام سلطان محمود غزنوی) از روی نیاز در راه عشق، پوستین و چارق را محراب خود کرده بود. [حکایت پوستین و چارق ایاز در دفتر پنجم، بیت (۱۸۵۵) به بعد آمده است. منظور بیت فوق: همانطور که ایاز هر روز صبح قبل از رفتن نزد سلطان محمود، ابتدا به‌پوستین و چارق دوران چوپانی خود می‌نگریست تا گذشته‌اش را فراموش نکند و متکبّر و خودبین نگردد، تو نیز ای انسان هرلحظه در این اندیشه باش که در اصل مشتی خاک و نطفه‌ای عفن بوده‌ای و سرانجام نیز جیفه‌ای بی‌جان خواهی شد. پس اینهمه تکبّر بهرِ چیست؟!]

(۲۳۵) گرچه او خود شاه را محبوب بود ظاهر و باطن لطیف و خوب بود

اگرچه ایاز محبوب سلطان محمود بود، از حیث ظاهر و باطن نیز خوب و زیبا بود.

(۲۳۶) گشته بی‌کبر و ریا و کینه‌یی حُسنِ سلطان را رُخَش آیینه‌یی

ایاز فاقد تکبّر و ریاکاری و کینه بود. و رویش آینهٔ زیبایی سلطان بود.

(۲۳۷) چونکه از هستیِ خود او دور شد منتهایِ کارِ او محمود بُد

چونکه ایاز از خودبینی فاصله گرفت، عاقبت کار او ختم به خیر شد. [«محمود» در اینجا ایهام دارد. اگر مراد سلطان محمود باشد، منظور اینست که سرانجام، ایاز وجود خود را در وجود سلطان فانی کرد و بطور کامل در برابرش روش خاکساری در پیش گرفت. و اگر معنی لفظی آن فرض شود یعنی فرجام ایاز، نیک و ستوده شد. همانطور که در دفتر پنجم آمد، ایاز کنایه از بندهٔ عاشق، و سلطان محمود، کنایه از خداوند است.]

(۲۳۸) زآن قَوی‌تر بود تمکینِ اَیاز که ز خوفِ کِبْر کردی اِحتراز[1]

ثبات و پایداری ایاز قوی‌تر از آن بود که پرهیز او از بیم گرفتار آمدن به تکبّر باشد. [اگر ایاز هر صبح به اتاق خاص خود می‌رفت و چارق و پوستین خود را نظاره می‌کرد بدین خاطر نبود که از گرفتار آمدن به تکبّر می‌هراسید، چه او از دامگاهِ کبر و غرور رهیده بود و جای چنین محکم‌کاری و ترسی نبود. به دلیل آنکه ایاز (انسان کامل) گردنِ کبر را با شمشیر توحید قطع کرده بود.]

(۲۳۹) او مهذَّب گشته بود و آمده[2] کبر را و نفس را گردن زده

ایاز انسانی پاک و واصل بود، و گردن تکبّر و نفس امّاره را قطع کرده بود. [پس تماشای چارق و پوستین به خاطر محو صفت تکبّر نبود، چه او از این صفت پاک و مُعرّیٰ بود.]

---

۱. اِحتراز: خویشتن داری، پرهیز کردن.

۲. آمده: رسیده، واصل.

(۲۴۰) یا پیِ تـعلیم مـی‌کـرد آن حِـیَل   یا بـرایِ حکـمتی دور از وَجَـل[۱]

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا پس ایاز برای چه این کار را می‌کرد؟ جواب: ایاز این کار را یا به جهت تعلیم دیگران مـی‌کـرد، و یـا بی آنکه شخصاً از گرفتار آمدن به غرور و تکبّر بترسد حکـمت و مـصلحت دیگـری در آن کارش نهفته بود. یعنی یا قصدش این بود که با چنین تدبیری، به مردم بیاموزد که تکبّر چیز خوبی نیست، یا حکمت دیگری منظورش بوده است.

(۲۴۱) یا که دیدِ چارقش ز آن شد پسند   کز نسیمِ نیستی، هستی است بند

یا آنکه ایاز تماشای چارق و پوستین را از آنرو پسندیده بود که هستیِ مجازی مانع از رسیدن نسیمِ هستی حقیقی است. یعنی تقیّد به خودبینی، انسان را از رسیدن به مقام معرفت و شهود الهی باز می‌دارد. [مراد از «نیستی» در اینجا هستی حقیقی یا مقام فقر و فنای عارفانه است. و مراد از «هستی» موجودیت کاذب و ظاهری انسان یا خودبینی و تکبّر.]

(۲۴۲) تا گشاید دخمه کآن برنیستی است   تا بیابد آن نسیمِ عیش و زیست

تا شاید بدین وسیله، دخمهٔ جسم (وکُلاً زندان دنیای مادّی) را که بـر هـیچ قـراردارد بگشاید تا نسیم جانبخش و حیات‌انگیز الهی را پیدا کند. یعنی به حیات طیّبه برسد. [مصراع اول مبهم است. منظور از «دخمه» و «نیستی» در این مصراع چیست؟ با مراجعه به کاربرد این لفظ در مثنوی غبار ابهام زدوده می‌شود. «دخمه» در لسان مولانا به جسم و کالبد اطلاق شود. چرا که معنی لفظیِ دخمه نیز این مجال را برای چنین استعاره‌ای می‌دهـد. چـنانکه در بـیت (۱۹۲۸) دفتر اول:

گـــر بگـــویم شَـمّه‌ای ز آن نـغمه‌هـا   جـــانها ســـر بـــر زنـند از دخـمه‌هـا

در بیت (۲۲۲) دفتر سوم نیز فرماید:

حـــزم آن بـاشد کـه گـویی: تُـخمه‌ام   یـــا ســـقیمم، خســـتهٔ ایـــن دخـمه‌ام

«نیستی» در اینجا کنایه از عالم الهی نیست بل به همان معنی معروف است. یعنی نقیضِ وجود. منظور بیت: انسان کامل با نظاره بر وجود مجازی خود و دنیای فانی تقیّد به آن دو را سدّ راه وصال به حق می‌داند از اینرو می‌کوشد که دخمهٔ جهان مادّی و جسمانی را باز کند تا

۱. وَجَل: ترس و بیم. جمع: اَوْجال.

به عالم معنا بپیوندد. چنانکه در بیت (۹۸۲) دفتر اول فرمود:

این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان

انقروی «دخمه» را کنایه از گنجخانهٔ اسرار الهی و «نیستی» را کنایه از عالَم الهی می‌داند. معنی مصراع اول با توجه به این تقدیر، چنین است: تا درِ گنجینهٔ اسرار ربانی را که بر عالَم الوهیّت مبتنی است بگشاید[1]. مرحوم گولپینارلی «دخمه» را بر ظاهر حمل کرده است. او ظاهراً مراد از «دخمه» را اتاق مخصوص ایاز می‌داند که در آن چارق و پوستین خود را آویخته بود[2]. نظر نیکلسون با وجه اول سازگار است[3].]

(۲۴۳) مِلک و مال و اطلسِ این مرحله هست بر جانِ سبک‌رَوْ سِلسِله[4]

دارایی و ثروت و نقش و نگار دنیا برای روح‌های چالاک به منزلهٔ زنجیر است. [«اطلس» به معنی حریر و دیبای منقوش است. در اینجا مناسب معنی نقش و نگار است که از ویژگی‌های دنیاست. و مراد از «این مرحله» دنیای فانی است. «سَبکْ رَوْ» صفت مرکّب فاعلی مرخّم است. و مراد از آن روحی است که از بار تعلّقات دنیوی رهیده است و مراحل سلوک را با چالاکی می‌پیماید. منظور بیت: تعلّقات دنیوی، سالک را از سلوک معنوی باز می‌دارد.]

(۲۴۴) سِلسِلهٔ زرّین بدید و غِرّه گشت ماندْ در سوراخِ‌چاهی جان زدشت

دنیاطلبان وقتی زنجیر طلایی دنیا را دیدند مفتون آن شدند و در نتیجه روح آنان در سوراخ چاه دنیا و نفسانیّات ماند و از وسعتِ دشت و صحرای حقیقت محروم گشت. [مراد از «سوراخ چاه»، دنیای مادّی، و مراد از «دشت» عرصهٔ بیکران حقیقت است.]

(۲۴۵) صورتش جنّت، به معنی دوزخی افعیی پُرزهر و نقشش گُلرخی

دنیا ظاهراً مانند بهشت، باصفا و پُررونق است. ولی از حیث باطن مانند جهنّم است. دنیاهمچون ماری زهرآگین و پُر نقش و نگار و زیباست. [چنانکه امام علی(ع) فرماید: **مَثَلُ الدُّنیا کَمَثَلِ الْحَیَّةِ لَیِّنٌ مَسُّها وَ السَّمُّ النّاقِعُ فی جَوْفِها. یَهْوی اِلَیْهَا الْغُرُّ الْجاهِلُ وَ**

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۹۶.

۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص۵۳.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۱۱.

۴. سِلْسِله: زنجیر. جمع:سَلاسِل.

یَحْذَرُها ذُوااللُّبِّ الْعاقِل[1] «دنیا مار را مانَد که سودنش نرم، و در اندرونش زهری کشنده است. فریب خوردهٔ نادان بدان گراید و خردمند فرزانه از آن حذر کند.» پس ای سالک از نگارین مارِ دنیا برحذر باش.]

گرچه مؤمن را سَقَر[2] نَدْهد ضرر　　　لیک هم بهتر بود زآنجا گذر (۲۴۶)

گرچه دوزخ یعنی دنیا به مؤمن زیان نمی‌رساند، ولی بهتر است مؤمن از آنجا بگذرد و برود. [رجوع شود به شرح بیت (۱۲۴۹) دفتر دوم.]

گرچه دوزخ دور دارد زو نَکال[3]　　　لیک جنّت بِهْ وَرا فی کُلِّ حال (۲۴۷)

اگرچه جهنّم عذاب خود را از مؤمن دور می‌دارد، ولی به هر تقدیر بهشت برای او بهتر است. [این بیت تأکید موضوع قبلی است.]

اَلْحَذَر[4] ای ناقصان زین گُلرخی　　　که به گاهِ صحبت آمد دوزخی (۲۴۸)

ای آدمیانِ ناپخته و ناکامل از این زیبارو که به هنگام معاشرت همچون دوزخ است پرهیز کنید.

---

۱. نهج البلاغه (فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۱۱۵.

۲. سَقَر: ر.ک. شرح بیت (۲۹۸۶) دفتر سوم.

۳. نَکال: کیفر، عقوبت.

۴. اَلْحَذَر: هان، بپرهیز. در عربی با اِعراب منصوب می‌آید که عاملش محذوف است. و معمولاً مکرر آید. اَلْحذَرَ اَلْحَذَرَ.

حکایت غلام هندو که به خداوندزادهٔ خود پنهان هوا آورده بود، چون دختر راَ با مهتر زاده‌یی عقد کردند، غلام خبر یافت، رنجور شد و می‌گداخت، و هیچ طبیبِ علّتِ او را در نمی‌یافت، و او را زَهرهٔ گفتن نه

خلاصهٔ داستان

در قدیم به محتشمان و ثروتمندان **خواجه** می‌گفتند. یکی از این خواجگان، غلامی سیاه داشت که بدو علم و فضل نیز آموخته بود. خواجه دختری بغایت زیبا داشت. همینکه دختر به سنّ بلوغ رسید از طرف خانواده‌های اشراف خواستگارانی برای او پیدا شدند، امّا خواجه از قبول آنان امتناع می‌کرد، زیرا معتقد بود که ثروت نمی‌پاید و سعادت نمی‌زاید. تا اینکه جوانی اصیل و پرهیزگار و در عین حال فقیر و تنگدست به خواستگاری دختر خواجه رفت و خواجه او را پذیرفت و طی مراسمی دختر را به عقد او در آورد. از آنجا که غلام، عاشق دختر خواجه شده بود همینکه از موضوع باخبر شد دنیا در نظرش تیره و تار گشت و به دنبال آن به بیماری سختی دچار آمد به طوریکه روز به روز همچون شمع می‌گداخت. حتی حاذق‌ترین طبیبان نیز نتوانستند او را مداوا کنند. تا اینکه خواجه به همسرش گفت: ما که سبب پریشانی او را نشناختیم. بهتر است نزد غلام بروی و با لطف و نرمی مادرانه از احوال او بپرسی. شاید بدین وسیله بر راز درون او واقف شویم. زن نزد غلام رفت و طبق دستور خواجه با شفقتی مادروار او را نوازش کرد و به نرمی و گرمی سخن گفت و آنقدر خوب از عهدهٔ نقشش برآمد که غلام به سخن آمد. اما سخنی بر زبان راند که شعله برجان زن زد و دود از کلّه‌اش برآورد. غلام گفت: توقّع نداشتم که با وجود من، دخترتان را به بیگانه‌ای دهید! زن با

شنیدن این حرف می‌خواست غلام را شرحه شرحه کند اما باز خویشتن‌داری کرد و چیزی نگفت، لیکن بیدرنگ نزد خواجه شتافت و ماجرا را با او درمیان نهاد. خواجه هم سخت غضبناک شد و گفت بلایی بر سرش بیاورم که افسانه شود. او نقشه‌ای شیطانی کشید و به همسرش گفت: با همان حالت قبلی نزد غلام می‌روی و می‌گویی چه خوب، پس تو دختر ما را می‌خواهی؟! چرا زودتر نگفتی؟! اگر ما می‌دانستیم که خواستگاری مانند تو داریم، دیگر او را به بیگانه نمی‌دادیم! غلام با شنیدن این حرف‌ها سخت شادمان شد و از شدّت هیجان دائماً بالا و پایین می‌پرید. رنجوری او نیز روز به روز برطرف می‌شد تا اینکه پس از کوته‌زمانی کاملاً قبراق و سرحال شد.

خواجه برای اجرای نقشهٔ شیطانی خود جشنی ساختگی برپا کرد و تعدادی از دوستان و خویشان خود را نیز دعوت کرد.

جشن برپا شد و مطربان به خواندن و نواختن پرداختند و حضّار و مدعوّین دست زنان و پایکوبان و هلهله کنان مجلس را گرم کردند. خواجهٔ مکّار در اثنای جشن، مردی قوی هیکل را که صورتی زنانه داشت مانند دخترش آرایش کرد و لباس عروسی بر او پوشید و او را بر هیأت عروسان درآورد و در لحظه‌ای که داماد می‌خواست راهی حجلهٔ زفاف شود آن مردک را به جای عروسِ واقعی به حجله فرستاد. غلامِ تازه داماد نیز با شادی و سرمستی تمام قدم به حجله نهاد و خواجه، بلافاصله شمع و چراغ حجله را خاموش کرد تا عروس و داماد با هم خلوت کنند! همینکه غلام خواست با ظرافت و نرمی روبند عروس را بگشاید آن نره‌خرِ از خدا بی‌خبر مچ غلام را محکم چسبید و در طرفةالعینی بغلش کرد و برتخت واژگونش ساخت. غلام از وحشت نعره می‌زد. امّا به گوش کسی نمی‌رسید، چون در بیرون از حجله مطربان و مهمانان هنگامه‌ای به پا کرده بودند. خلاصهٔ کلام آن مردک بی‌حیا تا صبح داماد بخت برگشته را مورد تجاوز قرار داد و خرد و خمیرش کرد. بامداد که فرا رسید طبق رسوم دیرین با تشریفاتی خاص جناب داماد را به حمام فرستادند. و در این فاصله خواجهٔ مکّار دخترش را با آرایشی تمام به جای آن نره خر نشاند و چون غلام از حمّام به حجله پا نهاد به زیبایی و لطافت دختر خیره شد و پیش خود گفت مگر امکان دارد از موجودی اینچنین لطیف آن کارهای وقیح سرزند؟! واقعاً چیزی نمانده بود که از حیرت دیوانه شود. بالاخره با نفرتی عجیب به عروس گفت: خاک بر سرت!! خدا کسی را همسر تو نکند. آن از وضعِ شبانه‌ات، و این از وضع روزانه‌ات!

* * *

این حکایت در مأخذی دیده نیامد. شاید از حکایات عامیانه آن دوران باشد، و یا ممکن است پرداختهٔ ذهن مولانا باشد. الله اعلم. به هر حال این حکایت در نقد دنیاپرستی و ظاهرگرایی است، زیرا مولانا در ابیات پیشین فرمود که ثروت و مُکنت دنیوی زنجیر زرّینی است که بال و پر روح را می‌بندد و از پرواز باز می‌دارد. زنجیر، زنجیر است چه زرّین و چه آهنین،هر دو اسارت‌آور است. چنانکه برای پرنده فرقی ندارد که در قفس طلایی حبس شود یا در قفس آهنین. مولانا می‌گوید دنیا به ظاهر زیبا و دلرباست، اما وقتی با او درآمیزی او را دوزخی قهار خواهی یافت. پس ظاهربینی و دنیازدگی را رها کن.

دختر خواجه و زیبایی او کنایه از جذّابیت‌های ظاهری دنیا و شیرینی جاه و مقام است، و آن مردک قوی هیکلِ بدکار نشان دهندهٔ باطن دنیا و فرجام تلخ جاه‌طلبی.

* * *

خواجه‌یی را بود هندو بنده‌یی   پروریده، کرده او را زنده‌یی (۲۴۹)

خواجه‌ای، غلامی هندی داشت که او را تربیت کرده بود و بدو زندگی داده بود. یعنی با علم و هنری که بدو آموخته بود به زندگیش جلوه و جلالی داده بود.

علم و آدابش تمام آموخته   در دلش شمعِ هنر افروخته (۲۵۰)

علم و آداب را تماماً به آن غلام آموخته بود و شمع فضل و هنر را در دلش روشن کرده بود.

پروریدش از طفولیّت به ناز   در کنارِ لطف، آن اِکرامْ ساز[۱] (۲۵۱)

آن خواجهٔ صاحب کرم، غلام را از کودکی در آغوش لطف و احسان پرورش داده بود.

بود هم این‌خواجه را خوش‌دختری   سیم‌اندامی، گَشی[۲]، خوش‌گوهری (۲۵۲)

خواجه، دختری سیمین تن و زیبا و نیک سرشت داشت.

---

۱. اِکرامْ‌ساز: بخشنده، سخاوتمند.

۲. گَشْ: خوب، خوش، زیبا.

(۲۵۳) چون مُراهِق[1] گشت دختر، طالبان بــذل مــی‌کـردند کـابینِ گِـران

چون دختر به سنّ بلوغ رسید، خواستگاران برای ازدواج با او مَـهریّه‌هـای سـنگینی پیشنهاد می‌کردند.

(۲۵۴) می‌رسیدش از سویِ هر مـهتری بهرِ دختر دَم به دَم خوازه‌گـری[2]

پی درپی از طرف یکی از اشراف برای آن دختر خواستگاری پیدا می‌شد.

(۲۵۵) گفت خواجه: مال را نَـبْوَد ثـبات روز آید شب رود انـدر جِـهات

وقتی خواجه دید که برای دخترش اینهمه خواستگار از طبقهٔ اشراف می‌آید، گفت: مال دنیا پایدار نمی‌ماند. زیرا مال دنیا روز می‌آید و شب به اطراف پراکنده می‌شود. یعنی ثروت زمانی می‌آید و زمانی از کف می‌رود [شارحـی فـاعل «آیـد» را «روز»، و فـاعل «رَوَد» را «شب» پنداشته است. در حالی که فاعل «آید» و «رود» مال است. در غیر اینصورت مصراع دوم بی‌ربط است.]

(۲۵۶) حُسنِ صورت هم نـدارد اعـتبار که شود رخ زرد از یک زخمِ خار

زیبایی ظاهری نیز قابل اعتماد نیست، زیرا بر اثر آسیب یک خار زرد و پژمرده شود.

(۲۵۷) ســهل بـاشد نـیز مـهترزادگـی که بُوَد غِـرّه بـه مـال و بـارگی

و تازه اشراف‌زاده بودن هم امر مهمّی نیست، زیرا اینگونه اشخاص (معمولاً) مفتون مال و جاه و جلال ظاهری‌اند [«بارگی» لفظاً به معنی اسب است، ولی در اینجا مراد جاه و جلال ظاهری‌است. پس اشراف‌زادگی هم‌اعتبارندارد، چون ممکن‌است‌هر لحظه‌مال و جاه‌ازدست‌برود.]

(۲۵۸) ای بسا مهتربچه کز شور و شـر شد زفعلِ زشتِ خود نـنگِ پـدر

چه بسا ممکن است که اشراف زاده به سبب فتنه و شرارتی که می‌انگـیزد بـا اعـمال زشت خود سبب سرشکستگی و بدنامی پدرش شود.

---

۱. مُراهِق: بالغ.
۲. خوازه‌گر: خواستگار.

پُرهنر را نیز اگر باشد نفیس　　　کم پَرَست و، عبرتی گیر از بِلیس (۲۵۹)

حتی شخص صاحب فضل و هنر را اگرچه ارزشمند است، ولی نباید زیاد ستایش کنی. از ابلیس عبرت بگیر. [نباید به صرف داشتن علم و فضل، خود را کامل بدانی، چه علم بدون تقوی مخرّب است.]

علمْ بودَش، چون نبودش عشقِ دین　　　او ندید از آدم اِلّا نقشِ طین (۲۶۰)

زیرا ابلیس، علم داشت، ولی عشق دین نداشت، از اینرو ابلیس از آدم فقط صورتی گِلین مشاهده کرد. یعنی خیال کرد که آدم همین جسم است ولاغیر. [رجوع شود به شرح بیت (۳۲۱۶) دفتر اول.]

گرچه دانی دقّتِ علم ای امین　　　ز آنْت نگْشاید دو دیدهٔ غیبْ بین (۲۶۱)

ای درستکار اگرچه دقایق علم را می دانی، ولی از علم هرگز دو چشمِ غیبْبینِ تو باز نخواهد شد. یعنی با داشتن علوم رسمی و محفوظاتی چند نمی توانی به مرتبهٔ عارفان روشنْبین برسی، مگر آنکه سالکِ صادق شوی.

او نبیند غیر دستاری و ریش　　　از مُعَرِّف پُرسد از بیش و کمی ش (۲۶۲)

چنین کسی که دلش را به علوم ظاهری خوش کرده ظاهربین می شود، از اینرو چیزی جز ریش و عمامه نمی بیند. یعنی عالم بودن را در نشانه های ظاهری محدود می کند، بزرگی و کوچکی شأن اشخاص را از معرّف سؤال می کند [مولانا عالمان ظاهری را به شاهان و بزرگان تشبیه می کند. رسم اینست که وقتی یکی از اینان مجلسی عمومی برپا می دارد شخصی با عنوان **مُعرِّف** که همهٔ مدعوّین را می شناسد کنار آن شخص بزرگ می ایستد و هویت و موقعیّت هر تازه وارد را آهسته زیرگوش او نجوامی کند. و او مطابق با شأن هرمهمان خوشامدگویی می کند. منظور بیت: عالم ظاهری با حقیقت آشنایی ندارد، بلکه دل خود را به بازی با الفاظ خوش کرده است.]

عارفا تو از مُعَرِّف فارغی　　　خود همی بینی، که نورِ بازغی[1] (۲۶۳)

ای عارف تو از معرّف آسوده خاطری، یعنی عارف به بازی باالفاظ و اصطلاح تراشی نیازی

---

۱. بازِغ: تابان، رخشان.

ندارد،زیرا او حقیقت را شهود کرده‌است. ای‌عارف توخود، حقیقت را می‌بینی و نوری تابنده‌ای.

(۲۶۴) کار، تقوی دارد و دین و صـلاح   که از او باشد به دو عالَم فـلاح

اصل کار، تقوی و دینداری و صلاحیت اخلاقی است که رستگاری در هر دو جهان با آنها حاصل شود.

(۲۶۵) کـرد یک دامـادِ صـالح اخـتیار   که بُد او فخرِ همه خَیل[1] و تَبار[2]

اما ادامهٔ حکایت: خواجه برای دختر خود دامادی صالح و نیک سرشت انتخاب کرد که مایهٔ سرافرازی همهٔ ایل و تبار خویش بود.

(۲۶۶) پس زنان گفتند: او را مال نیست   مهتری و حُسن و استقلال نیست

زنان گفتند این دامادی که خواجه پیدا کرده مال و منالی ندارد. و به علاوه نه حُسن و جمالی دارد و نه ریاستی و نه استقلالی. [احتمالاً مـراد از «اسـتقلال» اسـتقلال مـالی است. اللهاعلم. به هر تقدیر دامادی مفلس بود، منتهی اهل تقوی و صلاح.]

(۲۶۷) گفت: آنها تـابعِ زُهـدند و دیـن   بی‌زر،اوگنجی است برروی‌زمین

خواجه در جواب اعتراض زنان گفت: اینگونه افراد اهل پارسایی و دینداری هسـتند. این دامادِ مفلس بی‌هیچ زر و سیمی، گنجینه‌ای است بر روی زمین. یعنی گـنجینهٔ او مـادی نیست بلکه معنوی و اخروی است.

(۲۶۸) چون به‌جِدّ تزویجِ دخترگشت‌فاش   دستْ پیمان[3] و نشانی[4] و قماش[5]

چون که موضوع ازدواج دختر خواجه با آن داماد بطور جدّی همه جا فاش شـد، و

---

۱. خَیْل: قبیله، طایفه.
۲. تَبار: اصل، نژاد.
۳. دستْ پیمان: مَهریّه، شیربها.
۴. نشانی: زیوری نظیر حلقه و انگشتری و سینه‌ریز که داماد به هنگام عروسی به عروس می‌دهد که یادگار عروسی باشد.
۵.قُماش: اسباب‌واثاثیهٔ‌منزل،دراینجا شایدمرادازآن پارچه ولباسی‌است‌که‌برای‌عروس‌و دامادتهیه‌می‌شود.

مقدار مهریّه مشخص گردید و حلقهٔ عروسی و البسهٔ مربوط بدان معلوم شد. خلاصهٔ کلام وقتی همه فهمیدند که دختر خواجه با آن مفلسِ پرهیزگار نامزد شده است. [این بیت کـلاً شـرط است، و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

پس غلامِ خُرد کاندر خـانه بـود　　　گشت بیمار و ضعیف و زار زود (۲۶۹)

غلام کوچکی که در خانه بود فوراً بیمار و ناتوان و رنجور شد.

همچو بیمارِ دِقی[1] او می‌گداخت　　　عـلّتِ او را طـبیبی کـم شـناخت (۲۷۰)

غلام مانند کسی که دچار بیماری دِق شده روز به روز آب می‌شـد و هـیچ طـبیبی نتوانست نوع بیماری او را بشناسد. [چنانکه در حکایت **پادشاه و کـنیزک** (دفـتر اول) نـیز اطبای جسمانی نتوانستند سبب رنجور شدن کنیزک را بدانند. زیرا:

عـلّت عـاشق ز عـلّت‌هـا جـداست　　　عشـق اصـطرلاب اسـرار خـداست]

عقل می‌گفتی که‌رنجَش ازدل‌است　　　داروِیِ تن در غمِ دل باطل است (۲۷۱)

عقل سلیم حکم می‌کرد که بیماری غلام از دل است. یعنی منشأ این بیماری و لاغری جسمانی نیست بلکه رنج او ناشی از عشق است. و داروهای جسمانی در درمانِ رنج و غم دل هیچ اثری ندارد.

آن غلامک دَم نزد از حالِ خویش　　　کز چه می آید بر او در سینه نیش (۲۷۲)

آن غلام کوچک هیچ سخنی از حال زار خود نمی‌گفت. و به هیچکس نمی‌گفت کـه چه چیزی سبب جریحه‌دار شدن قلب او شده است. [شاید «ک» در اینجا برای تحبیب باشد. یعنی آن طفلکی رنج می‌کشید و دم نمی‌زد.]

گفت خاتون را شبی شوهر که تو　　　باز پُـرسَش در خَـلا از حـالِ او (۲۷۳)

شبی خواجه به بانوی خود گفت: در خلوت و بطور خصوصی از حال غلام سؤال کن و سبب رنجوری او را جویا شو.

---

۱. دِق: ر.ک. شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوم.

(۲۷۴) تو بـه جـایِ مـادری او را، بُـوَد که غمِ خود پیشِ تـو پـیدا کـند
زیرا هرچه باشد تو برای او به منزلهٔ مادری، شاید سبب اندوه خود را با تـو درمـیان بگذارد.

(۲۷۵) چونکه‌خاتون‌کرددرگوش‌این‌کلام روزِ دیگـر رفت نـزدیکِ غـلام
چونکه بانوی خانه این سخن را از خواجه شنید فردای همان روز نزد غلام رفت.

(۲۷۶) پس سرش‌را شانه‌می‌کردآن‌سَتی[1] با دو صد مهر و دَلال[2] و آشـتی
آن بانو با صدگونه مهر و ناز و نوازش سرِ غلام را شانه می‌کرد.

(۲۷۷) آنـــچنانکه مـــادرانِ مـــهربان نرم کردش، تـا در آمـد در بـیان
همانطور که مادران مهربان با بچه‌های خود رفتار می‌کنند. بانو بالاخره غلام را نـرم کرد و سرِ حرف آورد.

(۲۷۸) که مرا اومـید از تـو ایـن نـبود که دهی دختر بـه بـیگانهٔ عـنود
غلام راز بیماری‌اش را اینگونه بیان کرد: از تو توقّع نداشتم که دخترت را به بیگانه‌ای لجوج و ستیزه‌گر بدهی.

(۲۷۹) خواجه‌زادهٔ ما و ما خسـته جگـر حیف نبود کـو رَوَد جـایِ دگـر؟
آیا این حیف نیست که او دختر ارباب ما باشد و ما غم او را بخوریم، ولی او جای دگر برود؟

(۲۸۰) خواست‌آن‌خاتون،زخشمی‌کآمدش کـــه زنـد وزبـام زیـر انـدازدش
بانو وقتی سخنان غلام را شنید از شدّت عصبانیت خواست او را بزند و از بامِ خانه به پایین پرتش کند.

---

۱. سَتی: بانو.
۲. دَلال: ناز و کرشمه.

کو که باشد هندویِ مـادرغَری[1]		که طمع دارد به خواجه دختری؟ (۲۸۱)

و با خود گفت: این غلام هندیِ «مادرْ فلان» کیست که چشم طمع به دختر ارباب خود دوخته است؟

گفت:صبر اَوْلیٰ‌بود،خود را گرفت		گفت با خواجه که بشنو این‌شگفت (۲۸۲)

ولی دوباره به خود گفت: صبر در اینجا سزاوارتر است. پس خویشتن‌داری کرد و به خواجه گفت: این ماجرای شگفت‌انگیز را گوش کن.

این چنین گَـرّائکـی[2] خـاین بـود		ما گُمان برده که هست او مُعْتَمَد (۲۸۳)

چنین غلام حقیری خیانتکار است. و ما تا حالا خیال می‌کردیم که او شخص مورد اعتمادی است.

صبر فرمودنِ خواجه مادر دختر را که غلام را زجر مکن، من او را بی‌زجر از این طمع بازآورم که نه سیخ سوزد و نه کبابِ خام ماند

گفت خواجه: صبر کن با او بگـو		که ازو بُبْریم و بِدْهیمَش بـه تـو (۲۸۴)

خواجه به بانو گفت: صبر کن و حیله‌گرانه به او بگو که دختر را از داماد فعلی جدا می‌کنیم و به تو می‌دهیم.

تا مگر این از دلش بـیرون کـنم		تو تماشا کن که دفعش چون کنم (۲۸۵)

تا شاید بدین وسیله این خیال را از سرش بیرون کنم. تو ای بانو ببین که من چگونه توجه او به دخترمان را دفع می‌کنم.

تودلش خوش‌کن، بگو:می‌دان درست		که حقیقت دخترِما جفتِ تـوست (۲۸۶)

تو ای بانو دل غلام را خوش کن و به او اطمینان بده که دختر ما همسر تو خواهد شد.

---

۱. غَر: فاحشه، قحبه. «مادرْ غَر» نوعی فحش است.

۲. گَرّائک: غلامک، بندهٔ کوچک. گَرّا (= بنده و غلام) + کاف تصغیر. همزهٔ «گَرّاء»، همزهٔ اضافه است و جزو ساختمان اصلی آن نیست.

(۲۸۷) ما ندانستیم ای خوشْ مشتری چونکه دانستیم، تو اَوْلیٰ‌تری

ای خواستگار محبوب، ما تاکنون نمی‌دانستیم که تو نسبت به دختر ما علاقمندی. حال که این مطلب را دانستیم از نظر ما تو شایسته‌ترین خواستگارانی.

(۲۸۸) آتشِ ما هم درین کانونِ ما لیلی آنِ ما و تو مجنون ما

آتشِ ما در آتشدانِ ماست. یعنی عاشق دختر ما به کانونِ خانوادهٔ ما تعلّق دارد. لیلی متعلّق به ماست و تو نیز مجنونِ ما هستی. [پس میان ما و تو هیچ گونه مباینتی نیست.]

(۲۸۹) تا خیال و فکرِ خوش بر وی زند فکرِ شیرین مَرد را فَربِه کند

تا با این تدبیر خیالات خوشی به او روی آورد، چرا که خیالات شیرین و افکار خوش، آدمی را سرحال کند.

(۲۹۰) جانور فَربِه شود، لیک از علف آدمی فَربِه ز عِزّست و شرف

همانطور که حیوان از علف، چاق و چلّه می‌شود، انسان نیز از عزّت و شرف، فربه و بالنده گردد.

(۲۹۱) آدمی فَربِه شود، از راهِ گوش جانور فَربِه شود از حلق و نوش

انسان از راه گوش، چاق و چلّه شود، و حیوان از طریق خوردن و نوشیدن. [«گوش» در اینجا کنایه از مسائل روحی و روانی است. توضیح مصراع اول به دو وجه ظاهر و باطن قابل بیان است. وجه ظاهر: این مطلب از مسلّمات است که وقتی آدمی سخنانی مثبت و خوشایند بشنود و براثر آن سخنان، فکر و خیال آسوده و نشاط‌انگیزی پیدا کند با کمترین طعام نیز سرحال و بانشاط می‌گردد. و برعکس اگر شخصی به چنبر افکار و خیالات اضطراب آور و پریشان کننده‌ای گرفتار آید چنانچه مقوّی‌ترین غذاها را بخورد باز تنی رنجور و روحی کسل خواهد داشت. عرفای عظام غالباً به طعام ساده بسنده می‌کردند، چرا که نیروی نشاط و سلامتی جسمانی خود را از طریق عروج روحانی و آرامش درونی به دست می‌آوردند. «قوّتِ جبریل از مطبخ نبود».

اما وجه باطنی مصراع اول: چون جوهر آدمی اندیشه است و مابقیِ او گوشت و پوستی بیش نیست، تکامل حقیقی او نیز از طریق مسائل فکری و روحی و استماع اقوال بزرگان و

اعتقاد و عمل به آن‌ها حاصل می‌شود. مراد از «فربه شدن» در مصراع اول، کمال روحی و اخلاقی است، و در مصراع دوم، ضخامت جسم. پس ای طالب حقیقت ضخامت جسم و پروار بدن را برای حیوان و حیوان‌سیرت بگذار و خود به کمال روحی روی کن.]

گفت آن خاتون: ازین ننگِ‌مَهین[1] خود دهانم کَی بجنبد اندرین؟ (۲۹۲)

بانو به خواجه گفت: از ننگ و عار این شخص زبون چگونه ممکن است دهانم برای اظهار این سخنان حرکت کند؟ [«ننگِ مَهین» جایز است اضافهٔ وصفی نیز محسوب گردد. در اینصورت یعنی «ننگِ‌زبون» که مراد از آن شدّت ننگ است. اگر «مُهین» هم خوانده شود خالی از وجه نیست، چه **مُهین** (اسم فاعل از مصدر اِهانَة)، و از ریشهٔ «ه و ن» به معنی خوار کننده است[2]. لیکن در نسخه های معتبر «مَهین» ضبط شده است.]

این‌چنین ژاژی چه خایم[3] بهرِ او؟ گو بمیر آن خاینِ ابلیس‌خُو (۲۹۳)

این سخنان بیهوده را چگونه به او بگویم؟ بگذار آن خیانتکارِ شیطان صفت بمیرد.

گفت‌خواجه: نی، مترس و دَم دهش[4] تا رود علّت ازو زین لطفِ خَوش (۲۹۴)

خواجه گفت: نترس. آن غلام را با سخنان دروغین دلگرم و مفتون کن. تا با این محبتِ دلنشین بیماری‌اش بهبود یابد. [این ابیات ناظر بر «روانْ درمانی» است.]

دفعِ او را دلبرا بر من نویس هِل[5] که صحّت‌یابد آن باریکْ‌ریس[6] (۲۹۵)

عزیز من حلّ مشکلِ او را به من واگذار کن. بگذار که آن غلام لاغر سلامتی خود را بازیابد.

---

۱. مَهین: صفت مشبهه از مَهَنَ یَمْهُنُ مَهانَةً. (= ضعف، حقارت و بی‌مقداری) به معنی ضعیف و خوار، آدم کم عقل و کودن. جمع: مُهَناء. اما شارحی از متأخران(استعلامی) مَهین را اسم مفعول از مصدر **هَوْن** پنداشته که سهوی مسلّم و مضاعف است.

۲. در شرح اسرار، صفحهٔ ۴۱۷ به صورت فوق ضبط شده است.

۳. ژاژ خاییدن: سخنان بیهوده زدن.

۴. دَم دادن: فریفتن، فریب دادن.

۵. هِلْ: ترک کن، فروگذار. فعل امر از مصدر **هِلیدن**.

۶. باریکْ ریس: هم به معنی دقیق و باریک‌بین است، و هم به معنی لاغر. اینجا معنی اخیر مراد است.

(۲۹۶) چون بگفت آن خسته را خاتون چنین   مـی‌نگجید از تَـبَخْتُر[1] بـر زمین

همینکه بانو به غلامِ بیمار آن وعدهٔ دلنشین را داد غلام از شدّت شادمانیِ غرورآمیز روی زمین بند نمی‌آمد. یعنی از شدّت شادی پایین و بالا می‌پرید.

(۲۹۷) زَفت گشت و فَربِه و سرخ و شِگُفت   چون گلِ‌سرخ و، هزاران‌شُکر گفت

غلام، چاق و سرخ شد و مانند گُل سرخ از هم شکفت و هزاران مرتبه شکر و سپاس گفت.

(۲۹۸) گَه‌گهی می‌گفت: ای خاتونِ مـن   که مبادا باشد این دسـتان و فـن

اما گاه‌گاهی نیز شک می‌کرد و می‌گفت: ای بانوی من مبادا این وعده‌ای که به مـن دادی همه‌اش نیرنگ و ترفند باشد!

(۲۹۹) خواجه جمعیّت بکـرد و دعـوتی   که: همی سازم فَـرَج را وصـلتی

خواجه ضیافتی برپا کرد و گروهی را به خانه‌اش دعوت کرد و گفت که می‌خـواهـم فَرَج را داماد خود کنم. [«فرج» نام آن غلامِ بخت برگشته بود. البته میهمانان و مدعوّین نیز در جریان کار خواجه قرار داشتند. بنابر این مجلس عروسی، ساختگی و دروغین بود.]

(۳۰۰) تا جماعت عِشوه می‌دادند[2] و گال[3]   کِای فَرَج بادت مـبارک اتّـصال

حتی مهمانان و مدعوّین نیز غلام را خام می‌کردند و بطور تصنّعی می‌گفتند: آقا فرج عروسیت مبارک!

(۳۰۱) تا یقین تر شد فـرج را آن سَـخُن   علّت از وی رفت، کُلّ از بیخ و بُن

تا اینکه فرج یقین کرد که وعدهٔ بانو به او کاملاً صحّت داشته است. از اینرو بیماری او بطور کلّی ریشه‌کن شد.

---

۱. تَبَخْتُر: به خود بالیدن، سرمستی.

۲. عِشوه دادن: فریب دادن.

۳. گال: فریب. «گال دادن» یعنی کسی را بازی دادن، فریب دادن.

بعد از آن اندر شبِ گِردَک[1] به فن　　اَمْـرَدی را بست حَـنّا هـمچو زن　(۳۰۲)

سپس خواجـه در شب زفـاف بـا تـدبیری خـاص، مـرد بـی‌ریشـی را مـانند زنـان حنا بست.

پُرنگارش کرد ساعد چون عروس　　پس نمودش،ماکیان،دادش خروس　(۳۰۳)

خواجه دست آن مرد را مانند عروس تا ساعد حنا بست. مرغ را به غلام نشان داد ولی خروس تحویلش داد. [«نِگار» نقوشی بوده که در قدیم بـا حـنا بـر دست و پـای عـروسان می‌کشیدند. و به چنین دست و پایی «نگاربسته» می‌گفتند. این رسم امروزه نیز در گـوشه و کنار دیده می‌شود.]

مِـقنعه و حُـلّهٔ عـروسانِ نکـو　　کِـنگِ اَمْـرَد[2]را بـپوشانید او　(۳۰۴)

خواجه، آن مردکِ گُنده را با روسری و لباس عروس پوشانید.

شمع را هنگام خلوت زود کُشت　　ماند هندو با چنان کِـنگِ درشت　(۳۰۵)

وقـتی کـه غـلام و آن مـردِ عـظیم‌الجـثّه خـلوت کـردند خـواجـه آمـد و شـمع را خاموش کرد.

هندُوَک فریاد مـی‌کـرد و فـغان　　از برون نشنید کس از دف‌زنـان　(۳۰۶)

آن مردکِ بی‌شرم به غلام چسبید و چون غلام متوجه شد که چه بلایی بر سرش آمده داد و فریاد کرد، ولی بیرون از حجله چنان دف می‌زدند که صدای غلام در بانگ دف‌هـا و هیاهوی مهمانان گُم شده بود.

ضربِ دفّ و کفّ و نعرهٔمرد و زن　　کـرد پـنهان نـعرهٔ آن نـعره‌زن　(۳۰۷)

صدای دف و دست زدن و هیاهوی زن و مرد. نعره‌های آن غلام را پوشیده می‌داشت و نمی‌گذاشت به گوش کسی برسد.

---

۱. گِردَک: حَجلهٔ عروسی.

۲. کِنگِ اَمْرَد: صفت و موصوف مقلوب است. در اصل بوده است اَمْرَدِ کِنگ. یعنی نامردِ ستبر و عظیم‌الجثه.

(۳۰۸) تا به‌روز آن هندُوَک را می‌فشارْد   چون‌بُوَد در پیشِ سگ انبانِ آرد؟

آن مردکِ بی حیا از شب تا صبح، غلام بیچاره را مورد سوءاستفاده قرار داد. کیسهٔ آرد در پیش سگ چه حالی پیدا می‌کند؟ مسلّماً پاره پاره می‌شود. غلام نیز چنین حالی داشت.

(۳۰۹) روز آوردند طاس و بوغِ زفت[۱]   رسمِ دامادان، فرج حمام رفت

روز که شد طاس و بقچهٔ بزرگ آوردند. و فَرَج (غلام) مانند دامادها به حمام رفت.

(۳۱۰) رفت در حمّام او رنجورْجان   کون دریده همچو دلقِ تونیان

غلام با حالی رنجور و پریشان به حمّام رفت، در حالی که نشیمنگاهش مانند لباس کارگرانِ آتشخانهٔ حمّام پاره پاره شده بود.

(۳۱۱) آمد از حمّام در گِردَک فسوس   پیشِ او بنشست‌دخترچون عروس

غلام از حمّام به آن حجلهٔ قلابی رفت و دختر خواجه مانند عروس در کنارش نشست. [«فسوس» مخفّف، «افسوس» به معنی ریشخند و شوخی و استهزاء است. اگر آنرا صفتِ «گردک» فرض کنیم، مراد اینست که آن حجله، حجلهٔ حقیقی نبود بل دروغین و مسخره بود. و اگر «فسوس» را قیدِ فعلِ «آمد» محسوب داریم منظور اینست که دختر خواجه برای تمسخر غلام آمد داخل حجله نشست. خواجهٔ حیله‌گر در غیاب غلام، آن مردک را بیرون برد و دخترش را وارد حجله کرد. ولی برای محکم کاری مادر دختر را نیز آنجا نشاند تا مبادا غلام دسته گُلی به آب دهد!]

(۳۱۲) مادرش آنجا نشسته پاسبان   که نباید کو کند روز امتحان

مادرِ دختر نیز آنجا نشسته بود که مبادا غلام، روز او را امتحان کند. یعنی مادرِ عروس مراقب بود که مبادا غلام با دختر درآمیزد.

(۳۱۳) ساعتی در وی نظر کرد از عِناد   آنگهان با هر دو دستش دَه بداد

غلام لحظه‌ای با نگاهِ تند به عروس خیره شد و سپس با دو دست به او اشاره کرد که

---

۱. بُوغِ زَفْت: بقچهٔ بزرگ، فوطه و لُنگ حمّام (ر.ک. مرآة المثنوی، ص ۱۰۳۰).

خاک بر سرت. [«دَه دادن» مصدر مرکّب است. مراد از «دَه» ده انگشت دو دست است. پس «دَه دادن» یعنی انگشتان دو دست را به قصد اظهار نفرت از هم گشودن و به سوی کسی فرود آوردن. این کار را غالباً خانم ها انجام می‌دهند. و این در وقتی است که می خواهند نفرت و انزجار خود را به طرف مقابل اظهار کنند. گویی که با این اشاره به او می‌گویند: خاک بر سرت.]

گفت: کس را خود مبادا اِتّصال با چو تو ناخوش عروسِ بَدفِعال (۳۱۴)

سپس گفت: الهی که کسی با عروسی ناپسند و بدکردار مانند تو وصلت نکند.

روز رُویت رویِ خاتونانِ‌تر کیر زشتت، شب بتر از کیرِ خر (۳۱۵)

روز چهرهٔ تو مانند بانوان تر و تازه است. شب آلتِ زشتت از آلت خر هم بدتر است.

همچنان جملهٔ نعیمِ این جهان بس‌خوش است از دورپیش ازامتحان (۳۱۶)

نتیجهٔ حکایت: تمام نعمت ها و خوشی های این دنیا پیش از آزمودن و از دور دلنشین است. یعنی همهٔ جاذبه های دنیوی مانند همان عروس است که از دور دل می برد و از نزدیک زَهره را آب می‌کند.

می نماید در نظر از دور آب چون روی نزدیک، باشد آن سَراب (۳۱۷)

خوشی‌های دنیا از دور مانند آب جلوه می‌کند، اما همینکه نزدیکش شوی آنرا سراب می‌یابی.

گَنده پیرست او و ازبس چاپلوس خویش‌را جلوه‌کند چون نوعروس (۳۱۸)

دنیا مانند پیرزنی بدبوست، ولی از بس حیله‌گر و چاپلوس است خود را به صورت نوعروسان در می آورد. و خام اندیشان را مانند آن غلام زبون خود سازد.

هین مشو مغرورِ آن گُلگُونه اش نوشِ نیش آلودهٔ او را مَچَش (۳۱۹)

بهوش باش مبادا فریب بَزَک و گونهٔ سرخ او را بخوری. مبادا شربتِ زهرآگین او را

بنوشی. [چنانکه امام علی(ع) دنیا را غَرّارَةٌ ضَرّارَة[1] توصیف می‌کند. یعنی بسیار فریبنده و زیان‌زننده است.]

(۳۲۰) صبر کن کِالصَّبْرُ مِفتاحُ الْفَرَج تا نیفتی چون فَرَج درصد حَرَج

صبر پیشه‌کن زیرا که صبر کلید نجات است، تا مبادا مانند فرج (آن غلام بیچاره) گرفتار آن همه درد و بلا شوی.

(۳۲۱) آشکارا دانه، پنهان دامِ او خوش نماید ز اوّلت اِنعامِ او

دنیا دانه‌اش پیداست، ولی دامش پنهان است، و چون ابتدا نعمت و خوشی او برایت نمایان می‌شود، خرسند و شادمان می‌شوی.

در بیان آنکه این غرور تنها آن هندو را نبود، بلکه هر آدمیی به چنین غرور مبتلاست در هر مرحله یی، اِلّامَنْ عَصَمَهُ اللّهُ[2]

(۳۲۲) چون بپیوستی بِدآن ای زینهار چند نالی در ندامت زار زار

بهوش باش، چون به دنیا رسیدی مدّتی با حال زار و نزار، سخت ناله خواهی کرد. [فرجام دنیاخواهی ندامت است.]

(۳۲۳) نام، میری و وزیری و شهی درنهانش مرگ و درد و جان دهی

نام و عنوان فرمانروایی و وزارت و پادشاهی (گرچه در ظاهر جذّاب و دلرباست) ولی در باطن مرگ و درد و جان کندن است. [حکومت اگر جز برای اقامهٔ عدل و اصلاح امور جامعه باشد به وبال و بوارش نمی‌ارزد. چنانکه مولی علی(ع) دنیا و امارت آن را از «عطسهٔ بُز» نیز بی‌ارزش‌تر دانسته است.[3] نیز زوال حکومت‌های دنیوی را به «سراب» و پراکنده شدن ابرها تشبیه فرموده است: اِنَّما هِیَ مَتاعُ اَیّامٍ قَلائلَ یَزُولُ مِنْها ما کانَ کَما یَزُولُ السَّرابُ اَوْکَما یَتَقَشَّعُ السَّحابُ[4]، «حکومت کالایی چند

۱. ر.ک. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، خطبهٔ ۱۱۰.
۲. مگر کسی را که خدا محفوظ دارد.
۳.ر.ک. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، انتهای خطبهٔ ۳.
۴. ر.ک. پیشین، نامهٔ ۶۲.

روزه‌است‌که‌آنچه‌از آن‌حاصل آید نپایدوهمچون‌سراب‌به‌زوال‌رود و همچون‌ابر پراکنده‌گردد.»]

بنده‌باش و برزمین رَوْچون‌سمند[۱] چــون‌جنازه[۲]نَــه،کــه‌برگردن‌بَرَند (۳۲۴)

بنده باش و همچون اسب بر روی زمین در تکاپو باش. و مانند جسدی مباش که بر دوش حمل می‌کنند. [فروتن باش و دیگران را حمّال خود مکن، زیرا کسی که کارهایش را به عهدهٔ این و آن می‌گذارد مانند مرده‌ای است بر دوش آنها. در حالی که روش عبادالرحمن، فروتنی و بندگی است، چنانکه در آیهٔ ۶۳ سورهٔ **فرقان** آمده است: **وَ عِبادُالرَّحْمنِ الَّذینَ یَمْشُونَ عَلَی الْأَرْضِ هَوْناً**...«وبندگان‌خداوندِمهربان‌کسانی‌هستندکه‌بافروتنی‌برزمین‌راه‌روند...»]

جمله را حمّالِ خود خواهد کَفور[۳] چون سوارِ مُرده آرندش به گور (۳۲۵)

آدم ناسپاس می‌خواهد همهٔ مردم حمّال او شوند. و می‌خواهد که مانند مرده‌ای که به گور می‌برند خلق‌الله او را بر دوش کشند. [مولانا در دو بیت اخیر می‌گوید هرکس چه حاکم و شاه و چه غیر، مردم را به اجیری گیرد، یعنی شانه از مسؤولیت خالی کند و این و آن را بـه بیگاری و حمّالیِ خود وادارد برحسب واقع میّتی مـتحرّک است. روش پـیشوایـان راسـتین استقبال از مسؤولیت و تن دادن به کار است.]

بر جنازه هرکه را بینی به خـواب فارِس[۴] منصب شود، عالی رِکاب (۳۲۶)

به عنوان مثال اگر در خواب دیدی که شخصی را روی تابوت می‌برند بدان که به مقامی عالی خواهد رسید. [چنانکه در کتب تعبیر خواب آمده است که اگر کسی در خواب بیند که جنازه‌ای را حمل می‌کنند، آن جنازه در عالم بیداری به تعداد تشییع‌کنندگان حکومت کند، اما حکومتی ظالمانه. و اگر دید که جنازه‌ای می‌برند و مردم پیشاپیش او می‌روند بـه حکـومت رسد، ولی در عوض دین و ایمانش تباه گردد[۵]. مولانا برای آنکه مطلب پیشین را روشن‌تـر بیان کند و بگوید که آنان که بار زحمت خود را بر دوش دیگران می‌نهند جزو اموات محسوب

---

۱. سَمَند: اسبی که مایل به زرد باشد. زرده.
۲. جِنازه: مُرده، تابوت. با فتحهٔ «ج» نیز صحیح است.
۳. کَفُور: بسیار ناسپاس.
۴. فارِس: سوار بر اسب. در اینجا به معنی کسی است که به مسند و مقامی رسد.
۵. ر.ک. کامل التعبیر، ص۲۳۳.

شوند تمثیلاً به یکی از موارد تعبیر خواب استناد می‌کند.]

(۳۲۷) زانکه آن تابوت بر خلقست بـار بار بر خلقان فگـندند ایـن کِـبار

زیرا آن تابوت بر دوش مردم نهاده شده است، و این بزرگان (حکّام) بـارِ زحـمت و مؤونت خود را بر دوش خلق‌الله افکنده‌اند.

(۳۲۸) بارِ خود بر کس منه، بر خویش نِهْ سروری را کم‌طلب، درویش بِـهْ

بارِ زحمت خود را بر دوش کسی مگذار، بلکه خود بر دوش بگـیر. درپـیِ ریـاست مباش، بلکه خواهان درویشی و افتادگی باش.

(۳۲۹) مَـرکَبِ اَعـناقِ[1] مـردم را مَـپا[2] تـا نـیآید نـقِرست انـدر دو پـا

اینقدر بر گردن مردم فشار نیاور تا دو پایت دچار بیماری نقرس نشود. [**نِقْرِس** مرضی است مَفْصَلی که غالباً اشراف و اغنیا بدان دچار شوند. از اینرو بدان **داءُ المُلوک** گویند[3]. این بیماری از پرخوری و افراط در مصرف انواع گوشت و تنبلی و کم تحرّکی حاصل شود. اگر در اینجا برای **نقرس** معنی مجازی قائل شویم منظور بیت اینست: اینقدر به مردم ستم مکن تا بنیاد حکومتت متزلزل نشود.]

(۳۳۰) مَـرکَبی را کآخِـرش تـو دَه دِهـی که به شهری مانی و ویران دِهی

ای ریاست‌طلب تو که سرانجام از مَرکبِ مقام و منصب متنفّر خـواهـی شـد و بـه او خواهی گفت: تو به شهر شباهت داری در حالی که دِهی ویرانه‌ای.

(۳۳۱) دَه‌دِهش‌اکنون‌که‌چون شَهْرت نمود تا نـباید رَخْت در ویـران‌گشـود

همین اکنون که پُست و مقام به نظرت شهری آباد می‌آید خاک بـر سـرش کـن تـا مجبور نشـوی کـه در ویـرانـه سکـونت گـزینی. [تـوضیحِ «دَه‌دادن» در شـرح بـیت (۳۱۳) همین دفتر گذشت. منظور دو بیت اخیر: منصب و مسند دنیوی به ظاهر دلربا و جذّاب است،

---

۱. اَعْناق: گردن‌ها. جمع عُنُق.

۲. مَپا: نایست، پای مفشار. فعل نهی از مصدر پاییدن.

۳. ر. ک. قانونچه، ص۱۳۸، خفی علایی، ص۲۲۲، کشاف اصطلاحات الفنون، ج۲، ص۱۴۰۴.

ولی باطناً خطرناک و زیانبار است، چه غالب افراد بر سر تصاحب آن با دین و ایمان خداحافظی می‌کنند. آنکه با سائقهٔ هوای نفس به دنبال آن افتد سرانجام خاسر شود.]

دَه‌دِهِش اکنون که صد بُستانْت هست تا نگردی عاجز و ویرانْ پرست (۳۳۲)

اکنون که صدباغ و بوستان داری خاک بر سرِ پُست و مقامِ دنیوی بکن، تا درمانده و خرابه‌نشین نشوی. [این بیت گرچه ساده می‌نماید ولی مایهٔ لغزش تعدادی از شارحان شده است. مثلاً انقروی و به تَبَعِ او یوسف بن احمد مولوی (**صاحب المنهج القوی**) بُستان (= بوستان) را باغ معنوی و روحی تفسیر کرده‌اند[1]. در حالی که سیاق ابیات ایجاب می‌کند که «بُستان» را به امکاناتِ مادّی و مقدرات دنیوی تأویل کنیم. منظور بیت با توجه به این فرض چنین است: اکنون که امکانات دنیوی در اختیار توست از دنیا رخ برتاب که این کار بسی ارزشمند است. والّا وقتی که اقبال دنیوی از تو روی بگرداند و بالاجبار دستت از همهٔ مواهب دنیوی کوتاه شود نمی‌توانی بگویی من از دنیا گذشته‌ام، چرا که در واقع دنیا از تو گذشته است. پس کار ارزنده اینست که در عین داشتن امکانات دنیوی از آن بگذری، نه آنکه دو دستی به دنیا و مسند آن بچسبی تا بالاخره بیایند و دستت را از آن کوتاه کنند، چه در آن صورت خوار و ذلیل خواهی شد. حکیم سبزواری در شرح «صد بستانت» گوید: یعنی (اینک) وقت توانایی و زراعت است نه وقت درو که اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ[2].]

گفت پیغمبر که جَنَّت از اِلٰه گر همی‌خواهی، زکس چیزی مخواه (۳۳۳)

پیامبر(ص) به یکی از اصحاب فرمود اگر خواهان بهشتی، چیزی از دیگری درخواست مکن. [رجوع شود به شرح بیت (۳۳۸) همین دفتر.]

چون نخواهی، من کفیلم مر تو را جَنَّتُ الْمَأوىٰ و دیدارِ خدا (۳۳۴)

اگر چیزی از دیگری درخواست نکردی، من ضمانت می‌کنم که به بهشت درآیی و به لقاءالله نایل شوی. **فَمَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ.**

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۱۱۶.
۲. شرح اسرار، ص ۴۱۸.

(۳۳۵) آن صَحابی زین کَفالت شد عَیار تا یکی روزی که گشته بُد سوار

آن صحابی وقتی ضمانت بهشت را از پیامبر(ص) شنید به چنان صفا و خلوصی رسید که روزی سوار بر مَرکبِ خود بود که: [ادامهٔ مطلب در بیت بعدی آمده است. **عَیار**، مخفف **عَیّار** است و غالباً به معنی جوانمرد آید[۱]. و مراد از جوانمرد در اصطلاح عرفا و صوفیه سالکی است که به مقام **فُتُوّت**[۲] رسیده باشد، یعنی از صفات نفسانی و خودبینانه پاک و خالص شده باشد. چنانکه آن صحابی سخت تحت تأثیر کلام پیامبر(ص) قرار گرفت و به کمال توکّل و استغنای از خلق رسید. برخی از شارحان احتمال داده‌اند که لفظ فوق با کسرهٔ «ع» یعنی **عِیار** باشد، و **عِیار** به معنی خالص است. چنانکه زرِ عِیار یعنی طلای خالص. فارسیان غالباً این کلمه را با فتحهٔ «ع» تلفّظ می‌کنند. نیکلسون در شرح کلمهٔ **عَیار** گوید: به نظر من این کلمه به جای «عَیّار» آمده و مراد از آن پختهٔ کامل (در توکّل) است.[۳]]

(۳۳۶) تازیانه از کَـفَش افتاد راست خودفرودآمدزکس‌آن‌رانخواست

تازیانه از دستش صاف و یا راست برزمین افتاد، همان لحظه از مَرکبش پیاده شد و آنرا برداشت و به پیادگان نگفت که آن تازیانه را به من بدهید. [انقروی احتمال داده است که «راست» صفت «کف» باشد. یعنی تازیانه از دست راستش افتاد. و این معنی البته تکلّف بار است. بهتر است «راست» را قیدِ «افتاد» فرض کنیم چنانکه بیت فوق بر این تقدیر معنی شد. در چهار بیت اخیر به خبری دربارهٔ یکی از اصحاب رسول خدا به نام **ثَوْبان بن بُجْدُد** اشارت شده است. وی از مَوالی (بردگان آزاد شدهٔ) رسول خدا بود. کُنیه‌اش **ابوعبدالرحمن** بود و از قبیلهٔ **حِمْیَر** یمن. برخی نیز او را از اهالی **سَراة** (منطقه‌ای کوهستانی میان مکّه و یمن) دانسته‌اند. وی برده‌ای بود که رسول خدا او را خرید و آزاد کرد. به او فرمود هرجا که دوست داری برو، و اگر هم بخواهی می‌توانی نزد ما بمانی و از اهل بیت ما محسوب شوی. او ترجیح داد که نزد آن حضرت بماند. و زان پس در سفر و حَضَر همراه آن جناب بود. وقتی که پیامبر(ص) وفات کرد، ثَوْبان به شام رفت و در رملهٔ فلسطین ساکن شد و سرانجام در سال ۵۴ هجری درگذشت[۴].

---

۱. رجوع شود به شرح بیت (۹۵۵) دفتر اول.
۲. توضیح این اصطلاح در شرح بیت (۲) دفتر پنجم آمده است.
۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۱۴.
۴. ر.ک. أُسْدُالغابة،ج۱، ص۲۴۹، و اَعلام زِرِکْلی، ج ۲، ص۸۸.

اما روایتِ مورد اشارهٔ ابیات اخیر را استاد فروزانفر از **مُسْنَدِ** احمد، ج۵، ص ۲۷۵، ۲۷۶ و ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۱ آورده است: **قٰالَ رَسُولُ اللهِ مَنْ یَتَکَفَّلُ لی بِواحِدَةٍ وَ اَتَکَفَّلُ لَهُ بالْجَنَّةِ قٰالَ ثوْبٰانُ اَنَا. قٰالَ لٰاتَسْأَلِ النّاسَ شَیْئاً. قٰالَ نَعَمْ فَکٰانَ لٰایَسْأَلُ.**[1] «رسول خدا فرمود: هرکس یک چیز را برای من تعهّد کند، من بهشت را برای او ضمانت می‌کنم. **ثَوْبان** گفت: من. فرمود: آن چیز اینست که از مردم چیزی درخواست نکنی. گفت: بله، تعهّد می‌کنم. او زان پس چیزی از مردم درخواست نمی‌کرد.»

فَکٰانَ ثَوْبٰانُ یَقَعُ سَوْطُهُ وَ هُوَ رٰاکِبٌ فَلٰایَقُولُ لِاَحَدٍ نٰاوِلْنیهِ حَتّیٰ یَنْزِلَ فَیَتَنٰاوَلَهُ. «هرگاه ثوبان سوار بر مَرکب بود چنانچه تازیانه‌اش بر زمین می‌افتاد به کسی نمی‌گفت که آنرا به من بده. بلکه خود فرود می‌آمد و آنرا برمی‌داشت.»

مولانا با اشاره بدین خبر سؤال و درخواست‌های دنیوی را قبیح دانسته است.]

آن کـه از دادش نـیاید هـیچ بَـد دانَد و بی‌خواهشی خود می‌دهد (۳۳۷)

آن خداوندی که بخشش‌هایش هیچ گزندی به کسی نمی‌رساند نیاز آدمی را می‌داند و بدون آنکه شخص برآورده شدن نیاز خود را از کسی درخواست کند، خداوند آن نیاز را برآوَرَد. [مصراع دوم این معنی را نیز افاده می‌کند: خداوندی که همه چیز را می‌داند نیازی نیست که از او چیزی درخواست کنی. اما این معنی ضعیف است و با سیاق موضوع سازگار نیست و به علاوه با دیدگاه مولانا نسبت به دعا مناسب نمی‌آید، زیرا او دعا و نیایش را در هر حالی تأکید می‌کند. از جمله رجوع شود به بیت (۶۰) دفتر اول و توضیحات آن.]

ور به‌امرِ حق بخواهی،آن رواست آن چنان خواهش،طریقِ انبیاست (۳۳۸)

اگر چیزی را به امر حق از مردم بخواهی، امری شایسته است. چنین خواستنی شیوهٔ پیامبران است. یعنی درست است که ما گفتیم چیزی از مردم درخواست نکن، ولی اگر این درخواست در حیطهٔ اذن الهی و ارزش‌های اخلاقی و مناسبات انسانی باشد اشکالی ندارد. خلاصهٔ کلام درخواست‌های ذلیلانه مکن، والّا اگر درخواست تو از دیگری در چهارچوبهٔ مراودات معقول انسانی و اجتماعی باشد عیبی ندارد.

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۸۸.

(۳۳۹) بَد نمانَد چون اشاره کرد دوست کفر ایمان شد،چوکفر از بهرِاوست

هرگاه‌حضرت معشوق فرمان دهد دیگر بدی نمی‌ماند. یعنی درست است که سؤال و در خواست مذموم است، ولی اگر خداوند آنرا اجازه دهد، بدی سؤال و قباحت درخواست از میان می‌رود. چنانکه مثلاً اگر کفری با نیّت ایمانِ به حضرت حق صورت گیرد آن کفر به ایمان مبدّل شود.

(۳۴۰) هر بَدی که امرِ او پیش آورد آن ز نیکوهایِ عالَم بگذْرد

هر عمل بدی که به امر حق انجام شود از همهٔ خوبی های جهان بهتر و برتر است. یعنی مثلاً سؤال و درخواست امری قبیح است، ولی اگر این کار در حیطهٔ ارزش‌های الهی و اخلاقی صورت گیرد چه اشکالی دارد؟ چه بسا سؤال و درخواست که صورتاً ناپسند است، در موقعیتی خاص از هزار نوع زهد و عبادت برتر و بالاتر باشد.

(۳۴۱) زآن صدف گرخسته گرددنیز پوست دَه مده[1] که صدهزاران دُر در اوست

اگر ظاهر صدف، شکسته و مخدوش شود آنرا حقیر مدان زیرا درونِ آن پُر از مروارید است. [این بیت در نقد قشری‌گری و صورت‌گرایی است. منظور بیت: اگر ظاهر چیزی و یا کسی شکسته و حقیر بود خیال مکن که باطنش نیز همینطور است.]

(۳۴۲) این سخن پایان ندارد، باز گرد سویِ شاه و، همزاجِ باز،گرد

این سخنان اسرارآمیز و نکات دقیق تمام شدنی نیست. پس بهتر است به شیوهٔ بازانِ شکاری به سوی شاه بازگردی. یعنی همانطور که بازان شکاریِ تربیت شده به سوی صاحبان خود باز می‌گردند تو نیز از عالم صورت و قیل و قال به درگاه حضرت شاه وجود بازگرد. [«همزاج باز» یعنی کسی که طبیعتی مانند باز شکاری دارد. همانطور که بازِ تربیت شده پس‌از پرواز به سوی صاحبش باز می‌گردد، تو نیز ای انسان به صاحب اصلی‌ات بازگرد. شارحی از متأخّران چنین معنی کرده است: «برگردیم به سوی شاه که همزاج باز است.»[2] و این سهوی مسلّم است.]

---

۱. دَه دادن: ر.ک. شرح بیت (۳۳۱) همین دفتر.

۲. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (محمدتقی جعفری)، ج۱۳، ص۱۷۴.

باز رو در کان چو زرِّ دَه‌دَهی[۱]   تا رهد دستانِ تو از دَه‌دِهی   (۳۴۳)

دوباره مانند طلای خالص به معدن طلا بازگرد، تا از انزجار ناشی از ندامت نجات پیدا کنی. [مصراع دوم نقل به معنا شد زیرا معنی تحت‌اللفظ آن مبهم از آب در می‌آید. معنی تحت‌اللفظ آن اینست: تا دست های تو از اظهار نفرت و انزجار وارهد.

منظور بیت: همانطور که روحت قبل از هبوط بدین دنیا پاک و باصفا بود، اینک در این دنیا نیز با سیر و سلوک و تهذیب نفس آنرا پاک کن و به اصل خود یعنی عالم الهی بازگرد، چنانچه این کار را نکنی به خسران و ندامت دچار خواهی شد و بعد از آنکه کار از کار بگذرد اظهار انزجار از شهوات و نفسانیّات بی‌فایده است. به اصطلاح «نوش دارویی و بعد از مرگ سهراب آمدی» چنانکه به قول حضرت سبحان در کتاب قرآن، کافران در قیامت از معبودهای آفل و شیاطین اظهار انزجار می‌کنند ولی دیگر ثمری ندارد.]

صورتی را چون به‌دل ره می‌دهند   از ندامت آخِرش دَه می‌دهند   (۳۴۴)

ظاهرگرایان چون نسبت به یکی از ظواهر شیفته می‌شوند سرانجام از شدّتِ پشیمانی از آن اظهار انزجار می‌کنند.

توبه می آرند هم پروانه‌وار   باز نِسیان می‌کَشَدْشان سویِ کار   (۳۴۵)

آنان همچون پروانه توبه می‌کنند. یعنی همانطور که پروانه یک بار به شعلهٔ شمع می‌خورد و از آن می‌پرهیزد، ولی بر این پرهیز نمی‌پاید و دوباره و چندباره خود را به شعله می‌زند تا اینکه بالاخره هلاک می‌شود، ظاهرپرستان نیز هرگاه از نتایج اعمال نفسانی خود زیان می‌بینند از آن کارها توبه می‌کنند ولی غفلت و نسیان بر آنان غلبه می‌کند و آنان را دوباره بدان کارها وامی‌دارد.

همچو پروانه ز دُر آن نار را   نور دید و بست آن سو بار را   (۳۴۶)

آنان مانند پروانه از مسافت دور، آتش را نور خیال می‌کنند و بدان سو گسیل می‌شوند.

---

۱. زَرِ دَه‌دَهی: طلای خالص، زر جعفری، زرناب.

(۳۴۷) چون بیآمد، سوخت پَرّش را گریخت باز چون طفلان فتاد و مِلْح ریخت

چون به سوی آتش آید پرش بسوزد و دوباره مانند کودکان بر زمین افتد و نمک بریزد. [**مِلْح ریختن** (= نمک ریختن) تعبیری کنایی است که در چند معنی بکار رود. یکی کنایه از اشک ریختن و گریه کردن است، دوم کنایه‌ای است که هنگام افتادن کودکان می‌گویند تا از گریه و ناراحتی بازشان دارند، سوم کنایه از زدن حرف‌های بی‌مزه و خارج از نزاکت است. وجه اول و دوم این کنایه با بیت فوق سازگار است.

منظور بیت: اهل هویٰ و هوس با آنکه مکرّراً نتیجهٔ سوء اعمال وقیح خود را دیده‌اند با این حال دوباره به هوس‌کاری و هوس‌رانی روی می‌آورند.]

(۳۴۸) بارِدیگر بر گُمان و طمعِ سود خویش زد بر آتشِ آن شمع، زود

یک بار دیگر به خیال و طَمع سود، سریعاً خود را برآتش می‌زند.

(۳۴۹) بارِدیگرسوخت هم واپس بجَست بازکردش حرصِ دل‌ناسیّ و مست

دوباره می‌سوزد عقب می‌رود، ولی بار دیگر حرص و طمع درونی او را فراموشکار و سرمست می‌کند.

(۳۵۰) آن زمان کز سوختن وا می‌جهد همچو هندو شمع را دَه می‌دهد

در آن وقت که پروانه از سوختن جان سالم بدر می‌برد، مانند آن غلام هندی نسبت به شعلهٔ شمع اظهار انزجار می‌کند. [حالِ هوس‌کاران نیز اینگونه است. وقتی به کیفر دچار آیند ندامت اظهار کنند و از اعمال پیشین شرمسار شوند.]

(۳۵۱) کای رُخَت تابان چو ماهِ شبْ‌فروز وایْ به صحبت‌کاذب‌ومغرورْسوز

می‌گوید: ای کسی که چهره‌ای تابان مانند ماه داری که شب را روشن کند، و ای کسی که در مصاحبت و همنشینی دروغگو هستی و مفتونان خود را نقره‌داغ می‌کنی.

(۳۵۲) باز از یادش رود توبه و اَنین[1] کـاَوْهَنَ الرَّحْـمنُ کَیْدَ الْکـاذِبین

دوباره توبه و ناله را فراموش کند، زیرا که خداوند مهربان نیرنگ دروغگویان

---

۱. اَنین: ناله و مویه.

را سست کند. [مصراع دوم مقتبس از آیهٔ ۱۸ سورهٔ **اَنفال** است: ... **وَ اَنَّ اللهَ مُوهِنُ کَیدِ الْکافِرینَ**. «...و خداوند سست کنندهٔ نیرنگ کافران است.» مصراع اول نیز اشارت دارد به مضمون آیهٔ ۲۷ سورهٔ **انعام** که توضیح آن در شرح بیت (۲۲۸۷) دفتر چهارم آمده است.]

در عموم تأویل این آیت که کُلَّما اَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْب

کُلَّما[1] هُمْ اَوْقَدُوا[2] نارَالْوَغیٰ[3] — أطْفَأَ[4] الله نارَهُمْ حَتّی انْطَفا[5] (۳۵۳)

هرگاه که آنان شعلهٔ جنگ برافروختند، خداوند آتشِ آنان را خموش ساخت تا آنکه بکلّی خاموش شد. [در عنوان این فصل قسمتی از آیهٔ ۶۴ سورهٔ **مائده** آمده است: ... **کُلَّما اَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ اَطْفَأَهَا اللهُ وَ یَسْعُونَ فِی الْاَرْضِ فَساداً وَاللهُ لایُحِبُّ الْمُفْسِدین**. «... هرگاه (یهودیان) آتش جنگ افروختند خداوند آن آتش را خموش ساخت. آنان در زمین به فساد کوشند. و خداوند تباهکاران را دوست ندارد.» طبرسی در تفسیر خود آورده است: یهودیان نیرومندترین مردم حجاز بودند و قِلاعی محکم داشتند. تا آنکه قریش خواست از آنان بر ضدّ محمّد(ص) یاری گیرد، از اینرو محمّد(ص) قبیلهٔ بنی نضیر و بنی قَیْنُقاع را به محلی دیگر کوچ داد، و با بَنی قُرَیظه و اهل خیبر پیکار کرد[6]. بدینسان جنگ افروزیِ آنان خنثی شد. اما مولانا طبق مشرب خاص خود آیهٔ فوق را چنین تأویل کرده است: انسان بارها تصمیم می‌گیرد که از فعل بد و عادت مذموم خود توبه کند و راهی روشن و نجات‌بخش انتخاب کند، ولی چون در این عزم خود صادق و صافی نیست طبق مشیّت تکوینی الهی که به صورت سنن و قوانین جاریه تجلّی یافته است گرهٔ عزم و آهنگش از هم گشوده شود و دوباره به افعال زشت خود بازگردد، زیرا توبهٔ حقیقی نیازمند صدق و صفاست نه تفنّن و هوس‌کاری.]

---

۱. کُلَّما: هرگاه که، هر وقت که.
۲. اَوْقَدُوا: برافروختند. فعلِ ماضی جمع مذکر غایب از باب إفعال.
۳. وَغیٰ: جنگ، داد و قال
۴. اَطْفَأَ: خاموش کرد. فعل ماضی باب إفعال.
۵. اِنْطَفا: خاموش شد: فعل ماضی باب انفعال. در اصل بوده است اِنْطَفَأَ اما به ضرورت قافیه همزهٔ آن ساقط شده است.
۶. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج۳، ص۲۲۱.

(۳۵۴) عزم کرده کـه دلا آنـجا مَـایست گشته‌ناسی[1] زآنکه‌اهلِ عزم‌نیست

انسان تصمیم می‌گیرد و به دل خود می‌گوید: ای دل در آن مرتبه توقّف مکن. یعنی در مرتبۀ عصیان و گناه درجا نزن و به سوی کارهای نیک میل کن. اما ایـن عـهد را فـرامـوش می‌کند زیرا که اهل تصمیم قاطع نیست.

(۳۵۵) چون نبودش تخمِ صدقی کـاشته حـق بـرو نسـیانِ آن بگْـماشته

چون آن شخص بوالهوس، بذر صداقت در قلب خود نکاشته است، یعنی از روی صدق و صفا نمی‌خواهد توبه کند، خداوند نیز او را دچار فراموشی مـی‌کـند. یـعنی عـهد و پـیمان توبه‌اش را از خاطرش محو می‌کند. [خداوند در جهان هستی حکم نهاده است که هرکس فاقد صدق باشد به سوی ثواب و صواب گام نسپارد.]

(۳۵۶) گرچه بر آتشْ‌زنۀ[2] دل مـی‌زنـد آن سِتارَش را کفِ حق می‌کُشـد

اگرچه آن شخص بوالهوس می‌خواهد چخماقِ دل را روشن کـند. یـعنی هـرچـند او می‌خواهد قلب خود را به نور ایمان روشن کند، ولی همینکه جرقه‌ای از ایمان در دلش پدید می‌آید حضرت حق آنرا خاموش می‌سازد. [سِتارَش، مخفف سـتاره‌اش بـمعنی جـرّقه‌اش، است. حکایت ذیل در شرح و بسط همین مطلب است.]

قصّه‌یی هم در تقریرِ این

(۳۵۷) شَرْفه‌یی[3]بشـنید در شب مُـعْتَمَد بــرگرفت آتشْ‌زنـه کآتش زنـد

ایــن حکــایت کـوتاه نـیز در شـرح و تأویـل آیـۀ اخـیرالذکـر است: شبی دزدی مــخفیانه بــه خــانه‌ای درآمــد صــاحبخانه از صــدای پــایش مـتوجه شـد کـه کسـی به خانه درآمده است. بلند شد سـنگ چـخماق را بـرداشت کـه بـا آن شـمعی روشـن کـند و آن شــــخص را پــیدا کــند. در هــمین مــوقع دزد آهســته آهســته خــود را کــنار صاحبخانه رساند. صاحبخانه بی‌آنکه مـتوجه او بـاشد سـنگ چـخماق را بکـار گـرفت و

---

۱. ناسی: فراموشکار، از مصدر نِسیان.

۲. آتشْ زنه: سنگِ چخماق. «آتش زنۀ دل» اضافۀ تشبیهی از نوع اضافۀ مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه است. یعنی دلی که مانند سنگ چخماق است، دلِ سخت.

۳. شَرْفَه: صدای پا، هرصدا را نیز «شرفه» گویند (ر.ک. آنندراج، ج۴، ص۲۶۱۵.)

هربار که از آن جرقه و شراره‌ای ظاهر می‌شد دزد بلافاصله با انگشتش آنرا خاموش می‌کرد. صاحبخانهٔ ساده لوح نیز خیال می‌کرد که ابزار روشنایی‌اش نمناک شده است که آتش نمی‌گیرد.

معنی بیت: شخصی از معتمدان، شبی صدای پایی شنید. سنگ چخماق را برداشت تا شمع یا چراغی را روشن کند.

دزد آمـد آن زمان پیشش نشست　　چون گرفت آن سوخته[1] می‌کرد پست　(۳۵۸)

دزد در همان لحظه آمد و کنارش نشست. همینکه جرقه روی «سوخته» می‌افتاد و شعله‌ای برمی‌خاست دزد آنرا خاموش می‌کرد.

مـی‌نهاد آنجا سرِ انگشت را　　تـا شـود اِستارهٔ آتش فـنا　(۳۵۹)

دزد سرِ انگشت خود را روی «سوخته» قرار می‌داد تا شرارهٔ آتش بلافاصله خاموش شود.

خواجه می‌پنداشت کزخود می‌مُرَد　　این نمی‌دید او که دزدی می‌کشد　(۳۶۰)

خواجه خیال می‌کرد که آتش خود به خود خاموش می‌شود. و نمی‌دید که دزد آن را خاموش می‌کند.

خواجه گفت:این سوخته‌نمناک‌بود　　می‌مُـرَد استاره از تـرّیش زود　(۳۶۱)

خواجه گفت: این «سوخته» نم کشیده است و به خاطر نمناکی‌اش شرارهٔ آتش بلافاصله خاموش می‌شود.

بس که ظلمت بود تاریکی ز پیش　　می‌ندید آتش‌کُشی را پیشِ خویش　(۳۶۲)

بس که هوا تاریک بود، خواجه دزدی را که کنارش نشسته بود و آتش را خاموش می‌کرد نمی‌دید.

---

۱. سُوخته: کهنه و فتیله‌ای بود که قابلیت اشتعال زیادی داشت. هرگاه که سنگ چخماق و یا آتش‌زنه را به کار می‌گرفتند «سوخته» را نزدیک آن می‌بردند تا به محض تماس با جرقه‌های برخاسته مشتعل شود و سپس با شعلهٔ آن، شمع و یا چراغ و چیز دیگر را روشن می‌کردند.

(۳۶۳) این چنین آتش‌کُشی اندر دلش دیدهٔ کافر نبیند از عَمَش[1]

در دلِ کافر نیز چنین آتش خاموش کننده‌ای وجود دارد. یعنی شیطان و هوای نفس مانند همان دزد در درون حق ستیزان بارقه های الهی را خاموش می‌کنند. ولی او به سبب ضعف دیدهٔ باطنی نمی تواند عامل خاموشی درون خود را ببیند. [این تعابیر استعاری در بیت (۳۸۶ ـ ۳۸۴) دفتر اول نیز آمده است.]

(۳۶۴) چون نمی‌داند دلِ دانندهٔ‌یی هست با گردنده گردانندهٔ‌یی؟

چگونه ممکن است که قلب و عقل دانا نداند که هر متحرکی نیاز به محرّک دارد؟ [اینکه شخص تصمیم می‌گیرد که بر طریق صواب رود و هنوز چندگام برنداشته منحرف می‌شود، البته علتی دارد. علت آن اینست که تصمیم او خالصانه و صادقانه نبوده است. چنانکه در بیت (۳۵۵) گفته آمد.

پس ای سالک عوامل کژی و انحراف را در خود بجو و دست از توجیه و یا فرافکنی بدار. توضیح بیت فوق در شرح بیت (۱۵۳) دفتر چهارم آمده است. بدانجا رجوع شود.]

(۳۶۵) چون‌نمی‌گویی‌که‌روزوشب‌به‌خَود بی خداوندی کَی آید؟ کَی رود؟

چرا نمی‌گویی که روز و شب، خود به خود و بدون خواست خالق متعال چگونه امکان دارد پشت سرهم بیایند و بروند؟ یعنی تو فقط علل و اسباب ظاهری را می‌بینی و به این نکته واقف نیستی که همهٔ اینها تحت حاکمیت خواست و ارادهٔ حضرت حق است. یعنی اوست مسبب الاسباب.

(۳۶۶) گِردِ معقولات می‌گَردی ببین این چنین بی عقلیِ خود ای مَهین[2]

ای آدم حقیر اگر پیرامون معقولات می‌گردی، چنین بی عقلی‌ای را در خود ببین. یعنی

---

۱. عَمَش: نوعی بیماری چشم است که دائماً از آن آب می ریزد و بینایی اختلال می یابد. اطبای قدیم بدان دَمْعَه هم می‌گفتند.

۲. مَهین: ضعیف، خوار، حقیر. صفت مشبهه از مصدر مَهانَه، نه هَوْن چنانکه شارحی خیال کرده است. بعضی آنرا به صیغهٔ فاعلی از «اَهَانَ یُهین اِهَانَه» گرفته‌اند که مُهین به معنی اهانت کننده و خوار کننده است. و ریشهٔ آن «هَوْن» است. لیکن در نسخ معتبر «مَهین» ضبط شده است.

ای کسی که غرق در خِرَدْورزی های کاذب و حرفه‌ای شده‌ای و خیال می‌کنی که با این عقل جزئی می‌توانی اسرار جهان را کشف کنی، تو چون مسبب الاسباب را نمی‌بینی در حقیقت فاقد عقلی. پس بدین ترتیب بی‌عقلی تو ثابت شد.

خانه با بَنّا بود معقولتر   یا که بی بَنّا؟ بگو ای کم هُنَر (۳۶۷)

ای کم هنر بگو ببینم آیا اگر خانه، بنّایی داشته باشد عاقلانه‌تر است یا بدون بنّا؟ [وقتی که عقل تو نمی‌پذیرد که خانه‌ای ولو ساده و گِلی بدون بنّا ساخته شده باشد، چگونه می‌گویی این هستیِ پُرشکوه خالقی ندارد؟ واده جواب.]

خط، با کاتب بُوَد معقولتر   یا که بی‌کاتب؟ بیَنْدیش ای پسر (۳۶۸)

پسرجان مثال دیگر می‌زنم: خطّی را که روی کاغذ می‌بینی، اگر به تو بگویند این خط را خطّاطی نوشته به عقل نزدیکتر است یا بگویند نویسنده‌ای در کار نبوده و این خط خود به خود نوشته شده است؟ مسلّماً می‌گویی خط بدون خطّاط محال است.

جیمِ گوش و عَینِ چشم و میمِ فم   چون بُوَد بی‌کاتبی؟ ای مُتَّهَم (۳۶۹)

ای متّهم به انحراف بگو ببینم گوش که مانند حرف «ج» است و چشم مانند حرف «ع» و دهان مانند حرف «م» آیا ممکن است بدون پدید آورنده بوجود آید؟ [جهان هستی و جمیع کائنات آن مانند نقوش و خطوط زیبایی است که نقاش ازل و خطاط اجلّ آن را رسم کرده است. در جایی که خطّی بر کاغذی بدون خطّاط قابل تصوّر نیست آیا می‌شود که خطوط آفرینش بدون خطّاط پدید آید؟ مرحوم گولپینارلی گوید: در الفبای عربی حرف «ج» به گوش، و حرف«ع» به‌چشم تشبیه شده‌است. به‌علاوه کلمهٔ«عین» در عربی به‌معنی چشم‌است.دهان نیز به حرف«م» مانند شده است و آخرین حرفِ کلمهٔ «فم» که به معنی دهان است، «م»است.[1]]

شمعِ روشن بی ز گیراننده‌یی[2]   یا بگیرانندهٔ دانندهٔ یی؟ (۳۷۰)

مثال دیگر، شمعِ روشن آیا بدون روشن‌کننده روشن می‌شود، یا بوسیلهٔ روشن‌کننده‌ای دانا؟

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص۷۵.
۲. گیراننده: شعله‌ور سازنده.

(۳۷۱) صنعتِ خوب از کفِ شَلِّ ضَریر[1] باشد اَولیٰ یا به گیرایی بصیر؟

مثال دیگر، یک اثر زیبای هنری از دستی مفلوج و چشمی نابینا پدید می‌آید یا از دست فردی سالم و بینا؟

(۳۷۲) پس چو دانستی که قهرت می‌کند بر سَرَت دَبّوسِ مِحنت[2] می‌زند

مولانا در اینجا با لحنی طنزآمیز در خطاب به خودبینانِ حق‌ستیز گوید: پس وقتی دانستی که خداوند تو را مورد قهر و عذاب قرار می‌دهد و با گرزِ بلا بر سرت می‌کوبد. [این بیت کلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۳۷۳) پس‌بکن دفعش، چو نمرودی به‌جنگ سویِ اوکَش در هوا تیر خدنگ[3]

مانند **نمرود** به پیکار با خدا برخیز و بلای مقدر او را دفع کن و به سوی او در هوا تیر خدنگ پرتاب کن! [در برخی از داستان‌ها آمده است که نمرود پادشاه جبّار **بابِل** صندوقی را به تعدادی کرکس بست و خود در آن نشست و به آسمان پرواز کرد تا با خداوند بجنگد و حتی چند تیر هم به سوی آسمان پرتاب کرد!! این داستان شبیه به قصه‌ای است که قصّاصان و داستان سرایان ایرانی دربارهٔ کیکاووس گفته‌اند[4]. توضیح دربارهٔ **نمرود** در شرح بیت (۱۱۸۹) دفتر اول آمده است.]

(۳۷۴) همچو اِسپاهِ مُغُل بر آسمان تیر می‌انداز دفعِ نزعِ جان[5]

مانند سپاهیان مغول برای جلوگیری از جان کندنِ مُحْتَضَر به سوی آسمان تیراندازی کن. [در میان طائفهٔ مغول رسم بود که چون یکی از آنان بر اثر بیماری و یا عوامل دیگر به حال مرگ می‌افتاد، خویشان او با تیر و کمان در یک جا جمع می‌شدند و به سوی آسمان تیراندازی می‌کردند تا فرشتهٔ مرگ را بترسانند و مانع از قبض روح محتضر شوند. اگر

---

۱. ضَریر: نابینا، کور.
۲. دَبّوسِ مِحْنَت: اضافهِ تشبیهی است از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه. یعنی بلایی که مانند گُرز، کوبنده است.
۳. تیرِ خَدَنگ: اضافهٔ بیانی است. تیری که از چوب درخت خدنگ می‌سازند. چوب این درخت به قدری محکم و سخت است که در قدیم از آن تیر و نیزه و زین اسب می‌ساختند.
۴. ر.ک. اعلام قرآن، ص۵۲.
۵. نَزْعِ جان: کندن جان، جان کندن.

آن شخص نمی‌مرد می‌گفتند فرشتهٔ مرگ از تیرهای ما گریخت، و اگر می مُرد می گفتند فرشتهٔ مرگ از جایی نهانی آمد و او را قبض روح کرد و رفت[1].]

یا گُریز از وی اگر تـوانـی بِـرَوْ چون رَوی؟چون‌در کفِ اویی گِرَو (۳۷۵)

یا اگر می توانی از دست او فرار کن، اما چگونه می توانی فرار کنی در حالی که اسیر دست او هستی. [وَ لایُمْکِنُ الْفِرارُ مِنْ حُکومَتِکَ. «و گریز از قلمرو حکومت تو (ای خـدا) ممکن نیست.» «توانی» را باید «تانی» خواند تا وزن شعر مختل نشود.]

در عدم بودی، نَـرَستی از کَـفَش ازکفِ اوچون‌رَهی ای‌دستخَوش[2]؟ (۳۷۶)

ای عاجز آن وقتی که در مرتبهٔ عدم بودی نتوانستی از دست قدرت خدا رها شـوی، اکنون که در دست اویی چگونه می توانی نجات پیدا کنی؟ [مراد از «عدم» مرتبهٔ غیب است.]

آرزو جُســتن، بــود بگـریختن پیشِ عدلش خونِ تقویٰ ریـختن (۳۷۷)

خواستن امیال نفسانی به معنی گریختن از حضرت حق و در مقابل عدالت الهی خونِ تقویٰ را ریختن است. [مولانا طبق صنعت استعاره «تقویٰ» را موجودی جاندار محسوب داشته است. پس پیروی‌از امیال نفسانی هم‌گریختن از امرحق است و هم کشتن‌تقویٰ و پرهیزگاری.]

این جهان دامست و دانه‌ش آرزو در گریز از دام هـا، روی آر، زُو (۳۷۸)

این جهان همچون دام است و خواهش های نفسانی، دانه و طعمهٔ آن. هرچه زودتر از آن دام ها بگریز و به سوی حضرت حق روی آور. [«زُو» هم جایز است مخفّفِ «زود» باشد، و هم مخفّفِ «زی او». و «زی» به معنی جانب و طرف است.]

چون‌چنین رفتی، بدیدی صدگشاد چون‌شدی درضِدّ آن، دیدی فَساد (۳۷۹)

وقتی که خالصانه به سوی حق رفتی، گشایش های بسیاری در کارهایت پدید آید و فتوح بیشماری یابی. و اگر از این راه منحرف شوی، دچار فساد و تباهی خواهی شد.

---

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۱۳۱ – ۱۳۰.

۲. دَسْتخوش: آنکه مورد تمسخر قرار گیرد، عاجز، زبون.

(۳۸۰) پس پیمبر گفت: اِسْتَفْتُوا الْقُلوب گرچه مُفتی‌تان برون گوید خُطُوب[۱]

پیامبر(ص) به همین جهت فرمود: از دل ها فتوی بخواهید، گرچه فتویٰ دهندگان در بیرون قلوب سخنانی بگویند. [مقصود خبر ذیل است: اِسْتَفْتِ قَلْبَکَ وَ اِنْ اَفْتاکَ الْمُفْتونَ[۲] «از قلب خود فتویٰ بگیر، گرچه فتویٰ دهندگان به تو فتویٰ دهند.» عین‌القضاة گوید: از مُفتیِ دلِ خود قبول کن، دل را می‌گویم نه نفسِ امّاره را. چون مُفتیِ ما نفسِ امّاره بود و ما پیِ او گیریم، لاجَرَم حال ما از این که هست بدتر بود[۳].]

(۳۸۱) آرزو بگذار تا رحم آیدش آزمودی که چنین می‌بایدش

از امیال نفسانی دست بدار تا خداوند به تو رحم کند. تاکنون (بارها) تجربه کرده‌ای که خداوند ترک امیال نفسانی را از آدمی می‌خواهد.

(۳۸۲) چون نتانی جَست، پس خدمت کُنَش تا رَوی از حبسِ او در گُلْشنش

چون قادر نیستی که از قلمرو خداوند بگریزی پس به طاعت و عبادت او مشغول شو، تا از زندان او به گُلزارش بروی.

(۳۸۳) دَم به دَم چون تو مراقب می‌شوی داد می‌بینی و داور ای غَوی[۴]

ای گمراه اگر لحظه به لحظه مراقب احوال خودباشی دائماً عدالت و حاکم عادل خواهی دید. یعنی براساس عمل و عکس‌العمل چون بر طریق صواب و به دور از نفس و هویٰ باشی خداوند نیز با تو به لطف و احسان رفتار کند. و چنانچه بدی کنی بدی خواهی دید.

(۳۸۴) ور ببندی چشمِ خود را ز احتجاب کارِ خود را کی گذارد آفتاب؟

مثلاً اگر چشمانت را فرو بندی، آفتاب کی ممکن است که کارِ نورافشانی خود را ترک گوید؟

---

۱. خُطوب: جمع خَطْب به معنی خطابه خواندن، سخنرانی کردن.
۲. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۸۸.
۳. تمهیدات، ص۱۹۸.
۴. غَویّ: گمراه از مصدرِ غَیّ و غَوایَة.

وانمودنِ پادشاه به اُمَرا و متعصّبان در راهِ اَیاز سبب فضیلت و مرتبت و قربت و جامگیِ[1] او برایشان بر وجهی که ایشان را حجّت و اعتراض نماند

خلاصهٔ داستان

امیران سلطان محمود بدو گلایه کردند که چرا به اَیاز مقرّری سی امیر را می‌دهی؟ سلطان جوابی نداد. تا اینکه روزی سلطان برای شکار با سی تن از اُمَرا به صحاری و کوهساران رفت و از دور کاروانی دید. به یکی از امیران گفت: برو ببین آن کاروان از کجا می‌آید؟ او به شتاب رفت و بازگشت و گفت: از شهرری می‌آید. سلطان گفت: به کجا می‌رود؟ امیر از پاسخ درمانده شد، زیرا این سؤال را از کاروان نکرده بود. سلطان به امیری دیگر دستور داد که برود و از کاروانیان سؤال کند که به کجا می‌روند؟ او هم رفت و برگشت و گفت: به یمن می‌روند. سلطان پرسید: چه متاعی دارند؟ چون او این سؤال را نکرده بود از جواب عاجز ماند. سلطان امیر دیگری را فرستاد که این مسأله را از کاروان بپرسد. او هم جواب آورد که متاع آنان کاسه های ساخت ری است. سلطان به همان شخص گفت: چه موقع از ری خارج شده‌اند؟ این امیر نیز از جواب درمانده شد. پس به دیگر امیر دستور داد که برود و این مطلب را از کاروان جویا شود. آن امیر رفت و جواب آورد که کاروان در هفتم رجب از ری خارج شده است. سلطان از او پرسید: نرخ اجناس در ری از چه قرار است؟ او از پاسخ فروماند.

---

۱. جامگی: مستمری، مقرّری.

بدین ترتیب سلطان محمود سی امیر را گسیل داشت تا سستی رأی و نظر آنان را در قبال بررسی مسائل به آنان نشان دهد.

سپس سلطان گفت: روزی کاروانی بدین ناحیه آمده بود که به ایاز دستور دادم که برود و از آن کاروان سؤال کند از کجا می آید؟ او رفت و با هوش و ذکاوتی که داشت نه تنها جواب آن سؤال را آورد بلکه به ابتکار خود مسائل فراوان دیگری را نیز از آن کاروان به دست آورد. در واقع او با یک بار رفتن به اندازهٔ سی نفرِ شما از آن کاروان اطلاع کسب کرد. حالا فهمیدید چرا مقرّری او به تنهایی برابر سی امیر است؟!

هرچه زین سی میر اندر سی مقام		کشف شد زو آن به یکدم شد تمام

*

در این حکایت سلطان محمود، کنایه از حضرت حق، و ایاز، کنایه از انسان کامل، و امیران، کنایه از انسان های ناقص اند. چرا خداوند، انسان کامل را بر جمّ غفیر آدمیان شرافت بخشیده است؟ مسلّماً به خاطر علّوِ روحی و بلندمرتبگی معنوی اوست. چنانکه در قرآن کریم ابراهیم خلیل(ع) را به تنهایی یک امّت دانسته است. نکتهٔ دیگر آنکه ارزش و اعتبار هر فرد به مقدار معمّاهایی است که از جهان هستی باز می‌کند. چنانکه فرمود:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای		مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

آنچه سبب امتیاز انسان شده است، اندیشه های تابناک و حقیقت یاب اوست، والّا غرایز و شهوات را حیوانات نیز دارند.

در قسمت دوم حکایت‌فوق، مولانا به‌مبحث جبر و اختیارگریزی می‌زند. در این‌قسمت از حکایت امیرانِ معترض کنایه از حامیان جبرند که مولانا اصطلاحاً بدان «جبرعامه» گفته است. و در بخشی دیگر مسألهٔ تجسّم اعمال و جواب عمل را طرح می‌کند.

* * *

(۳۸۵) **چون امیران ازحسد جوشان شدند		عاقبت بر شاهِ خود طعنه زدند**

وقتی که امیران بر اثر شدّت حسادت بر جوشیدند و خروشیدند، بالاخره زبان به نکوهش شاه خود باز کردند.

(۳۸۶) **کین ایازِ تو ندارد سی خِرَد		جامگیِّ سی امیر، او چون خورد؟**

گفتند:ایازِ تو که عقل سی‌نفر را ندارد، پس‌چرا مقرّری سی‌امیر را می‌گیرد و می‌خورد؟

شاه بیرون رفت با آن سی امیر سویِ صحرا و کُهستان صیدْگیر (۳۸۷)

شاه با آن سی امیر به سوی صحرا و کوهستان رفت در حالی که مشغول صیدکردن بود.

کاروانی دید از دُور آن مَلِک گفت امیری را برو ای مُؤْتَفِک[۱] (۳۸۸)

آن پادشاه (سلطان محمود) از مسافتی دور کاروانی را دید و به یکی از امیران گفت: ای دروغگو برو و...

رَوْ، بپرس آن‌کاروان را بر رَصَد[۲] کز کدامین شهر اندر می رسد؟ (۳۸۹)

برو بر سر راهِ آن کاروان بایست و از آنان سؤال کن که از کدام شهر می‌آیند؟

رفت و پرسید و بیآمد که زِ ری گفت: عزمش تا کجا؟ درماند وی (۳۹۰)

آن امیر رفت و از کاروان پرسید و بازگشت و گفت: از شهرری می‌آیند. پادشاه گفت: کجا می‌خواهند بروند؟ امیر از جواب درمانده شد.

دیگری را گفت: رَوْ ای بُوالْعَلا[۳] بازپرس از کاروان که تا کجا؟ (۳۹۱)

شاه به امیری دیگرگفت: ای بلندمرتبه برو و از کاروان بپرس که می‌خواهند کجا بروند؟

رفت و آمد گفت: تا سویِ یمن گفت:رختش‌چیست؟هان‌ای‌مُؤْتَمَن (۳۹۲)

آن امیر رفت و برگشت و گفت: به جانب یمن می‌روند. شاه گفت: ای مرد امین، آنان چه متاعی با خود دارند.

ماند حیران گفت: با میری دگر که برو وا پرس رختِ آن نفر (۳۹۳)

امیر حیران شد و نتوانست جواب دهد. شاه به امیری دیگر گفت: برو از آن کاروان بپرس که چه متاعی همراه دارند.

---

۱. مُؤْتَفِک: دروغگو. معانی دیگری نیز دارد ولی مناسب ترین آن همین معنی است.

۲. رَصَد: راه، کمین، محل بازرسی عابران.

۳. بُوالعلا: مخفّفِ ابوالعَلاء به معنی صاحب علوّ و بلندی.

(۳۹۴) بازآمد، گفت: از هر جنس هست اغلبِ آن کاسه‌هایِ رازی است

آن امیر هم بازگشت و گفت همه نوع متاع همراه دارند. ولی بیشتر آن، کاسه‌های ساخت شهرری است.

(۳۹۵) گفت: کَی بیرون شدنداز شهرِ ری؟ ماند حیران آن امیرِ سُستْ پی[1]

شاه‌گفت: چه وقت از شهر ری خارج شده‌اند؟ آن امیرِ سهل‌انگار در جواب، حیران ماند.

(۳۹۶) همچنین تا سی امیر و بیشتر سُستْ‌رای و ناقص اندر کَرّ و فر

خلاصهٔ کلام تا سی امیر و بلکه بیشتر که همگی از نظر فکری افرادی ضعیف بودند و مأموریت خود را کامل انجام نداده بودند به سوی آن کاروان فرستاد. [«کَرّ» به معنی حمله و رفتن، و «فَرّ» به معنی گریختن و بازگشتن است و هر دو از لغات عربی است. در اینجا معنی رفت و برگشت برای آن مناسب است. منظور اینست که در این رفت و برگشت مأموریت خود را به کمال انجام ندادند.]

(۳۹۷) گفت امیران را که من روزی جدا امتحان کردم ایازِ خویش را

شاه به امیران گفت: روزی من، جداگانه ایاز محبوبم را مورد امتحان قرار دادم.

(۳۹۸) که‌بپرس از کاروان تا از کجاست؟ او برفت،این‌جمله واپرسید راست

بدو گفتم: برو از فلان کاروان سؤال کن که از کجا می‌آیند؟ او رفت و همه این سؤالات را بطور کامل و بی‌کم و کاست پرسید و آمد. [«راست» در اینجا به معنی کامل است.]

(۳۹۹) بی‌وصیّت، بی‌اشارت، یک‌به‌یک حالشان دریافت بی رَیْبی و شک

ایاز بدون آنکه شاه بدو سفارش و اشارتی کند، یکی یکی از احوال آنان خبر گرفت. یعنی تمام اطلاعات لازم را دربارهٔ آن کاروان به دست آورد بطوریکه جای هیچگونه شکّ و

---

۱. سُسْتِ‌پَی: پَست‌نژاد، تنبل و کُندرو، در اینجا مراد سهل‌انگار است.

ابهامی نماند.

هرچه زین سی میر اندر سی مقام　　　کشف‌شد، زو آن به‌یکدم شدتمام (۴۰۰)

مطلبی را که این سی امیر در سی بار رفت و بازگشت کشف کردند، ایاز با یک بار رفتن به طور کامل کشف کرد.

مدافعهٔ اُمَرا آن حجّت را به شُبههٔ جبریانه، و جواب دادنِ شاه ایشان را

پس بگفتند آن امیران کین فنیست　　　از عنایتهاش، کارِ جهد نیست (۴۰۱)

امیران چون در جواب شاه درمانده شدند به بهانه های جبریانه تمسّک جستند. پس گفتند: این درکِ از عنایات و موهبت های الهی است، و کاری نیست که با سعی و تلاش حاصل شود. خلاصهٔ کلام زیرکی ایاز موهبتی است نه اکتسابی.

قسمتِ حقّست مَه را رویِ نغز　　　دادهٔ بختست گُل را بویِ نغز (۴۰۲)

چنانکه مثلاً رویِ زیبای ماه خدادادی است. همینطور بویِ خوشِ گُل نیز از عطایای تقدیر است و بختی است الهی.

گفت‌سلطان: بلکه آنچ از نفس زاد　　　رَیْعِ[1] تقصیرست و دخلِ[2] اِجتهاد (۴۰۳)

شاه گفت: هر آنچه از آدمی سرزند یعنی اعمال و احوال انسان از دو حال خارج نیست. یا محصول کوتاهی و سهل‌انگاری اوست، و یا محصول سعی و تلاش او. [پس آدمی در دو حال مختار است نه مجبور.]

ورنه آدم کَی بگفتی با خدا　　　رَبَّنا إنّا ظَلَمْنا نَفْسَنا (۴۰۴)

والّا حضرت آدم(ع) کی به خداوند عرض می‌کرد که: پروردگارا، همانا ما بر خود ستم کردیم؟ [اگر اعمال ما جبری و مقدّر بود پس چرا حضرت آدم(ع) پس از لغزش به وسیلهٔ

---

۱. رَیْع: رشد و نموّ، زیاد شدن محصول زراعی. در اینجا مطلق محصول و فرآورده. پس «رَیْعِ تقصیر» یعنی آنچه از تقصیر و کوتاهی انسان ناشی می‌شود.

۲. دَخْل: درآمد. در اینجا، مطلقِ محصول و نتیجه. «دخل اجتهاد» یعنی نتیجه‌ای که از سعی و تلاش برآید.

ابلیس از گناه خود آمرزش خواست و گفت: من و حوّا بر خود ستم کردیم. و نگفت که من در این کار مجبور بودم. مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۲۳ سورهٔ **اعراف** است. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۵۴) دفتر اول.]

(۴۰۵) **خود به گفتی کین گناه از بخت بود چون قضااین‌بودحزمِ ما چه سود؟**

اگر آدم، گناه خود را جبری می‌دانست حتماً چنین می‌گفت: این گناهی که مرتکب شدم از بخت بد بود. وقتی تقدیر چنین چیزی را اقتضا کرده است دوراندیشی چه سودی دارد؟

(۴۰۶) **همچو ابلیسی که گفت: اَغْـوَیْتَنی تو شکستی جام و ما را می‌زنی؟**

در این صورت آدم نیز حرفی را می‌زد که ابلیس گفت: «تو مرا گمراه کردی»، شیشه را تو شکستی و ما را می‌زنی؟ [ابلیس در خطاب به خداوند گفت: تو مرا گمراه کردی. یعنی من هیچ تقصیری ندارم. اشاره است به آیهٔ ۱۶ سورهٔ **اعراف**. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۸۸) دفتر اول.]

(۴۰۷) **بل قضا حقّست و جهدِ بنده حـق هین مباش اَعْوَر[1] چو ابلیسِ خَلَق[2]**

بلکه هم قضای الهی حق است، و هم سعی و تلاش بنده. بهوش باش. مـانند ابـلیسِ کهنسال، یک چشم مباش. یعنی مسائل را یک بُعدی نگاه مکن، چنانکه او فقط جبر را دید ولی اختیار را ندید. یا فقط جسم خاکی آدم را دید و عظمت روحی او را ندید.

(۴۰۸) **در تَردّد[3] مانده‌ایم اندر دو کـار این تردّد کـی بـود بـی‌اخـتیار؟**

ما که مثلاً میان دو کـار دچـار تـردید شـده‌ایـم. ایـن تـردید چگـونه مـمکن است که بدون اخـتیار مـا بـاشد؟ [مـولانا وجـود تـردید در انسـان را دلیـل بـر قـوّهٔ اخـتیار او می‌داند. چنانکه در دفـتر پـنجم نـیز هـمین بـرهان را اقـامه کـرده است. گـاه آدمـی مـیان دو یـا چـند راه مـردّد مـی‌مـاند و نـهایتاً یکـی از راهـها را تـرجـیح مـی‌دهـد، ایـن دلیـل

۱.اَعْوَر: صفت مشبههٔ عربی به معنی کسی که فقط یک چشم دارد. جمع: عُور.

۲. خَلَق: صفت مشبههٔ عربی به معنی کهنه و مندرس. در اینجا شاید مراد از آن کهنسالی و یا فسادِ ابلیس باشد. جمع: خُلْقان.

۳. تَرَدُّد: تردید و دودلی.

بر اختیار اوست.]

این کنم یا آن کنم او کی گُوَد[1] که دو دست و پایِ او بسته بود (۴۰۹)

کسی که دست و پایش بسته باشد و از خود اختیاری نداشته باشد کی ممکن است بگوید این کار را بکنم یا آن کار را؟

هیچ باشد این تردّد در سَرَم؟ که رَوم در بحر یا بالا پرم؟ (۴۱۰)

آیا مثلاً این تردید به مغزم می‌رسد که به اعماق دریا بروم یا به آسمان پرواز کنم؟ البتّه که نمی‌رسد زیرا انسان بدون داشتن وسیله نه می‌تواند به اعماق دریا رود و نه به اوج آسمان پرواز کند.

این تردّد هست که مَوْصِل[2] رَوَم یا برای سِحر تا بابِل[3] رَوم (۴۱۱)

امّا انسان دچار این تردید می‌شود که به شهر **موصل** بروم یا برای یادگرفتن فنّ ساحری به شهر **بابِل** سفر کنم.

پس تردّد را بباید قدرتی ورنه آن خنده بود بر سَبْلَتی[4] (۴۱۲)

پس برای مردّد شدن، قدرت و استطاعتی لازم است. یعنی بشر وقتی میان دو یا چند کار مردّد می‌مانَد که بتواند همهٔ آن کارها را انجام دهد، والّا اگر قدرتی در کار نباشد تردیدی نیز به دلِ او راه پیدا نمی‌کند. و اگر هم احیاناً مردّد شود (یا خود را مردّد نشان دهد)، در واقع خود را مسخره کرده است.

بر قضا کم نِهْ بهانه، ای جوان جُرمِ خود را چون نهی بر دیگران؟ (۴۱۳)

ای جوان، اینقدر قضا و قدر را بهانهٔ تنبلی خود مکن، چرا گناهی که خود مرتکب شده‌ای به گردن دیگری می‌اندازی؟

---

۱. گُوَد: بگوید. فعل مضارع، سوم شخص مفرد از مصدر گفتن.
۲. مَوْصِل: از شهرهای شمالی عراق کنونی واقع در کرانهٔ غربی رود دجله.
۳. بابِل: شهری قدیم در بین‌النهرین (عراق کنونی) که از مراکز ساحران بوده است.
۴. خندیدن بر سَبْلَت: بر سبیل خود خندیدن، مانند بر ریش خود خندیدن است، و کنایه از مسخره کردن خود.

(۴۱۴) خون‌کند زَید[1] و قِصاصِ او بـه عَمْر مَی‌خورد عَمرو[2] و بر احمد حَدِّ خمر؟

به عنوان مثال، اگر زید کسی را بکشد آیا صحیح است که برویم یقهٔ عَمْرو را بگیریم و قصاصش کنیم؟ معلوم است که صحیح نیست. یا مثلاً اگر عَمْرو شراب بخورد آیا معقول است که احمد را بگیریم و بر او حدّ جاری کنیم؟ [پس ای جبری مشرب چرا سهل‌انگاری و تنبلی خود را به گردن قضا و قدر می‌اندازی؟]

(۴۱۵) گِردِ خود بر گَرد و جُرم خود ببین جنبش از خود بین و،از سایه مَبین

به اطراف خود نگاهی بینداز و ببین که عامل جرم و گناه خودت هستی. حرکت را از خود ببین نه از سایه. یعنی همانطور که سایه تابع جسم است، اعـمال تـو نـیز از تـو نشأت گرفته نه از چیز دیگر. پس گناه خود را به عوامـل و اسـباب بـیرون از خـود نسـبت مـده. [در مصراع دوم اگر «خود» را «خور» بخوانیم باز جایز است. یعنی حرکت را از خورشید ببین نه از سایه.]

(۴۱۶) که نخواهد شد غلط پاداشِ میر[3] خصم را می‌دانـد آن مـیرِ بـصیر

زیرا امیر اشتباهاً به کسی پاداش نمی‌دهد، و آن امیر بینا دشمن را می‌شناسد. [مراد از «میر بصیر» حضرت حق تعالی است که در جزای اعمال بندگان اشتباه نمی‌کند.]

(۴۱۷) چون عسل‌خوردی،نیآمد تب به غیر مزدِ روزِ تـو نـیآمد شب بـه‌غیر

به عنوان مثال اگر تو عسل بخوری دیگری دچار گرمیِ طبع نـمی‌شـود. و دسـتمزد روزانهٔ تو را شب به دیگری نمی‌دهند. [«عسل»، طعامی گرم و خشک است، با سردمزاجان و پیران بسازد و با گرم مزاجان که صـفرا در ایشـان غـلبه داشـته بـاشد نسـازد زیـرا مـحرّک صـفراست و گـرمی طـبع مـی‌آورد. از ایـنرو اطـبای قـدیم تـوصیه کـرده‌انـد کـه از پسِ خوردن عسل باید سیب، گلابی و انار خـورده شـود[4]. پس مـراد از «تب» در ایـنجا گـرمی طبع است که از مبانی طب سنّتی بشمار آیـد. مـنظور بـیت: هـرکس مسـئول اعـمال خـود است.]

---

۱ و ۲. زید و عَمْرو: معادل فلان و بهمان. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۳۴) دفتر دوم.

۳. میر: مخفّف امیر.

۴. ر.ک. الابنیة عن حقایق الادویة: ص ۲۲۷.

درچه کردی جهدکآن‌وا تونگشت؟ توچه کاریدی‌که نامد رَیعِ‌کَشت[1]؟ (۴۱۸)

در چه کاری سعی ورزیده‌ای که نتیجه‌اش به تو بازنگشته است؟ چه چیزی کاشته‌ای که محصول آن به دست نیامده است؟ [چنانکه در بیت (۲۱۵) دفتر اوّل فرمود:

این جهان کوه است و فعلِ ما ندا سویِ ما آید نداها را صدا]

فعلِ تو که زاید از جان و تنت همچو فرزندت بگیرد دامنت (۴۱۹)

اعمالِ تو که از روح و جسمت صادر می‌شود مانند فرزندی دامنت را می‌گیرد. [هرکس نتیجهٔ اعمال خود را می‌بیند.]

فعل را در غیب، صورت می‌کنند فعلِ دزدی را نه داری می‌زنند؟ (۴۲۰)

اعمال را در عالَم غیب تجسّم می‌بخشند. مگر نه اینست که عمل سرقت را به صورت رفتن بر بالای دار تجسّم می‌دهند؟ [در پسِ پردهٔ این جهان، طبق سنن و مشیّت الهی هر عملی را مطابق با وزن و ارزش آن به صورت خاصّی مجسّم می‌کنند.]

دار، کی مانَد به دزدی؟ لیک آن هست تصویرِ خدایِ غیبْ‌دان (۴۲۱)

به دار کشیده شدن چه شباهتی به سرقت دارد؟ معلوم است که شباهتی ندارد. ولی خداوندی که دانایِ غیب است آن عمل را تجسّم بخشیده است. [مضمون این مطلب بطور مبسوط در بیت (۳۴۶۳ ـ ۳۴۴۵) دفتر سوم آمده است.]

در دلِ شِحْنَه[2] چو حق الهام داد که چنین صورت بساز از بهرِ داد (۴۲۲)

حضرت حق تعالی به داروغه الهام کرده است که برای اجرای حکم عدالت در مورد سرقت چنین چیزی بساز. یعنی بساط کیفر و چوبهٔ دار را برپا کن. [مصراع اوّل شرط است و مصراع دوم موردِ الهام. جزای شرط لفظاً محذوف است و تقدیراً منظور.]

تا تو عالِم باشی و عادل، قضا نامناسب چون دهد داد و سزا؟ (۴۲۳)

تا وقتی که تو دانا و دادگر باشی، چگونه ممکن است که قاضی در مورد تو ناعادلانه

---

۱. رَیْعِ کشْت: محصولِ زراعت.

۲. شِحْنَه: داروغه، عَسَس.

قضاوت کند و حُکمی نامناسب دهد؟ [«قضا» را جایز است تأویل به «قاضی» کنیم، زیرا گاه مصدر مؤوَّل به صفت می‌شود. بیت فوق بر این تقدیر معنی شد. و اگر تأویل هم نکنیم جایز است. در اینصورت مراد از «قضا» قضای الهی است. امّا وجه اول با توجّه به بیت بعدی مناسب‌تر به نظر می‌رسد.]

(۴۲۴) **چونکه حاکم این کند اندر گزین — چون کند حُکم اَحْکَمِ این حاکمین؟**

در جایی که قاضی حکمی مناسب و در خورِ شخص بر می‌گزیند، تو ببین خداوندی که احکمِ حاکمان است چگونه حکم می‌کند؟ [مصراع دوم به «اَحْکَمُ الْحاکمین» که قسمتی از آیهٔ ۴۵ سورهٔ **هود**، و آیهٔ ۸ سورهٔ **تین** است، اشارت دارد. و آن وصف حضرت حق است. زمخشری در تفسیر آن گفته است: **یَحْکُمُ عَلَیْهِمْ بِمٰا هُمْ اَهْلُهُ**[1]. «خداوند حکم کند بر آنان بدانچه سزاوارند.» طبرسی نیز در تفسیر آن گوید: در افعال و آفرینش حضرت حق، اضطراب و خللی نیست.[2] پس معنی لفظیِ «احکم الحاکمین» با توجّه به مفهوم تفسیری آن اینست: درستْ‌حکم‌ترینِ حکم‌کنندگان.]

(۴۲۵) **چون بکاری جَو، نروید غیرِ جَو — قرض تو کردی، ز کِه خواهی‌گرو؟**

به عنوان مثال، اگر جو بکاری فقط جو می‌روید نه چیز دیگر. یا مثلاً وقتی تو از کسی قرض می‌گیری توقّع داری چه کسی در قبال آن چیزی به عنوان گرو یا رهن نزد قرض دهنده بگذارد؟ مسلّماً نباید چنین چیزی توقّع داشته باشی. چون خود قرض کرده‌ای و خود باید گرو آن را تعهّد کنی. [همینطور تو خود مسؤول اعمال خود هستی. و نباید آن را به گردن این و آن اندازی.]

(۴۲۶) **جُرمِ خود را برکسی دیگر منه — هوش و گوش خود بدین پاداش‌ دِه**

جرم و گناه خود را به گردن دیگری مینداز. دیگران مسؤول اعمال و گناهان تو نیستند. اینها همه بهانه تراشی است. هوش و گوش خود را متوجّه این جزا کن. یعنی با عقل و درک خود این قاعدهٔ مسلّم جهان هستی را بشناس که برای هر عملی جواب و جزای مناسبی است

---

۱. الکشاف، ج ۴، ص ۷۷۴.
۲. ر.ک. مجمع البیان. ج ۱۰، ص ۵۱۲.

و تو خود مسؤول اعمال خودی.

جُرم برخود نِهْ، که تو خود کاشتی　　با جزا و عـدلِ حـق کـن آشـتی (۴۲۷)

گناه و جرمی را که مرتکب شده‌ای از جانب خود بدان، زیرا که بذر معصیت را تو خود کاشته‌ای. و با جزا و دادگری حضرت حق آشتی کن و آن را قبول کن. یعنی به حکـم الهـی راضی و خرسند باش.

رنج را بـاشد سـبب بـد کـردنی　　بد زفعلِ خود شناس از بخت نی (۴۲۸)

اعمال بد باعثِ محنت و رنج آدمی شود. پس اعمالِ بدی را که مرتکب شـده‌ای بـه خود نسبت بده نه به بخت و اقبال خود. یعنی وقتی نتیجهٔ ناگوار اعمالت را چشیدی مگو که گلیم بخت مرا سیاه بافته‌اند چنانکه حتّی با آب کوثر و زمزم هم سفید نتوان کرد.

آن نظر در بخت، چشم اَحْوَل[1] کند　　کلب[2] را کَهْدانی[3] و کـاهل کـند (۴۲۹)

زیرا توجّه به طالع و اقبال، چشم را لوچ می‌کند. یعنی اگر امور جاریه را به بـخت و اقبال نسبت دهی چشم دل و بینش باطنی‌ات مختل می‌شود و آنوقت نمی‌توانی واقعیات را تحلیل کنی، و باعث می‌شود که سگ تنبل و حقیر شود. یعنی از سعی و اکتساب باز ماند.

مُتّهم کن نـفس خـود را ای فـتیٰ　　مُـتّهم کـم کـن جـزای عـدل را (۴۳۰)

ای جوان، نفس خود را متّهم کن. یعنی خود را مورد محاسبه و مؤاخذه قرار بده نه آنکه جزایی که با عدل الهی مقرّر شده نکوهش کنی.

توبه کن، مردانه سـر آور بـه ره　　کـه فَـمَنْ یَـعْمَل بِـمِثقالٍ یَـرَه (۴۳۱)

مردانه توبه کن و به راه هدایت درآی، زیرا هرکس عملی را به اندازهٔ ذرّه‌ای انجام دهد جزای آن را ببیند. [مصراع دوم مقتبس از آیهٔ ۷ و ۸ سورهٔ **زلزال** است: **فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ**. پس هرکس به اندازهٔ ذرّه‌ای نیکی کند پاداش آن

۱. اَحْوَل: لوچ، دوبین.
۲. کَلْب: سگ. جمع: کِلاب.
۳. کَهْدانی: اهل آخور ستور، پست و حقیر.

بیند و هرکس به اندازهٔ ذرّه‌ای بدی کند جزای آن بیند.»]

(۴۳۲) در فسونِ نفس کم شـو غِـرّه یـی کآفـتابِ حـق نـپوشد ذرّه‌یـی

اینقدر فریب نفس امّاره را مخور، زیرا خورشید عدل الهی حتّی ذرّه‌ای را نمی‌پوشاند. یعنی هیچ عملی ولو کوچک از نظر عدل الهی مخفی نمی‌ماند. [چنانکه در آیهٔ ۴۹ سورهٔ **کهف** آمده است که وقتی مجرمان در روز قیامت نامهٔ اعمال خود را دریافت مـی‌کـنند هـراسـان می‌شوند و می‌گویند: وای برما، این چه نامه‌ای است که هیچ عمل کوچک و بزرگی را فـرو نگذاشته بلکه همهٔ آنها را مو به مو حساب کرده است.]

(۴۳۳) هست این ذرّاتِ جسمی ای مفید پیشِ این خورشیدِ جسمانی پدید

ای شخص سودمند، ذرّات جسمانی و محسوس در مقابل خورشید مادی و محسوس، آشکار و هویداست.

(۴۳۴) هست ذرّاتِ خواطـر وَ افـتکار[1] پـیشِ خـورشیدِ حـقایق آشکـار

همینطور ذرّات خواطر و اندیشه ها در برابر خورشید حقایق، کاملاً ظاهر و پیداست. [منظور دو بیت اخیر: همانطور که ذرّات و موجودات جسمانی در مقابل نور خورشید هویدا می‌شوند، نیّات قلبی و افکار و اندیشه های نهانی ما در مقابل خورشید حضرت حـق کـاملاً آشکار است.

ای طالب حقیقت بدان که نهانی ترین اندیشه‌ای که بر قلبت می‌گذرد و کسی از آن خبر ندارد، حضرت حق بر آن واقف و بصیر است. پس احوال و اعمال خود را بر میزان حقیقت قرار بده و بیراهه مرو. مولانا در بیست و دو بیت اخیر مسألهٔ جواب عمل و تجسّم عمل را به نحو ماهرانه‌ای مطرح کرده است.]

---

۱. اِفْتِکار: اندیشیدن.

حکایتِ آن صیّادی که خویشتن در گیاه پیچیده بود و دستهٔ گُل و لاله را کُلهوار به سر فرو کشیده، تا مرغان او را گیاه پندارند. و آن مرغ زیرک بوی بُرد اندکی که این آدمیست، که بر این شکل گیاه ندیدم، امّا هم تمام بوی نبُرد، به افسونِ او مغرور شد زیرا در ادراکِ اول قاطعی نداشت،در ادراکِ مکرِ دوم قاطعی داشت

وَهُوَ الْحِرْصُ وَ الطَّمَعُ سِیَّمٰا عِنْدَ فَرْطِ الْحاجَةِ وَالْفَقْرِ

قٰالَ النَّبیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیهِ وَ سَلَّمَ کٰادَ الْفَقْرُاَنْ یَکُونَ کُفْراً

خلاصهٔ داستان

پرنده‌ای به سوی لاله زاری پرواز کرد در حالی که دامی در آنجا گسترده شده بود و دانه هایی نیز در آن. در کنار دام صیّادی به کمین نشسته بود و برای اغفال پرندگان، خود را با شاخه‌ها و برگ‌ها و گُل ها استتار کرده بود. پرنده در فضای اطراف چرخی زد و به دام نزدیک شد و صیّاد را دید. به صیّاد گفت: ای سبزپوش تو کیستی که در وسط این صحرا تنها نشسته‌ای؟ صیاد گفت: مردی راهب‌ام و از مردم بُریده‌ام و به برگ گیاهان صحرا قناعت کرده‌ام. پرنده گفت: رُهبانیّت در دین اسلام جایز نیست. از خلوت به در آی و با مردم حشر و نشر کن.

صیّاد گفت: اینکه تو می‌گویی حکم مطلق نیست، زیرا انزوا اگر هم مذموم باشد از آمیزش با بدان که بدتر نیست. آیا تا به حال دیده‌ای که سنگ و کلوخ صحرا کسی را گمراه کند؟ ولی از مردم جفاکار دنیا گمراهی‌های بسیار سر برزند. پرنده گفت: تو اشتباه فکر می‌کنی. اگر در جامعه به سر بردی و گمراه نشدی هنر کرده‌ای، والّا از ترس گناه به بیغوله ها رفتن شرط هدایت نیست. صیّاد گفت: بله به شرط آنکه بر عوامل شرّ آفرینِ جامعه غالب آیی. ولی اگر چنین قدرتی را در خود سراغ نداشته باشی همان بهتر که به کنج انزوا پناه بری. و بعلاوه برای آنکه راه را از چاه تمیزدهی نیازمند رفیق صادقی. حال بگو ببینم در این زمانه کو رفیق

صادق؟ پرنده گفت: اساس سلوک صدق قلب است نه رفیق طریق. تو صادق باش، رفیقان صادق تو را می یابند.

بحث میان آن دو بالا گرفت. پرنده چون گرسنه بود دانه ها را زیرنظر داشت و ناچار از صیّاد پرسید: این دانه های گندم از آنِ توست؟ صیاد گفت: نه، از آنِ طفلی یتیم است. چون قیّم ندارد آنها را موقّتاً به منِ زاهد سپرده‌اند. و می‌دانی که خوردن مال یتیم هم حرام است. پرنده چون از گرسنگی بی‌طاقت شده بود گفت: ولی من در حال حاضر در اضطرار و عسرت به سر می‌برم و شرعاً به قدر سدّ جوع جایز است از آن بخورم. صیّاد گفت: حتی شخص مضطر هم اگر خویشتن‌داری کند بهتر است. و حال که می‌خواهی از آن بخوری باید تعهّد کنی که بهای آنرا بپردازی. بدین ترتیب صیّاد آن پرنده را فریب داد. پرنده که صبر و قرار نداشت قبول کرد و همینکه آمد دانه ها را برچیند به دام افتاد و آه و حنین‌اش بلند شد.

* * *

مرحوم استاد فروزانفر مأخذ حکایت فوق را حکایتی می‌داند که کتاب **العقد الفرید**، ج ۲، ص ۵۹ آمده است[1]. چون متن حکایت عربی است به فارسی ترجمه می‌کنیم: مردی از بنی اسرائیل دامی بنهاد. گنجشکی آمد و نزدیک آن بنشست، از آن مرد پرسید: چرا قامتت خمیده شده است؟ گفت: از بس که نماز خوانده‌ام. پرسید: چرا استخوانهایت نمایان شده است؟ گفت: از بس که روزه داشته‌ام. پرسید: این پشمینه چیست که به تن داری؟ گفت: به سبب زهد و پارسایی‌ام در دنیا پشمینه پوشیده‌ام. پرسید: این عصا چیست که داری؟ گفت: بدان تکیه می‌کنم و کارهایم را با آن انجام می‌دهم. پرسید: این دانه چیست که در دست داری؟ گفت: برای آنکه اگر مسکینی از اینجا گذشت بدو دهم. گنجشک گفت: من مسکینم. مرد گفت: آنرا بگیر. همینکه گنجشک نزدیک شد، دام به گردنش افتاد و گنجشک به جیک‌جیک درآمد و گفت: زین پس فریب هیچ زاهدی نخورم.

*

حکایت پرنده و صیّاد یکی از عمیق‌ترین و جذابترین حکایات مثنوی است. محور اصلی این حکایت مسألهٔ **خلوت و صحبت**[2] است. آیا سالک برای تکمیل نفس و تهذیب قلب باید به کنج انزوا رود و از حشر و نشر با مردم تن زند، یا باید داخل جمع شود و

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۱۹۷.

۲. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۵۴۹) و (۲۶۸۷) دفتر اول.

با عوامل تحریک نفس که لازمهٔ زندگی اجتماعی است دست و پنجه نرم کند و با مقهور کردن آنها به تکمیل نفس رسد. کدام یک از دو مورد مذکور ارجح است؟ مولانا به قدری این حکایت تمثیلی را با مهارت و حذاقت شکل داده و دلایل رجحان خلوت بر صحبت و صحبت بر خلوت را به زیبایی بیان داشته است که خواننده دچار اعجاب و حیرت می‌گردد. لطف مطلب در این است که هم دلایل صیّاد محکم و قانع کننده است، و هم دلایل پرنده متقن و ایمان آور. و خواننده با شنیدن دلایل هریک از طرفین،بحث را خاتمه یافته می انگارد در حالی که مولانا با ذهن روشن و نقاد خود همان دلایل مقبول را رد می‌کند و بحث اوجی دیگر می گیرد.

«صیّاد» نماد سالک اهل خلوت است، و «پرنده» نماد سالک اهل صحبت. داوری مولانا در مسألهٔ خلوت و صحبت و رجحان آن دو، جزمی و کلّی و به صورت سلب و ایجاب نیست. یعنی نه جزماً خلوت را مقبول دانسته و نه قاطعاً صحبت را مذموم شمرده است. بلکه می توان گفت که مولانا خلوت و صحبت را منوط به احوال و مراتب سالکان دانسته است. لیکن خود،صحبت را بر خلوت ارجح شمرده است، به‌شرط آنکه حشر و نشر با صالحان باشد نه با طالحان. چنانکه گوید: «دوستان را در دل رنجها باشد که آن به هیچ دارویی خوش نشود، نه به خفتن نه به گشتن و نه به خوردن الّا به دیدار دوست که **لِقٰاءُ الْخَلیلِ شِفٰاءُ الْـعَلیل.**»[1] والّا اگر منظور صحبت و همنشینی با بدان باشد مسلّماً خلوت بر صحبت رجحان دارد. چنانکه آمده است: **اَلْوَحْدَةُ خَیْرٌ مِنْ جَلیسِ السُّوءْ.** «تنهایی بهتر از (مصاحبت با) همنشین بد است.»

مولانا در انتهای حکایت، یعنی بعد از آنکه پرنده به دام صیّاد می‌افتد گریزی می زند به یکی از مبانی مکتب عشقی و عرفانی خود و آن اینکه صید بودن خوش تر از صیاد بودن و معشوقی بهتر از عاشقی است.

همانطور که پیشتر گفته آمد شیوهٔ قصه‌گویی‌های مولانا به گونه‌ای است که شخصیت‌های داستان در نقش منفی و مثبت ثابت و جامد نمی‌مانند، بلکه به اقتضای مقاصد معنوی پیوسته دگرگون می‌شوند. یعنی منفی، مثبت می‌شود، و مثبت، منفی. از اینرو در بخشی از این حکایت، صیّاد نماد زاهدان ریایی است که برای نیل به اغراض نفسانی، طالبان حقیقت را به دام می‌افکند. این حکایت متضمّن نغزترین نکات در سلوک است.



۱. فیه ما فیه، ص۲۲۳.

(۴۳۵) رفت مـــرغی در مـیانِ مـرغزار بـــود آنـــجا دام از بـهرِ شکـار

پرنده‌ای به چمنزاری رفت که در آنجا برای شکار دام گسترده بودند. [ترجمهٔ عبارت عربی مطلع این فصل: و آن حرص و آز است خاصّه به گاهِ زیادیِ نـیاز و نـداری. تـوضیح **کادَ الْفَقْر**... نیز در شرح بیت (۵۱۷) دفتر دوم آمده است.]

(۴۳۶) دانـــهٔ چـــندی نـهاده بـر زمـین و آن صیاد آنجا نشسته در کمین

صیاد مشتی دانه روی زمین ریخته بود و خود در آنجا به کمین نشسته بود.

(۴۳۷) خویشتن پیچیده در برگ و گـیاه تـــا درافـتد صـیدِ بـیچاره ز راه

صیّاد خود را در برگ و گیاه پیچیده بود تا صید بیچاره‌ای از راه برسد و به دام بیفتد.

(۴۳۸) مرغک آمد سویِ او از ناشناخت پس طوافی‌کرد و پیشِ مرد تاخت

پرندهٔ بیچاره ندانسته به طرف او رفت. چرخی زد و نزد آن مرد شتافت.

(۴۳۹) گفت او را کیستی تو؟ سبزْ پوش در بیابان، در میانِ ایـن وحـوش

پرنده به صیّاد گفت: ای که جامهٔ سبز پوشیده‌ای و در این بیابان در میان حـیوانـات وحشی نشسته‌ای، تو کیستی؟

(۴۴۰) گـفت: مـردِ زاهـدم مـن مُـنْقَطِع بـا گـیاهی گشـتم ایـنجا مُـقْتَنِع[1]

صیّاد گفت: من مردی پارسا هستم که از دنیا و اهلِ دنیا بریده‌ام و در اینجا به گیاهی قناعت کرده‌ام.

(۴۴۱) زهد و تقوی را گُزیدم دین وکیش زآنکه می‌دیدم‌اجل‌را پیشِ‌خویش

از آنرو که مرگ را کنار خود می‌دیدم، یعنی مرگ را به خود نزدیک می‌دیدم پارسایی و پرهیزگاری و دینداری و دین باوری را برای خود برگزیدم. [چنانکه امـیرمؤمنان عـلی(ع) فرماید: **اَلرَّحیلُ وَشیکٌ**[2]. «کوچیدن (از دنیا) نزدیک است.» باز فرماید: **فَاحْذَرُوا عِبادَاللهِ**

---

۱. مُقْتَنِع: قانع.

۲. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت ۱۷۸.

اَلمَوْتَ وَ قُرْبَه[1]. «ای بندگان خدا بهوش باشید از مرگ و نزدیک بودنِ آن.»]

مرگِ همسایه، مرا واعظ شده کسب و دکّانِ مرا برهم زده (۴۴۲)

مرگ همسایه مرا موعظه کرده و مایهٔ عبرت من شده و کار و بار مرا برهم زده است.

چون به آخر، فرد خواهم ماندن خُو نباید کرد با هر مرد و زن (۴۴۳)

چون سرانجام تنها خواهم ماند پس نباید با هر مرد و زنی مأنوس شوم. [چنانکه در آیهٔ ۹۴ سورهٔ **انعام** فرماید: **وَ لَقَدْ جِئْتُمونا فُرادیٰ کَما خَلَقْناکُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ**... «و به راستی که نزد ما تنها آیید همانطور که نخستین بار آفریدیمتان...»]

رُو بخواهم کرد آخِر در لَحَد آن بِهْ آید که کنم خُو با اَحَد (۴۴۴)

چون من سرانجام رو به سوی گور خواهم نهاد، همان بهتر که با خداوند یکتا انیس باشم.

چون زَنَخ[2]را بست‌خواهندای‌صنم آن بِهْ آید که زَنَخ کمتر زنم (۴۴۵)

ای محبوب، چون سرانجام چانه‌ام را خواهند بست، همان بهتر که کمتر حرف بزنم.[رسم است که در دم مرگ دهان شخص را می‌بندند.]

ای به زَربَفْت و کمر آموخته آخِرستت جامهٔ نا دوخته (۴۴۶)

ای کسی که به پوشیدن جامه های زربفت و بستن کمربندهای فاخر عادت کرده‌ای، بدان که سرانجام باید جامه‌ای دوخته نشده بپوشی. [مراد از «جامهٔ نادوخته» کفن است که از سه قطعه پارچه به نام لنگ و پیراهن و سرتاسری تشکیل می‌شود. پس ای کسی که برای دنیا وجاه و مال آن حرص می زنی اینست وصف الحال تو:

سرمایهٔ تو در این جهان یک کفن است آن هم به گمانم ببری یا نبری]

۱.نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، نامهٔ ۲۷.

۲. زَنَخ: چانه.

(۴۴۷) **رُو به خاک آریم کز وی رُسته‌ایم دل چرا در بی‌وفایان بسته‌ایم؟**

سرانجام به خاک روی خواهیم آورد، زیرا از خاک پدید آمده‌ایم. چرا به بی‌وفایان دل‌بسته‌ایم. یعنی چرا ما آدمیان به چیزهایی علاقمند شده‌ایم که بقا ندارد و روزی از ما جدا می‌شود؟

(۴۴۸) **جَدّ و خویشانْمان قدیمی چارطبع ما به خویشی عاریت بستیم طمع**

نیاکان و خویشانِ کهنسال ما همان چهار عنصر طبیعی‌اند، ولی ما به خویشان موقّتی دل بسته‌ایم. [مراد از «چارطبع» همان عناصر اربعه است. رجوع شود به شرح بیت(۴۸) همین دفتر. منظور بیت: ما اصل خلقت خود را فراموش کرده‌ایم و به امور دنیوی مشغول شده‌ایم.]

(۴۴۹) **سال‌ها همصحبتی و همدمی با عناصر داشت جسم آدمی**

سالیانِ سال، بدن آدمی با **عناصر اربعه** مصاحبت و همدمی داشت. [با این حال فراموش کرد که خلقت مادی و طبیعی او از عناصر اربعه تشکیل شده است.]

(۴۵۰) **روحِ او خود از نفوس و از عقول روح،اصولِ خویش‌را کرده نُکول[1]**

روح انسان نیز با آنکه از عالمِ ارواحِ مجرّده و عقول نورانیّه است، ولی اصل خود را فراموش کرده است.[روح‌انسانی با هبوط به عالم اجسام، اصل مجرّد و نورانی خود را از یاد برد.]

(۴۵۱) **از نفوس و از عقولِ پُر صفا نامه می‌آید به جان کای بی‌وفا**

از مرتبهٔ پر صفای ارواح مجرّده و عقول نورانیّه به روحِ اسیر در زندان دنیا پیغام می‌رسد که: ای بی‌وفا!!

(۴۵۲) **یارَکانِ[2] پنج روزه یافتی رُو ز یارانِ کهن برتافتی؟**

برای خود، دوستان حقیر و موقّتی پیدا کردی و از دوستان قدیمی رخ برتافتی؟!

---

۱. نُکُول: خودداری کردن. در اینجا به معنی فراموش کردن.

۲. یارَکان: یار(= دوست) + کاف تصغیر + الف و نونِ جمع. به معنی دوستان حقیر و کوچک.

کودکان گرچه که در بازی خوشند   شب‌کشانْشان سویِ‌خانه می‌کَشَند (۴۵۳)

به عنوان مثال، بچّه ها اگر چه از بازی لذّت می برند، ولی هنگام شب (والدین آنـان) می‌آیند و آنان را کشان‌کشان به طرف خانه مـی‌برند. یـعنی جـبراً و ضـرباً آنـان را مـی‌برند بطوریکه لذّت بازی را از یاد می‌برند.[این معنی نیز جایز است: بچه‌ها چنان در بازی خوش و سرمست‌اند که حواسشان نیست شب فرا رسیده است، بطوریکه با زور باید آنان را از بـازی جدا کرد.]

شد برهنه وقتِ بازی طِفلِ خُـرد   دزد از نـاگـه قـبا و کـفش بُـرد (۴۵۴)

اطفال کوچک به هنگام بازی لباسشان را در می آورند، و دزد از کمین می آید و کفش و قبایشان را می دزدد و می برد.

آن چنان گرم او به بازی در فتاد   کان کلاه و پیرهن رفـتش زِیـاد (۴۵۵)

کودکان چنان با اشتیاق و حرارت سرگرم بازی می شوند کـه کـلاه و جـامهٔ خـود را فراموش می‌کنند.

شد شب و بازیِّ او شد بی مـدد   رو نـدارد کـو سـویِ خـانه رود (۴۵۶)

چون شب فرا می‌رسد بازیِ او یعنی بازی کودکی که دزد کـفش و لبـاسش را بـرده متوقّف می‌شود. [چون دوستان و هم بازی‌هایش یکی یکی به خانه هایشان رفته‌انـد دیگـر کسی نمانده که با او بازی کند. پس او چون کفش و لباسش را دزدیده‌اند دیگر رو ندارد به خانه برود. از این تمثیل کوتاه به دست می آید که ابنای دنیا نیز کودک صفت‌اند، یعنی چنان به بازی های دنیوی مشغول‌اند که شیطان می آید بضاعت ایمان و اخلاق آنان را می برد و نهایتاً آنان را سرشکسته و خجلت زده می‌کند.]

نـی شـنیدی اِنَّـما الدُّنـیا لَـعِب   باد دادی رخت و گشتی مُـرْتَعِب (۴۵۷)

مگـر آیـهٔ «دنـیا بـازیچه است» را نشـنیده‌ای کـه مـتاع عـمر و ایـمانت را بـر بـاد دادی و هراسان شـدی؟ [در چـند آیـه از قـرآن کـریم دنـیا «بـازیچه» مـعرّفی شـده است: آیـهٔ ۳۲ سـورهٔ **انـعام**، آیـه ۶۴ سـورهٔ **عـنکبوت**، آیـهٔ ۳۶ سـورهٔ **مـحمّد**، و آیـهٔ ۲۰ سورهٔ حدید.]

(۴۵۸) **پیش از آنکه شب شود جامه بجو   روز را ضایع مکن در گفت و گو**

قبل از آنکه شب فرا رسد، لباسهایت را سراغ بگیر و فرصت روز را با قیل و قال به هدر مده. یعنی پیش از آنکه روز حیات به پایان رسد، و شبِ مرگ و اجل فرا رسد درپی جامهٔ اخلاق و تقوی باش و عمر خود را در بحث و جدالِ نافرجام تلف مکن.

(۴۵۹) **من به صحرا خلوتی بگْزیده‌ام   خلق را من دزدِ جامه دیده‌ام**

همهٔ نکات اخلاقی و عارفانه‌ای که تا اینجا گفته شد از زبان آن صیّاد بود. صیّاد به پرنده گفت: من از آنرو در بیابان خلوت اختیار کرده‌ام که مردم را دزدِ لباس یافته‌ام.[عارف خلوت‌نشین می‌گوید من به این دلیل به کنج عزلت رفته‌ام که ابنای دنیا متاعِ وفا و تقوی را از آدمی می‌ربایند.]

(۴۶۰) **نیمِ عمر از آرزویِ دلْستان[۱]   نیم عمر از غصّه‌های دشمنان**

عمر من در معاشرت با ابنای دنیا به دو بخش تقسیم می‌شود. نیمی از آن در هوای دوستان و محبوبان به هدر می‌رود، و نیمی دیگر از غم و غصّهٔ دشمنان. [در بیت فوق فعل محذوفی مستفاد می‌شود که اینست: به هدر رفت، ضایع شد و نظیر آن.]

(۴۶۱) **جُبّه[۲] را بُردآن، کُله را این ببرد   غرقِ‌بازی گشته ما چون‌طفلِ خُرد**

جُبّه را دوست بُرد، و کلاه را دشمن. ما نیز مانند اطفال کوچک غرق در بازی هستیم.

(۴۶۲) **نک شبانگاهِ اجل نزدیک شد   خَلِّ[۳] هٰذَاللَّعْبَ، بَسَّک[۴]لاٰتَعُدْ[۵]**

اکنون شبِ مرگ نزدیک شده است. این بازی را رها کن، بس است دیگر. بدان رجوع مکن.

---

۱. دِلْستان: معشوق، محبوب، دلربا.

۲. جُبّه: لباس بلند و گشادی که روی لباس‌ها پوشند.

۳. خَلِّ: رها کن، واگذار. فعل امر از مصدرِ تَخْلیه و از ریشهٔ خ ل و.

۴. بَسَّک: ترکیبی است از بَس (مخففِ بسیار که مجازاً به معنی به قدر کفایت و به قدرکافی آید) + کافِ ضمیر عربی. یعنی بس است تو را، بسیار است تو را.

۵. لاٰتَعُدْ: باز مگرد، رجوع مکن. فعل نهی از عٰادَ یَعُودُ.

هین سوارِ توبه[1]شو، در دزد رَس جامه ها از دزد بِستان باز پس (۴۶۳)

بهوش باش بر مرکوب توبه سوار شو تا به دزد برسی و جامه‌هایت را از او پس بگیری. یعنی اگر توبه‌ای محکم و حقیقی داشته باشی می‌توانی ایمان از دست رفته را به دست آوری. [مراد از «دزد» در اینجا شیطان و نفس امّاره است.]

مَرْکَبِ توبه عجایب مَرْکَب است برفلک تازد به یک لحظه زپست (۴۶۴)

مرکوب توبه، مرکوب عجیبی است، زیرا در لحظه‌ای قادر است از زمین به اوج آسمان بتازد. [چنانکه شماری از کسانی که بعدها در زمرهٔ طلایه‌داران عرفان و ایقان قرار گرفتند، در مقطعی از حیات خود از اعمال ناروا و فجور ابایی نداشتند، لیکن با توبه‌ای صادقانه به راه آمدند و چنان به کمال رسیدند که خود اُسوهٔ سالکان شدند.]

لیک مرکب را نگه می‌دار از آن کو بدزدید آن قبایت را نهان (۴۶۵)

امّا این مرکوب را از دستبرد کسی که پنهانی لباسهایت را ربوده حفظ کن. یعنی مگذار که شیطان توبه‌ات را بشکند، چنانکه ایمانت را ربود.

تا نـدزدد مَـرْکَـبت را نیزهم پاس دار این مَرْکَبت را دَم به دَم (۴۶۶)

مرکوب توبه‌ات را حفظ کن تا مبادا دزد آن را نیز ببرد. پس لازم است که لحظه به لحظه از این مرکوب نگه‌داری کنی. [شیطان و نفس امّاره دزد متاع ایمان است. چنانکه در حکایت بعدی این مطلب بسط یافته است.]

---

۱. توبه: ر.ک. شرح بیت (۲۲۰۵) دفتر اول.

حکایتِ آن شخص که دزدان، قوچ او را بدزدیدند، و بر آن قناعت نکردند، به حیله جامه هایش را هم دزدیدند

خلاصهٔ داستان

شخصی قوچی داشت و او را با رشته‌ای که به گردنش افکنده بود به دنبال خود می‌کشید. دزدی بر سر راهش کمین کرد و در لحظه‌ای مناسب ریسمان را برید و قوچ را ربود و برد.

صاحب قوچ هاج و واج به دنبال قوچش همه جا را گشت تا اینکه به سر چاهی رسید و دید شخصی آنجا نشسته و دائماً فریاد می‌زند: ای داد! دیدی چه شد؟! بدبخت شدم، بیچاره شدم! البته او همان دزد قوچ بود و صاحب قوچ بی آنکه او را بشناسد بدو گفت: عموجان چه شده است؟ گفت: کیسهٔ طلاهایم غفلتاً درون چاه افتاد. اگر همّت کنی و آنرا بیرون آوری یک پنجم آنرا به تو می‌دهم. یعنی از صد عدد سکهٔ طلا بیست عددش را به تو پاداش می‌دهم. صاحب قوچ با شنیدن این حرف به طمع افتاد و پیش خود گفت با بیست عدد سکه یک قوچ که هیچ بلکه می‌توان ده قوچ خرید. پس شتابان لباس هایش را در آورد و با چالاکی وارد چاه شد. و این کار همان چیزی بود که دزد می‌خواست. او در طرفة‌العینی جامه های آن طمّاعِ ساده‌لوح را نیز در ربود و برد.

* * *

مرحوم استاد فروزانفر مأخذ این حکایت را از باب پنجم، قسم سوم **جوامع‌الحکایات**

اینگونه نقل کرده است[۱]: چنین گویند که روستایی به **بغداد** آمد و بر درازگوشی نشسته بود و بُزی را جَلاجِل (= زنگوله های کوچک که به گردن بُز و شتر و جز آن افکنند)[۲] در گردنِ او محکم بسته و بر اثر او همی دوید. سه طرّار (= دزد ، سارق) نشسته بودند. یکی گفت: من بروم و آن بُز را از روستایی بدزدم و بیاورم. دیگری گفت: اگر تو آن بکنی، من خـر او را بـدزدم. دیگری گفت: این همه سهل است، من جامه های او را بیاورم. پس آن یکی بر عقب روستایی روان شد، چندان‌که موضعی خالی دریافت، جَلاجِل از گردنِ بُز باز کرد و بر دنبال خر بست. خر دنبال را می جنبانید. روستایی گُمان بُرد که بز برقرار است. آن دگر بر سر کوچه شد ایستاده بود، چون روستایی برسید گفت طُرفه مردمان‌اند این روستاییان. مردمان جَلاجِل بر گردن خر بندند، او بر دُم خر بسته است! روستایی درنگرید و بُز را ندید، فریاد برآورد که بز را که دید؟ آن طرّار گفت: من مردی را دیدم که بزی داشت و بدین کوچه فرو شد. روسـتایی گـفت: ای خواجه لطف کن و خرِ من نگاه‌دار تا من بز را طلب باز کنم.

طرّار گفت: بر خود منّت دارم و من مؤذّنِ این مسجدم. زود بازآی که منتظر خواهم بود. روستایی فرود آمد و به کوچه فرو رفت و طرّار خر ببُرد. آن طرّار دیگر بیامد. اتّفاق چنان افتاد که بر سرِ راهِ روستایی چاهی بود. مرد طرّار بر سر آن چاه نشست و چندانکه روستایی برسید. مرد طرّار فریاد کردن گرفت و اضطراب می‌نمود. روستایی گفت: ای خواجه تو را چه رسیده است؟! خر و بز من بُرده‌اند و تو فریاد می‌کنی؟! طرّار گفت: صندوقچه پُر از زر از دست من در این چاه افتاد و من در این چاه نمی‌توانم شدن. ده دینار سرخ می‌دهم تو را ای روستایی اگر تو صندوقچهٔ من برآری. پس روستایی با خود گفت: ده دینار سرخ بستانم و صندوقچهٔ ایـن مرد برآرم. پس روستایی جامه برکشید و بدان چاه فرو شد. طرّار جامهٔ روستایی برداشت و بُرد. روستایی از اندرونِ چاه فریاد می‌کرد که در این چاه هیچ نـیست و کس جـواب نـداد. روستایی در این چاه ملال گرفت و خود بالا آمد، چون نگاه کرد طرّار را و جامه را نـدید و چوب برگرفت برهم می‌زد. مردمان گفتند: ای روستایی دیوانه شده‌ای؟! گفت: نه، پاسِ خود می‌دارم مبادا که مرا نیز بدزدند.



مولاناحکایت‌قوچ‌ودزدان‌را آورده‌تا موضوعی‌که‌درابیات‌اخیربیان کرده‌است بسط دهد.

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۹۹ ـ ۱۹۸.

۲. توضیحات بین دو هِلال از نگارنده است.

در آن ابیات گفته آمد که شیطان و نفس امّاره همچون دزدان اند که تا آدمی به غفلت درآید رخت و متاع ایمان و تقوای او را بربایند و ببرند. پس آدمی باید پیوسته مراقب قلب و ضمیر خود باشد.

* * *

آن یکی قُچ داشت، از پس می‌کشید دزد قُچ را بُرد، حبلش را بُرید (۴۶۷)

شخصی قوچی داشت که با ریسمانی او را به دنبال خود می‌کشید. دزد، ریسمان را بُرید و قوچ را با خود بُرد.

چونکه آگه شد، دَوان شد چپّ و راست تا بیابد کآن قُچِ بُرده کجاست (۴۶۸)

صاحب قوچ وقتی از این قضیّه باخبر شد به چپ و راست دوید تا قوچ دزدیده شده را پیدا کند.

بر سَرِ چاهی بدید آن دزد را که فغان می‌کرد کِای واوَیْلَتا[1] (۴۶۹)

صاحب قوچ (بی آنکه دزد را بشناسد) او را بر سرِ چاهی دید که پیوسته فریاد می‌زد و می‌گفت: ای داد، ای فریاد، بیچاره شدم!!

گفت: نالان از چه ایی ای اوستاد؟ گفت: هَمیانِ زَرَم در چَه فتاد (۴۷۰)

صاحب قوچ گفت: ای استاد چرا ناله می‌کنی؟ آن مرد (دزد) گفت: کیسهٔ طلاهایم در چاه افتاده است.

گر توانی دَر رَوی، بیرون کَشی خُمْس بِدْهم مر تو را با دلخوشی (۴۷۱)

دزد به صاحب قوچ گفت: اگر همّت کنی و داخل چاه شوی و کیسهٔ طلاهایم را بیرون آوری، یک پنجم آن را با خرسندی تمام به تو می‌دهم.

خُمسِ صددینار بِسْتانی به دست گفت او: خود این بهایِ دَه قُچ است (۴۷۲)

یک پنجمِ صد دینار را از من اِنعام خواهی گرفت. یعنی بیست عدد سکهٔ طلا. صاحب

---

۱. واَوَیْلَتا: کلمه‌ای است برای اظهار حزن و افسوس. از نظر نحوی‌بدان منادای مندوب گویند. معادلِ وای، فریاد.

قوچ مقهور طمع شد و پیش خود گفت: بیست عدد سکه بهای ده قوچ است.

(۴۷۳) گر دری بر بسته شد، ده در گشاد گر قُچی شد، حق عوض اُشتر بداد

اگر دری به روی آدمی بسته شود، در عوض ده در به روی او باز می‌شود. اگر یک قوچ از دست دادم، خداوند به جایش یک شتر داد.

(۴۷۴) جامه‌ها برکند و انـدر چـاه رفت جامه‌ها را بُرد هم آن دزد، تـفت

بیدرنگ لباسهایش را درآورد و داخل چاه شد. دزد نیز از این فرصت استفاده کرد و سریعاً لباسهایش را هم دزدید و بُرد.

(۴۷۵) حازمی[1] باید کـه ره تـا دِه بَـرَد حـزم نـبْود طـمع طـاعون آورد

انسـانِ مـحتاط و دوراندیشی لازم است کـه خـود را بـه دِه بـرساند. یـعنی انسـانِ عاقل و دوراندیش بـه مـنزل مـقصود مـی‌رسـد. اگـر احـتیاط و دوراندیشی نـباشد، طـمع آدمــی را بــه طــاعون مــبتلا مـی‌کـند. یـعنی او را در مـعرض هـلاکت قـرار مـی‌دهـد. [در مـصراع دوم لفـظ «اگـر» مـقدّر است. بـنابر ایـن مـصراع دوم مـرکّب است از شـرط و جزای شرط.]

(۴۷۶) او یکـــی دزدست فـتنه سـیرتی چون خیال او را به هر دَم صورتی

در اینجا حضرت مولانا آن دزد را که کنایه از شیطان است اینگونه وصف می‌کند: او سارقی است فتنه‌انگیز که هر لحظه مانند خیال به شکلی در می‌آید.

(۴۷۷) کس نـــدانـــد مکـرِ او اِلّا خـدا در خدا بگْریز و وارَه ز آن دَغا[2]

کسی از مکر و نیرنگ او خبر ندارد بجز خداوند. از شرّ او به خدا پناه بـبر تـا از آن حیله‌گر رها شوی.

۱.حازِم: محتاط و زیرک، با تدبیر.

۲. دَغا: حیله‌گر.

مناظرهٔ مرغ با صیّاد در ترهُّب[1] و در معنی ترهُّبی که مصطفی علیه‌السّلام نهی کرد از آن اُمّتِ خود راکه لَارُهْبَانِیَّةَ فِی الْاِسلام

مرغ‌گفتش:خواجه‌درخلوت‌مَایست   دیـنِ‌احـمدرا تـرهّب‌نیک‌نیست (۴۷۸)

پرنده به صیّاد گفت: ای آقا در خلوت توقّف مکن. یعنی خلوت نشینی مکن. زیرا در آیین حضرت احمد(ص) ترک دنیا کار خوبی نیست. [در مطلع این فصل حدیثی نقل شده که توضیح آن در شرح بیت (۵۷۴) دفتر پنجم آمده است.]

از ترهّب نهی کرده ست آن رسول   بدعتی چون در گرفتی ای فَضول؟ (۴۷۹)

آن رسول (محمّد) مردم را از ترک دنیا نهی کرده است. ای یاوه‌گو چرا چنین بدعتی را پیش گرفته‌ای؟ [به شرح بیت (۵۷۴) دفتر پنجم رجوع شود. در آیهٔ ۲۷ سورهٔ **حدید**، رهبانیت را بدعت شمرده است.]

جمعه‌شرط‌است‌وجماعت در نماز   امرِ معروف و ز مُنکَر اِحتراز[2] (۴۸۰)

نماز جمعه برپا کردن و اقامهٔ نماز به جماعت و امر به معروف و نهی از مُنکَر شرط مؤکّدِ مسلمانی است. [آیین حنیف احمدی چنان به جامعه‌گرایش دارد که مهم‌ترین عبادات آن نظیر نماز و حجّ و غیره صبغهٔ‌اجتماعی یافته است. نماز را به جماعت برپا داشتن مستحب مؤکّد است. و **نماز جمعه** را فُرادیٰ نمی‌توان اقامه‌کرد و ادای آن با کمتراز پنج‌نفر صحیح نیست.

دربارهٔ زمان وجوب نماز جمعه اقوالی چند وارد شده است. برخی سال دوازدهم بعثت و برخی سال اول هجری را زمان صدور این حکم دانسته‌اند. مسعودی صاحب **مروج الذهب** و مقریزی صاحب **اِمتاع الاَسماع** بر قول دوم رفته‌اند[3].]

رنجِ بَدْخویان کشیدن زیرِ صبر   منفعت دادن به خلقان همچو ابر (۴۸۱)

با صبر و شکیبایی رنج و گزندِ مردمان بداخلاق را تحمّل کردن و مانند ابر به آنان سود

---

۱. تَرَهُّب: پارسایی، ترک دنیا کردن.
۲. اِحْتِراز: خویشتن داری کردن. در اینجا به معنی نهی کردن و دعوت به خویشتن‌داری است.
۳. ر.ک. ادوار فقه، ج ۱، ص ۸۴.

رساندن از ضروریات است.

(۴۸۲) خَیْرُ ناس اَنْ یَنْفَعَ النّاس ای پدر گرنه سنگی، چه حریفی با مَدَر؟[۱]

پدرجان بهترین مردم کسی است که برای مردم سودمند باشد. اگر تو سنگ نیستی پس چرا با سنگ و کلوخ همدمی؟ یعنی چرا در وسط بیابان به سر می بری. [مصراع اول مقتبس از این روایت است: **خَیْرُ النّاسِ اَنْفَعُهُمْ لِلنّاسِ**[۲]، «بهترین مردم سودمندترین ایشان برای مردم است.»]

(۴۸۳) در میان اُمّتِ مرحوم[۳] باش سنّتِ احمد مَهِل[۴]، محکوم باش

به امّتی بپیوند که مورد رحمت الهی است. سنّت پیامبر(ص) را ترک مگو و از او پیروی کن. [**سُنّت** در لغت به معنی آیین و روش و طریقه است. و در اصطلاح علمای فقه و اصول به قول و فعل و تقریر پیامبر(ص) گفته شود[۵]. سنّت در عرف فقها و متکلمین در برابر بدعت بکار رود. و آن عبارت است از هرحکمی که به اصول شریعت وابسته است. و بدعت چیزی است که مخالف با اصول شریعت است. سنت به سه شعبه تقسیم شود: سنّت قولی، سنّت فعلی و سنّت تقریری. مراد از **سنّت فعلی**، اعمال و افعال آن حضرت است که در شناخت حلال و حرام حُجیت دارد. و مراد از **سنت قولی**، احادیثی است که از آن حضرت رسیده است گرچه محتوای احادیث از وحیِ الهی است ولیکن در قالب الفاظی دیگر است. و مراد از **سنّت تقریری**، اینست که مثلاً کسی کاری را در حضور یا غیاب پیامبر(ص) انجام می دهد و او لب به اعتراض و انکار نمی‌گشاید. سکوت او در مقابل آن کار نشان دهنده، جایز بودن آن است[۶].

منظور بیت: سنّت فعلی و قولی پیامبر(ص) صراحت دارد که رهبانیّت و بریدن از جامعه کار درستی نیست. در بعضی از نسخه‌ها بعد از بیت فوق، دو بیتِ الحاقی آمده است.]

---

۱. مَدَر: کلوخ.

۲. **احادیث مثنوی**، ص ۱۹۰.

۳. **اُمّتِ مرحوم**: ر.ک. شرح بیت (۳۱۲۰) دفتر اول.

۴. **مَهِل**: ترک مکن، فرومگذار، فعل نهی از مصدر هِلیدَن.

۵. ر.ک. **ادوار فقه**، ج ۱، ص ۴۰۳.

۶. ر.ک. **مبادی فقه و اصول**، ص ۳۱ – ۲۹.

گفت: عقلِ هرکه را نبود رسوخ　　پیشِ عاقل او چو سنگ است و کلوخ (۴۸۴)

صیّاد گفت: هرکس که عقلی محکم و استوار نداشته باشد در نظر عقلا مانند سنگ و کلوخ است. یعنی جمادی بیش نیست.

چون حِمارست آنکه نانْش اُمنیّت[1] است　　صحبتِ او عینِ رَهْبانیّت است (۴۸۵)

هرکس که آرزویش رسیدن به نان باشد، یعنی هرکس که روز و شب در فکر شکم است او همچون الاغ است. و مصاحبت و همنشینی با او عین رهبانیّت است. یعنی همانطور که رهبانیت و ترک دنیا در آیین حنیف احمدی جایز نیست مجالست با افرادی که فقط به بطن و تحت البطن می‌اندیشند جایز نیست، زیرا تیرگی قلب و افسردگی روح می‌آورد. در بعضی از نسخه ها بعد از بیت فوق یک بیتِ الحاقی آمده است.

زانکه غیرِ حق همه گردد رُفات[2]　　کُلُّ آتٍ بَعْدُ حینٍ فَهْوَ آت (۴۸۶)

زیرا بجز ذات حضرت حق همهٔ موجودات می‌پوسند و متلاشی می شوند. هرچیزی که آمدنی باشد بالاخره پس از مدّتی خواهد آمد. [مصراع اوّل ناظر به آیهٔ ۲۷ ـ ۲۶ سورهٔ **رحمن** است: **كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّکَ ذُوالجَلالِ وَالْإكْرامِ**. «همهٔ موجودات روی زمین (دنیا) به فنا خواهند رفت و ذات پروردگار بزرگ و شکوهمندت باقی خواهد ماند.» و مصراع دوم تداعی‌گرِ این کلام حضرت علی(ع) است: و **كُلُّ مُتَوَقَّعٍ آتٍ**[3] «و هر آنچه آمدنش انتظار رود خواهد آمد.» و این کلام وَ **كُلُّ آتٍ قَريبٌ دانٍ**[4] «و هر آینده‌ای بس نزدیک است.» منظور بیت: بجز حضرت حق همه چیز دیر یا زود فانی شود. به اصطلاح دیر و زود دارد ولی سوخت و سوز ندارد. در بعضی از نسخه ها بعد از بیت فوق، چهار بیتِ الحاقی آمده است.]

حکمِ او هم حکمِ قبلهٔ او بود　　مُرده‌اش‌خوان چونکه مُرده‌جُو بود (۴۸۷)

این بیت راجع است به بیت (۴۸۵) همین دفتر. مولانا در آنجا فرمود که از اصحاب شکم و شهوت باید حذر کرد. اینک گوید: زیرا او تابع حکم شکم و شهوت است. چنین کسی را باید مُرده حساب کنی، چون طالب مُرده است. [در اینجا منظور از «قبله» مراد و مطلوب

---

۱. اُمنیّت: آرزو. جمع: اَمانیّ.

۲. رُفات: پوسیده، شکسته، متلاشی شده.

۳ و ۴. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبهٔ ۱۰۲، فقره۴، و حکمت شمارهٔ۷۲.

است[1]. پس آدم شهوانی مطیع امور دنیوی و نفسانی است. و مسلماً چنین کسی برحسب باطن مرده است، چون مراد و مطلوب او که دنیاست، میرنده و فانی است.]

(۴۸۸) **هرکه بااین قوم باشد، راهب است   که کلوخ و سنگ،او را صاحب است**

هرکس با اصحاب شهوت و ابنای دنیا، دوستی و همنشینی کند، او راهب است، زیرا کلوخ و سنگ با او مصاحبت دارند. [همانطور که راهب از جامعهٔ بشری می‌بُرد و به غارها و بیابان‌ها پناه می‌برد و مصاحب سنگ و کلوخ می‌شود، همنشینان دنیاطلبان نیز از حقیقت انسانی و از انسان‌های راستین می‌بُرند و با دنیاطلبان که مانند سنگ و کلوخ، جامد و بی‌روح‌اند مجالست و معاشرت می‌کنند، زیرا در بیت (۴۸۴) فرمود که هرکس عقل و خِرد حقیقت‌شناس نداشته باشد در نظر اهلِ خرد به منزله سنگ و کلوخ است. «راهب بودن» در این بیت این وجه را نیز بیان می‌دارد که معاشرت کنندگان با اهل دنیا مغایر سنّت حضرت مصطفی(ص) عمل می‌کنند، زیرا همانطور که رهبانیت، بدعت است و معارض سنّت نبی، دنبال اغنیا و دنیاداران افتادن هم برخلافِ آیین حنیف احمدی است.]

(۴۸۹) **خود کلوخ و سنگ کس را ره نزد   زین کلوخان صد هزار آفت رسد**

البتّه تا به حال سنگ و کلوخ، کسی را گمراه نکرده است. یعنی جمادات نمی‌توانند انسان را به ضلالت کشند، ولی از آدمیانِ منجمد آفات بیشماری می‌رسد. [مراد از «کلوخان» آدمیان سنگ صفت و کلوخ سیرت است. یعنی کسانی که به سبب بیگانه شدن از امور معنوی، روحی سرد و جامد دارند. لطف کلام مولانا در این است که از زبان هرکس حرف می‌زند سخنش قانع کننده و اطمینان‌بخش است. هم دلایل صیاد بر صحّت گوشه‌نشینی قابل توجّه است، و هم دلایل پرنده که طرفدار حشرو نشر با افراد جامعه است. ابیات اخیر همه از زبان صیّاد بود.]

(۴۹۰) **گفت مرغش: پس جهاد آنگه بود   کین چنین رهزن میانِ ره بود**

پرنده به صیّاد گفت: پس نتیجه می‌گیریم که جهاد وقتی مورد دارد که چنین راهزنی در میان راه باشد. یعنی ای صیّادی که می‌گویی من رهبانیت اختیار کرده‌ام، مبارزه با نفس وقتی

۱.ر.ک. شرح اسرار، ص۴۱۹.

مورد دارد که تو در معرض وسوسه های شیطانی باشی و اسیر آن نشوی، نه آنکه از جـامعه بیرون روی و در گوشه‌ای بخزی و آنگاه بگویی من آیین تقوی پیشه کرده‌ام.

از بـرایِ حـفظ و یـاری و نـبرد بـــر ره نـــاآمِن آیـــد شـــیرْمرد (۴۹۱)

شخصی که شجاع باشد برای حفظ و یاری و جنگ، یعنی به جهت دفاع از شـرف و ناموس همنوعان خود و یاری رساندن به همرزمان خود قدم در راهـی نـاامـن و پُـر خـطر می‌گذارد. [تا جنگ رخ ندهد معلوم نیست چه کسی جنگاور و دلاور است، زیرا در مـحیط امن همه می‌توانند از رشادت دم زنند. بیت فوق بر سبیل تمثیل آمده تا این نکته گفته شود که پاکی و تقوی وقتی معنی پیدا می‌کند که تو در معرض نـاپاکـی‌هـا بـاشی. پس رهـبانیت و گوشه‌نشینی نمی‌تواند بر صفای باطن کسی دلالت کند. از اینرو گفته‌اند اگر انجام طاعات و ترک منهیات توأم با کدح نفس و تحمل زحمت نباشد قابل ستایش نیست.]

عِرقِ مـردی آنگـهی پـیدا شـود کـــه مســـافر هـمرهِ اعـدا شـود (۴۹۲)

مثال دیگر، رگ مردانگی وقتی آشکار می‌شود که مسافر با دشمنان و راهزنان روبرو شود. [چون در دوران قدیم (بخصوص) در میان راهها، راهزنان و حرامیان کمین می‌کـردند، قافله مسافران همیشه در معرض تهاجم آنان بود. مسافرانی بودند که به محض رؤیت راهزنان روحیهٔ خود را بکلّی می‌باختند و دست و پایشان از هرگونه اقدام و حرکتی فلج می‌شد، و در عوض مسافرانی نیز بودند که با رشادت مقابل آنان می‌ایستادند و از خود دفاع می‌کردند. و بدین ترتیب دلاوریِ بالقوّهٔ خود را به مِنصّهٔ ظهور و فعلیّت می‌رساندند.]

چون نبیّ سَیف بودست آن رسول اُمّتِ او صـــفدرانـند[1] و فُـحول[2] (۴۹۳)

چون حضرت رسول الله(ص)، پیامبر شمشیر بود، امّت او جنگجویان و شجاعان‌انـد. [مبتنی بر این خبر است: **بُعِثْتُ بَیْنَ یَدَیِ السّاعَةِ بِالسَّیفِ حَتّیٰ یُعْبَدَ اللهُ تَعالیٰ وَحْدَهُ لاشَریکَ لَهُ وَ جُعِلَ رِزْقی تَحْتَ رُمحیْ وَجُعِلَ الذُّلُّ وَ الصَّغارُ عَلَی مَنْ خالَفَ اَمْری**[3]. «من در زمانی نزدیک به قیامت با شمشیر مبعوث شدم تا خداوند بزرگ بی‌همتا پـرستش شـود.

۱. صَفْدَر: درندهٔ صف، صف شکن. کنایه از جنگاورِ دلیر. از القاب امام علی(ع).
۲. فُحول: دلیران. جمعِ فَحْل.
۳. احادیث مثنوی، ص۱۹۱.

روزیِ من در سایهٔ نیزه‌ام قرار داده شده است. و خواری و حقارت بر مخالفان فرمانم مقرّر گشته است.»

انقروی بیتی از قصیدهٔ معروف **کَعْب بن زُهَیْرْ** (از شاعران بلند مرتبهٔ عرب و از قصیده سرایانِ **مُخَضْرَمین** که ابتدا در هجو حضرت محمد(ص) شعر سرود و سپس بدو ایمان آورد و در مدح آن حضرت قصیده‌ای غرّا گفت) را در این باب آورده است:

اِنَّ الرَّسُولَ لَنورٌ یُسْتَضاءُ بِهِ   مُهَنَّدٌ[1] مِنْ سُیوفِ اللهِ مَسْلُولُ

«همانا رسول خدا نوری است که همگان از او نور برگیرند، و شمشیری است بس بُرنده از شمشیرهای خداوند که آخته شده است.» نیکلسون نیز در شرح خود این بیت را آورده است.]

(۴۹۴) **مصلحت در دینِ ما جنگ‌وشکوه   مصلحت در دینِ‌عیسی غار و کوه**

در دین ما مصلحت اقتضا می‌کند که مسلمان اهل مبارزه و قدرت باشد. لیکن در دین عیسی مصلحت اقتضا می‌کند که شخص در غار و کوه سکونت گزیند. [مقصود از «جنگ»، قتال نیست، بل شامل هرگونه فعالیت مثبت و اصلاح گرانه اجتماعی است. البته حضرت عیسی(ع) نیز آنگونه که از اناجیل بر می آید سراسر حیاتش در مبارزات اصلاح گرانه در متن جامعه بوده است.]

(۴۹۵) **گفت: آری گر بود یاری و زور   تا به قوّت بر زند بر شرّ و شور**

صیّاد گفت: بله البته که حرفهای تو درست است. به شرط آنکه شخص یاری و قدرتی داشته باشد. تا با همهٔ توان بر شرّ و فتنه بتازد.

(۴۹۶) **چون نباشد قوّتی، پرهیز بِهْ   در فرارِ لایُطاق آسان بِجِهْ**

ولی اگر قدرتی در کار نباشد بهتر است شخص از درگیر شدن پرهیز کند. در کاری که طاقت آنرا نداری به آسانی فرار کن. [چنانکه بسیاری از انبیاء و اولیاء وقتی می‌دیدند سخنانشان بر عناد و لجاج قوم می‌افزاید دست به هجرت می‌زدند. مصراع دوم بدین سخن

---

۱. مُهَنَّد: لفظاً به معنی شمشیر هندی، و یا شمشیری است که از آهن و پولاد هندی ساخته شده باشد. کنایه از شمشیر تیز و کارا، چنانکه شمشیرهای هندی بدین صفت معروف بوده است.

مشهور اشارت دارد: **اَلْفِرارُ مِمّا لا یُطاقُ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلینَ.** «گریختن از آنچه که طاقت و تحمّلش نیست از سنّت‌های رسولان است.» نیز بحث کلامی دیرین «تکلیفِ مالایُطاق» را که از موضوعات بحث‌انگیز ومابِهِ الاختلاف دو فرقهٔ اشاعره و معتزله بوده تداعی می‌کند.]

گفت: صدقِ دل بباید کار را   ور نه یاران کم نیاید یار را (۴۹۷)

پرنده در جواب صیّاد گفت: در کار باید خلوص و صداقت داشت، والّا یار و یاور برای انسان کم نمی‌آید. یعنی صدق قول تو و خلوص درون تو موجب می‌شود طرفدارانی پیدا کنی. پس نگران یار مباش و به صداقت قلبی توجه کن.

یار شو تا یار بینی بی عدد   ز آنکه بی یاران بمانی بی مدد (۴۹۸)

تو از روی صدق و صفا یار حقیقت شو تا تعداد بیشماری از خلایق یاور تو شوند، زیرا بدون یاران هیچ کمکی به تو نمی‌رسد.

دیو گُرگ است و تو همچون یوسفی   دامنِ یعقوب مگذار ای صَفی (۴۹۹)

ای پاک مرد، شیطان مانند گرگ است و تو مانند حضرت یوسف. دست از دامن یعقوب برمدار. [در اینجا یعقوب کنایه از راهنما و مرشد صالح است. یعنی از عنایت و هدایت او خارج مشو که اسیر شیطان و شیطان صفتان خواهی شد. بیت فوق مستفاد از این حدیث است: **اِنَّ الشَّیطانَ ذِئْبُ الْاِنْسانِ یَأْخُذُ الْقاصِیَةَ وَ الشّاذَّةَ**[1]. «همانا شیطان، گرگِ انسان است که گوسفند دور شده و جدا افتاده از گلّه را می‌گیرد.»]

گرگ اغلب آنگهی گیرا بود   کز رَمه شیشک[2] به خود تنها رود (۵۰۰)

گرگ غالباً وقتی بَرّهٔ شش ماهه را می‌گیرد که بَرّه از گلّه جدا شود و تنها برود. [برّه گاهی سَرْخود به این طرف و آن طرف می‌رود و در این وقت است که گرگ می‌تواند او را بگیرد. پس ای سالک صادق از جمع مگریز که حضرت علی(ع) فرماید: **فَاِنَّ یَدَاللهِ عَلَی الْجَماعَةِ وَ اِیّاکُمْ وَ الْفُرْقَةَ فَاِنَّ الشّاذَّ مِنَ النّاسِ لِلشَّیْطانِ کَما اَنَّ الشّاذَّ مِنَ**

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۹۱.

۲. شیشک: برهٔ شش ماهه.

الْغَنَمِ لِلذِّئْبِ[1]. «دست خداوند بر سرِ جمع است و بپرهزید از تفرقه و پراکندگی، زیرا کسی که از مردم گسسته گردد اسیر شیطان شود. چنانکه گوسفندی که از گلّه جدا مانَد طعمهٔ گرگ شود.»]

(۵۰۱) **آنکه سنّت باجماعت ترک کرد — درچنین مَسْبَع[2]، نه خونِ خویش خورد؟**

آیا کسی که سنّت و جماعت را ترک گوید در این دنیا که سرزمین درندگان است خون خود را نمی‌ریزد؟ [هرکس بر طریق سنّت نبیّ کریم و جماعت موحّدان و وارستگان راه نرود بی تردید اسیر ددانِ آدمی رُو شود و به ضلالت و هلاکت دچار گردد.]

(۵۰۲) **هست سُنّت ره، جماعت چون رفیق — بی ره و بی یار، افتی در مَضیق[3]**

سنّت به منزلهٔ راه است، و جماعت به منزلهٔ همراه. بدان که بدون راه و همراه به تنگنا دچار خواهی شد. یعنی اگر بر راه آن نبی کریم گام نسپاری و همطریق صالح نداشته باشی به بیراهه خواهی رفت و گرفتار بن بست خواهی شد. [در برخی از نسخه ها بعد از بیت فوق، سه بیتِ الحاقی دیده می‌شود.]

(۵۰۳) **همرهی نه کو بُوَد خصمِ خِرَد — فرصتی جوید که جامهٔ تو بَرَد**

اینکه گفتم باید رفیق همراه داشته باشی منظورم آن کس نیست که در واقع دشمنِ عقل است و درصدد فرصتی است تا لباست را بدزدد. [پس با ابلیسانِ آدمْ روی رفیق و همراه مشو که متاعِ دین و ایمانت را در ربایند.]

(۵۰۴) **می رود با تو که یابد عَقبه یی[4] — که تواند کردت آنجا نُهْبه یی[5]**

همراه تو می رود تا گردنه‌ای پیدا کند و در آن گردنه تو را غارت کند. [در برخی از نسخه ها بعد از بیت فوق، یک بیتِ الحاقی گنجانده شده است.]

---

۱. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱۲۷، فقره۶.
۲. مَسْبَع: محلّ حیوانات درنده، دَدستان.
۳. مَضیق: تنگنا، محلّ تنگ.
۴. عَقْبه: همان عَقَبه به معنی گردنه، گریوه، راهِ پیچ و خم‌دارِ کوهستانی.
۵. نُهْبه: غارت.

یا بُوَد اُشتُردلی[1]، چون دید ترس گوید از بهرِ رجوع از راه، دَرْس (۵۰۵)

یا ممکن است همراه تو شخصی ترسو باشد، و همینکه از امری بترسد درس هایی به تو می دهد تا تو را نیز از راه بازگرداند. [سعی کن با آدم های ترسو همسفر نشوی. چون به محض برخورد با کوچکترین حادثه روحیهٔ خود را می بازند و برای سرپوش نهادن بر ترس خود به توجیهات عالمانه و عاقلانه‌ای متوسّل می شوند. خواه این سفر، سفر ظاهری باشد و خواه سیر و سلوک باطنی و اعتقادی.]

یـار را تـرسان کـند ز اُشـتُردلی این چنین همره عدو دان نه ولی (۵۰۶)

شخص ترسو، رفیق خود را نیز می ترساند. چنین همراهی را دشـمن خـود بـدان نـه دوستِ خود.

راهِ جان‌بازی‌است‌ودر هر غیشه یی[2] آفـتی‌دردفعِ هرجـانْ‌شیشه یـی[3] (۵۰۷)

این راه، راه جان بازی و از خودگذشتگی است و در هر بیشهٔ آن آفتی است که آدم‌های ترسو را می راند. [راه حقیقت، راهی پُر آفت و مَخافت است. از اینرو هرکسی نمی تواند بدان درآید. در برخی از نسخه ها **عیشه** (= زندگی) ضبط شده است: با این تقدیر «در هر عیشه یی» یعنی در هر لحظهٔ زندگی.]

راهِ دین زآن رو پُر از شور و شرست که نه راهِ هر مُـخَنَّثْ گـوهر[4]ست (۵۰۸)

راه دین از آنرو آکنده از فتنه و بلاست که هر آدمِ فرومایه‌ای بدان وارد نشود.

در ره، این ترس امتحانهایِ نفوس همچو پَرویزَن[5] به تمییزِ سُپوس[6] (۵۰۹)

در این راه، یعنی در راه حقیقت همین ترس مانند غربالی کـه سـبوس را از آرد جـدا

---

۱. اُشْتُر دِل: ترسو.

۲. غیشه:بر وزن و معنیِ بیشه، جنگل، نیستان. (ر.ک. برهان قاطع، ج۳، ص۱۴۳۱)

۳. جانْ شیشه: مجازاً به معنی نازک دل، زود رنج، کسی که روحی ضعیف دارد.

۴. مُخَنَّثْ گوهر: کسی که سرشتی نامرد و پست و ضعیف دارد.

۵. پَرویزَن: غربال.

۶. سُپوس: سبوس، پوست آرد نشدهٔ جو و گندم.

می‌کند اشخاص را مورد امتحان قرار می‌دهد.

(۵۱۰) راه چــه‌بْوَد؟ پُــرنشانِ پـای‌هـا   یــار چــه‌بْوَد؟ نـردبانِ رای‌هـا

راه حقیقت چگونه راهی است؟ پُر از جا پایِ سالکان. رفیق و همراه کـیست؟ هـمان کسی که با اندیشه‌هایِ تابناکِ خود نردبانِ تعالی و عروج روحی تو را فراهم می‌آورد. [راهِ طی شده سهل‌تر از راهی است که برای نخستین بار پیموده می‌شود. انبیای عظام و اولیای کبار راه سلوک را طی کرده‌اند و نسل‌های بعدی با پی‌گیری نشان پای آنان راه را در می‌نوردند.]

(۵۱۱) گیرم آن گُرگت نیابد، ز احـتیاط   بی ز جـمعیّت نـیابی آن نَشـاط

تا اینجا گفته شد که نیل به منزل حقیقت منوط به دو شرط است. یکی صراط مستقیم، و دیگری رفیق طریق. در اینجا مولانا دفع دخل مقدّر می‌کند، زیرا ممکن است کسی بگوید که نیازی به رفیق طریق نیست، چه صراط مستقیم مرا بس است. ردّپای اسلاف را پی می‌گیرم و در کمال احتیاط حرکت می‌کنم. او برای دفع این توهّم چنین می‌گوید: فرض کنیم که با احتیاط فراوانی که بکار بستی گرگ (شیطان) به سراغت نیامد، ولی بدون جمعِ رفقای همطریق، نشاط روحی لازم را پیدا نخواهی کرد. یعنی اگر تو ای سالک، تنها سلوک کنی و با بکارگیری تقوا و پروا اسیر گرگِ شیطان نشوی، باز از یک فیض بزرگ محرومی، و آن شور و نشاطی است که از روح جمعیِ سالکان حاصل می‌شود. [چنانکه مثلاً شور و حالی که از ذِکر جـمعی پـدید می‌آید در ذکر فردی نیست، زیرا امواج و انوار روحی سالکانِ اهل صفا سرور و حبور یکدیگر را تقویت می‌کند.]

(۵۱۲) آنکه تنها در رهی او خوش رود   با رفیقان سَیْرِ او صَـدْ تُـو شـود

سالکی که به طور فردی سلوک می‌کند و راه را با خوشی و نشاط در می‌نوردد اگـر همراه با رفیقان همطریق سلوک کند نشاط و شادی او صدبرابر می‌شود.

(۵۱۳) با غلیظی، خر ز یـاران، ای فـقیر   در نَشاط آیـد، شـود قـوّتْ‌پذیر

ای فقیر، حتّی خر هم با همهٔ حماقت و خشونت طبعی که دارد وقـتی بـا دوسـتان و همنوعان خـود حـرکت مـی‌کـند نشـاط پـیدا مـی‌کـند و نـیرو مـی‌گـیرد. [تـا چـه رسـد به انسان.]

هر خـری کـز کـاروان تـنها رود   بر وی آن ره،از تَعَب[1] صدْ تُو شود (۵۱۴)

هر خری که از صف خران جدا شود و تنها حرکت کند، رنج راه در نظرش صدبرابر می‌شود. [خر وقتی تنها حرکت می‌کند سست و تنبل است، امّا وقتی با چند همنوع خود همراه باشد چالاک و بانشاط می‌رود. وقتی حال خر اینست تو ببین حالِ انسان چگونه است.]

چندسیخ[2]و چندچوب افزون‌خورَد   تـا کـه تـنها آن بـیابان را بُـرَد (۵۱۵)

خری که تنهایی حرکت می‌کند باید سیخکی و چوب بیشتری به او زده شود تا بیابان را طی کند.

مرتورا می‌گوید آن‌خر، خوش‌شنو   گرنه‌یی خر، همچنین تـنها مـرو (۵۱۶)

خر با زبان حال به تو می‌گوید: اگر خر نیستی اینطور تنها حرکت مکن. این سخن را خوب گوش کن.

آنکه تنها، خوش رود اندر رصد   با رفیقان بی‌گـمان خـوشتر رود (۵۱۷)

کسی که به تنهایی راه را با ذوق و نشاط در می‌نوردد، بی‌تردید با همراهان، آن راه را با نشاط‌تر طی خواهد کرد.

هـر نـبیی انـدرین راهِ درست   معجزه بنمود و همراهان بـجُست (۵۱۸)

هر پیامبری در این صراط مستقیم معجزه اظهار کرد و همراهانی طلب نمود. یعنی هیچ پیامبری به تنهایی راه حق را نپیموده است. بلکه کوشیده است ولو اهل و عشیرهٔ خود را همراه خود کند.

گـر نـباشد یـاریِ دیـوارهـا   کـی بـرآیـد خـانه و انـبارها؟ (۵۱۹)

به عنوان مثال، اگر دیـوارهـا بـه کـمک هـم نـیایند چگـونه مـمکن است خـانه‌هـا

---

۱. تَعَب: رنج، سختی.

۲. سیخ: همان «سیخکی» است. و آن قطعه آهنی است دراز و تا حدّی نوک تیز که خرکچیان به سیخگاهِ آن زبان بسته می‌زنند تا چالاک بدود.

و انبارها ساخته شود؟ یعنی وجود هر ساختمان و عمارتی بستگی دارد به تشکّل دیوارها.

(۵۲۰) هریکی دیوار اگر باشد جدا سقف چون باشد مُعَلَّق در هوا؟

چنانکه مثلاً اگر دیوارها از هم جدا باشند مگر ممکن است سقف روی هوا معلّق بماند؟ [مستفاد از مضمون این خبر: اَلْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ کَالْبُنْیانِ یَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضاً[1] «مؤمن نسبت به مؤمن دیگر همچون بنیادی است همبسته و متماسک.»]

(۵۲۱) گر نباشد یاریِ حِبْر[2] و قلم کَی فتد بر رویِ کاغذ یا رقم؟

مثال دیگر. اگر شخص دانشمند و قلم با هم یاری نکنند مگر ممکن است که ارقام و حروف روی کاغذ نقش بندد؟

(۵۲۲) این حصیری که کسی می‌گسترد گر نپیوندد به هم، بادش بَرَد

مثال دیگر، همین حصیری که کسی روی زمین پهن می‌کند، اگر تار و پودش به هم پیوسته نباشد، باد آن را می‌بَرَد. [مثال های مذکور در اهمیّت سلوکِ جمعی (بطور خاص) و مزیّت اتحاد و همبستگی (به طور عام) گفته آمد.]

(۵۲۳) حق ز هَر جنسی‌چو زوجین آفرید پس نتایج، شد ز جمعیّت پدید

چون خداوند از هر جنسی، جُفت آفریده است، پس نتیجه ها از جمعیت پدید می آید. [چنانکه در آیهٔ ۴۹ سورهٔ ذاریات فرماید: وَ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ خَلَقْنا زَوْجَیْنِ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ. «و بیآفریدیم از هر چیزی نر و ماده. باشد که حق را یاد کنید.» از بیت (۴۹۷) تا اینجا نکاتی در نفی گوشه‌گیری و نقد ترهّب گفته آمد که جملگی از زبان آن پرنده بود.]

(۵۲۴) او به گفت و او بگفت از اِهتزاز[3] بحثشان شد اندرین معنی دراز

مولانا چون می‌بیند مباحثهٔ پرنده و صیّاد طولانی شده دوباره به صورت حکایت باز

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۹۲.
۲. حِبْر: دانشمند، عالم، مرکّب که در دوات ریزند و با آن بنویسند. این معنی نیز جایز است. جمع: اَحْبار.
۳. اِهْتِزاز: جنبیدن، تکان خوردن. در اینجا به معنی هیجان است.

می‌گردد و می‌گوید: بر اثر هیجان، هم پرنده بی محابا حرف می‌زد و هم صیّاد، لذا مباحثهٔ آنان در این باره به درازا کشید. [جایز است کلمهٔ «اهتزاز» را در مصراع دوم صرف کنیم. یعنی به سبب هیجان روحی بحثشان در این باب به درازا کشیده شد. اما وجه اول بهتر است.]

مثنوی را چابک و دلخواه کن ‌‌‌ ماجرا را مُوجَز و کوتاه کن (۵۲۵)

مولانا به خود می‌گوید: مثنوی را مختصر و دلنشین کن، و ماجرا را به اجمال و کوتاهی بیان کن. [شاید «ماجرا» اشاره باشد به حکایت صیّاد و پرنده و جایز است کلّی باشد.]

بعد از آن گفتش که گندم آنِ کیست؟ ‌‌‌ گفت: امانت از یتیمِ بی‌وَصی[1] است (۵۲۶)

سپس پرنده از صیّاد پرسید که گندم مالِ کیست؟ جواب داد: این گندم امانتِ یتیمی است که سرپرستی ندارد.

مالِ اَیتام[2] است، امانت پیشِ من ‌‌‌ زآنکه پندارند ما را مُؤْتَمَن[3] (۵۲۷)

این گندم مال یتیمان است که چون مرا امین دانند آن را نزد من به امانت نهاده‌اند.

گفت: من مضطرّم و مجروحْ‌حال ‌‌‌ هست مُردار این‌زمان برمن حلال (۵۲۸)

پرنده گفت: من، بیچاره و پریشان حالم، در این وقت حتّی خوردنِ مُردار نیز بر من حلال است. [اشاره به آیهٔ ۱۷۳ سورهٔ **بقره** که توضیح آن در شرح بیت (۵۲۰) دفتردوم آمده است.]

هین به دستوری[4] ازین‌گندم خورم ‌‌‌ ای امین و پارسا و محترم (۵۲۹)

ای مرد امین و محترم بدان که من با اجازهٔ شما از این گندم می‌خورم.

---

۱. یتیمِ بی‌وَصیّ: یتیمی که قیّم و سرپرست نداشته باشد.

۲. اَیْتام: یتیمان.

۳. مُؤْتَمَن: امین، مورد اعتماد.

۴. به دستوری: به اذن و اجازه.

(۵۳۰) گفت: مُفتیِّ[1] ضرورت هم تـویی — بی‌ضرورت‌گر خوری،مُجرِم‌شوی

صیّاد گفت: فتوا دهندهٔ حکم ضرورت و اضطرار تویی. یعنی تو بهتر از من می‌دانی که واقعاً مضطرّی یا نه. ولی اگر بدون ضرورت و اضطرار از این گندم بخوری گناهکاری. [ملاکِ حِلّیّتِ حرام برای شخص، اضطرار است. چنانکه گفته‌اند: **اَلـضَّرُوراتُ تُـبیحُ الْمَـحْظُوراتِ.** «اضطرار، امور حرام را مباح می‌کند.» صیّاد می‌گوید: ای پرنده تو می‌گویی چون من مضطرّم می‌توانم از این گندم که مال یتیم است به قدر سدّ جوع بخورم و بر من هیچ حرجی نیست.امّا من شخصاً نمی‌دانم تو براستی مضطرّی یا نه. پس مناط اضطرارِ تو قول خود توست.]

(۵۳۱) ور ضرورت هست، هم پرهیز بِهْ — ورخوری، باری ضَـمانِ آن بـده

و تازه اگر هم واقعاً دچار اضطرار باشی، باز بهتر است خویشتن داری کنی. اگر هم از آن گندم خوردی باید تعهّد کنی که تاوان آن را بدهی. [**ضَمان**، در لغت به معنی تعهّد کردن و به عهده گرفتن است. و در اصطلاح فقهی آن است که شخصی که خود مدیون نیست پرداخت مالی را از جانب دیگری به عهده گیرد. چنانکه در تعریفِ **ضَمان** گفته‌اند: **هُوَالْتَعَهُّدُ بِالْمالِ مِنَ الْبرَیِّ.**

بنابر این صیّاد به پرنده می‌گوید: حال که در اضـطراری بـهتر است از ایـن گـندم‌هـا نخوری، و اگر هم خوردی باید تعهّدکنی که بوقت تمکّن بهای آن را بپردازی.]

(۵۳۲) مرغ بس درخود فرورفت‌آن‌زمان — توسنش[2] سَر بستَد از جذبِ عِنان

پرنده در آن لحظه در اندیشه فرو رفت. یعنی فکر کرد که بخورد یا پرهیز کند. سرانجام اسب چموشِ نفس‌امّاره سرش را از لگام خویشتن‌داری خارج کرد. یعنی نفسش سرکشی کرد.

(۵۳۳) چون‌بخوردآن‌گندم،اندرفَخ[3]بماند — چند او یاسین والْاَنـعام خـوانـد

همینکه پرنده از آن گندم خورد به دام افتاد. و چند بار سورهٔ **یس** و **انعام** را خوانـد. [**یٰس**، سی و ششمین سوره از سُوَر قرآنی است. پیامبر(ص) در فضیلت این سوره فرماید: **اِنَّ**

---

۱. مُفتی: فتوا دهنده. اسم فاعل از مصدرِ اِفْتاء.

۲. تَوْسَن: اسب سرکش.

۳. فَخّ: دام. جمع:فُخوخ و فِخاخ.

لِکُلِّ شَیْءٍ قَلْباً وَ قَلْبُ الْقُرآنِ «یٰسٓ»[۱]. «هر چیزی قلبی دارد و قلب قرآن سورهٔ **یس** است.» این سوره را هم برای محفوظ ماندن از آفات دنیوی و اخروی می‌خوانند و هم برای محتضر و شخصی که دچار سکرات مرگ است. چنانکه شیخ طبرسی این روایات را در ابتدای تفسیر این سوره آورده است.

اَنعام نیز ششمین سورهٔ قرآنی است. عمده فضیلتی که برای تلاوت این سوره شمرده‌اند برآمدن جمیع حاجات است. از آن جمله **عیّاشی** در تفسیر خود از امام صادق(ع) روایت نسبتاً طویلی را آورده است که: ... **فَوَالَّذی نَفْسی بِیَدِهِ لَوْ دَعَوْتَ اللهَ بِها بَعْدَ ما تُصَلّی هٰذِهِ الصَّلٰوةَ فی دُبُرِها هٰذِهِ السُّورَةَ ثُمَّ سَأَلْتَ جَمیعَ حَوائِجِکَ ما بَخُلَ عَلَیْکَ وَ لاعَطاکَ ذٰلِکَ اِنْ شاءَ اللهُ**[۲] «سوگند به کسی که جانم به دست اوست، اگر با این سوره خدا را پس از گزاردن این نماز (نمازی که در ابتدای این روایت بدان توصیه شده است) بخوانی و آنگاه برآورده شدن جملهٔ حاجات خود را از او درخواست کنی خداوند آنرا از تو دریغ ندارد و اگر بخواهد همهٔ آن را به تو دهد.» البتّه این نکته قابل ذکر است که مراد از خواندن و تلاوت کردن این سوره‌ها فقط ذکر لسانی نیست، بل توجه به معنا و مقصود آیات و تحقّق آن معانی در خود است. و جلسات عریض و طویلی که با آداب و رسومی خاص برای ختم این سوره برپا می‌دارند در صورتی مؤثّر می‌افتد که هرکس به قدر وسع خود بکوشد که آن معانی را اوّلاً درک کند، و ثانیاً در خود تحقّق بخشد. عمده پیام سورهٔ **اَنعام** نفی شرک و بت‌پرستی در جمیع اشکال و انواع آن است.

به هرحال منظور مولانا از اینکه می‌گوید آن پرنده وقتی به دام افتاد این دو سوره (یس و انعام) را چندبار خواند، اینست که می‌خواست بدین وسیله راه نجاتی پیدا کند.]

بعدِ درماندن چه‌افسوس و چه‌آه؟ پیش از آن بایست این دودِ سیاه (۵۳۴)

پس از گرفتار آمدن، دریغ خوردن و آه حسرت و تأسف کشیدن چه فایده‌ای دارد؟ این دود سیاه، یعنی آه حسرت کشیدن و تأسف‌خوردن باید پیش از گرفتار آمدن باشد.

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج۹، ص۴۱۳.

۲. ر.ک. **تفسیر عیّاشی**، ج۱، ص۳۵۳.

(۵۳۵) آن زمان که حرص جنبید و هوس　　آن زمان می‌گو که ای فریادْرس

آنگاه که حرص و هوای نَفْس به فعالیّت می‌افتد، در آن وقت است که باید بگویی: ای خداوند فریادرس به فریادم برس.

(۵۳۶) کان‌زمان پیش ازخرابیّ‌بصره‌است　　بوک[1] بصره وارَهَدهم‌زآن‌شکست

زیرا آن زمان، وقتی است که هنوز **بصره** ویران نشده است. شاید که **بصره** از ویرانی و انهدام نجات پیدا کند[شهر **بصره** یک بار در عهد القادر بالله (۳۸۱ ـ ۴۲۲ه) و یک بارهم در عهد القائم بامرالله (۴۲۲ ـ ۴۶۷ ه) بوسیلهٔ سیل ویران شد[2]. نیز یک بار هم در سال ۲۵۷ه در حملهٔ شورشیان زنگی به رهبری علی بن محمّد.

بیت فوق ناظر است به ضرب‌المثل معروف: **بَعْدَ خَرابِ الْبَصْرة**[3]. «پس از خرابی بصره». در سبب پیدایش این ضرب‌المثل گفته‌اند که: به خلیفهٔ بغداد خبر دادند که دشمن بر شهر **بصره** حمله آورده است، اهمیّتی نداد و سپاهی به مقابلهٔ با دشمن نفرستاد. تا اینکه شهر به دست دشمن افتاد و همه جای آن ویران شد. در این وقت خلیفه لشکری جرّار فرستاد. بصریان گفتند: بعد از خراب شدن بصره گسیل داشتن لشکر چه سودی دارد[4]؟! این مَثَل را در جایی می‌گویند که وقتِ مناسب برای انجام کاری گذشته باشد و دیگر سعی و تلاش شخص سودمند نیفتد. چنانکه گویند: «نوش دارویی و بعد از مرگ سهراب آمدی».]

(۵۳۷) اِبْکِ[5] لِی یا باکِیِ[6]، یا ثاکِلِی[7]　　قَبْلَ هَدْمِ الْبَصْرَةِ وَ الْمَوْصِلِ

ای کسی که بر من می‌گریی، ای آنکه برای من سوگمندی پیش از ویرانی بصره و

---

۱. بُوک: شاید.
۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۹۷.
۳. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۴۴۶.
۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی (حاج امدادالله)، ج ۶، ص ۵۲.
۵. اِبْکِ: گریه کن. فعل امر از بَکیٰ یَبْکي.
۶. باکِیِ: گریه کنندهٔ من. باکی (= گریه کننده، اسم فاعل از فعل بَکیٰ یَبْکي) + ضمیر متکلم وحدهٔ ی به معنی من.
۷. ثاکِلی: سوگوارِ من. ثاکِل (= مردی که پسرش مُرده است. در اینجا به معنی سوگوار) + ضمیر متکلم وحدهٔ ی.

موصل بر من گریه کن.

نُحْ[۱] عَـلَیَّ قَـبْلَ مَـوْتی وَ اَعْـتَفِرْ　　　لا تَنُحْ[۲] لی بَعْدَ مَـوْتی وَاَصْـطَبِرْ　(۵۳۸)

پیش از مرگم بر من گریه و شیون سر ده و خاک بر سرت کن. دیگر بعد از مرگم گریه مکن و صبر پیشه کن.

[«اِعْتَفِرْ» فعل امر مفرد مذکّر حاضر از «اِعتفار» است، و اعتفار یعنی خاک آلوده شدن و خاک آلود کردن. هم لازم است و هم متعدّی. و مصدر ثلاثی مجرّدِ آن **عَفْر**(= بـه خـاک مالیدن) است. امّا در کثیری از نسخه ها «اِغْتَفِرْ» ضبط شده است که فعل امر مفرد حـاضر از مصدرِ «اغتفار» است و اغتفار یعنی آمرزش و آمـرزیدن. مـصدر ثـلاثی مـجرّدِ مـعروفِ آن «غُفْران» است. امّا شارحی از متأخّران (استعلامی) پنداشته است که: «غُفران بـه بـاب افـتعال نمی رود.» و این رأیی ناصواب و مرتجل است، زیرا کتب لغت و متونِ عربی و فارسی نشان می دهد که غُفران در باب افتعال صرف شده است.]

اِبْکِ لی‌قَبْلَ ثُبوری[۳] فِـی‌النَّـویٰ[۴]　　　بَـعدَ طـوفانِ النَّـویٰ خَـلِّ الْـبُکا　(۵۳۹)

پیش از مرگم در فراق من بِگِرْی. پس از وزیدن طوفان فراق گریه را فرو نه.

آن زمان که دیو می‌شـد راهـزن　　　آن زمان بایست یاسین خوانـدن　(۵۴۰)

در آن وقت که شیطان تو را گمراه می‌کرد، می‌بایست سورهٔ **یس** می‌خواندی.

پیش‌از آنک‌اِشکسته‌گردد‌کاروان　　　آن زمان چوبک بزن ای پاسبان　(۵۴۱)

ای‌نگهبان، پیش از آنکه کاروان به‌تاراج رود و شکسته‌شود طبل و نقاره‌بزن. [**چُوبَک**، در لفظ به معنی چوب کوچک است. در عربی «صُوبَج» گویند. و آن چوب کوتاهی بوده است که بر طبل می‌نواختند، و نیز چوبی است که‌برای حفظ اصول ایقاع در موسیقی بکار آید[۵].]

---

۱. نُحْ: نوحه و شیون سر ده. فعل امر از ناحَ یَنوحُ.
۲. لا تَنُحْ: نوحه و شیون مکن. فعل نهی.
۳. ثُبور: هلاکت، مرگ.
۴. نَویٰ: دوری، فراق.
۵. ر. ک. واژه‌نامهٔ موسیقی ایران زمین، ج ۲، ص ۳۴۵.

حکایتِ آن پاسبان که خاموش کرد تا دزدان، رختِ تاجران بُردند بکُلّی، بعد از آن هَیهای و پاسبانی می‌کرد

(۵۴۲) پاسبانی خُفت، دزد اسباب بُرد   رخت‌ها را زیرِ هر خاکی فشرد

مولانا برای آنکه مطلب پیشین را بسط دهد حکایتی کوتاه می‌آورد: نگهبانی مأمور حراست از یک کاروان شده بود. امّا نیمه‌های شب دزدان آمدند و اسباب و متاع کاروانیان را ربودند و بردند. بامداد که فرا رسید کاروانیان متوجّه شدند که دزدان دار و ندارشان را برده‌اند. رفتند سراغ نگهبان بدو گفتند: ای بی‌عرضه دیشب چه کاره بودی؟! نگهبان گفت: راستش دیشب دزدان را دیدم ولی کاری از من ساخته نبود، چون آنان مسلّح بودند. گفتند: می‌خواستی داد و قال راه بیندازی تا ما به کمکت بیاییم. گفت: خواستم این کار را بکنم، ولی دزدان مسلّح تهدید کردند که اگر نَفَست در بیاید چنین و چنانت می‌کنیم. البتّه دیشب موقعیّت فریاد نبود، ولی اکنون هرچه دلتان بخواهد حاضرم داد و قال راه بیندازم و بگیر بگیر بکنم!

نتیجهٔ حکایت: پیش از آنکه شیطان عمرت را تباه کند به سوی خدا باز رو نه به اصطلاح «سرِ پیری و معرکه‌گیری.» معنی بیت: نگهبانی که مأمور حفاظت از یک کاروان بود، خوابش برد و دزدان آمدند و اسباب و اثاث اهل کاروان را دزدیدند و زیر خاک مدفون کردند. یعنی اثاث و متاع آنان را در جایی مطمئن پنهان کردند.

(۵۴۳) روز شد، بیدار شد آن کاروان   دید رفته رخت و سیم و اُشتران

روز که شد، اهل کاروان بیدار شدند و دیدند که اثاث و زر و سیم و شتران از دست رفته است. یعنی دار و ندارشان را دزد برده است.

(۵۴۴) پس بدو گفتند: ای حارِس بگو   که چه شد این رخت؟ و این اسباب کو؟

کاروانیان گفتند: ای نگهبان بگو چه بلایی بر سر اموال ما آمده است؟ اثاث و اسباب ما کجاست؟

(۵۴۵) گفت: دزدان آمدند اندر نقاب   رخت‌ها بُردند از پیشم شتاب

نگهبان گفت: دزدانِ نقابدار آمدند و با شتاب اثاث و اسباب شما را از جلو چشم من برداشتند و رفتند. [چون «نقاب» در عربی به معنی روبرو شدنِ ناگهانی نیز آمده است، احتمال دارد در اینجا (به قول نیکلسون) آن معنی مورد نظر باشد. چنانکه عرب گوید: لَقیتُهُ نِقاباً. یعنی

با او بطور ناگهانی و بی مقدمه برخورد کردم. با این تقدیر معنی مصراع اول اینست: دزدان ناگهان سر رسیدند.]

قوم گفتندش که: ای چون تَلِّ ریگ پس چه می کردی؟ که یی ای مُرده ریگ[1]؟ (۵۴۶)

کاروانیان گفتند: ای بی‌خاصیّت پس تو دیشب چه کاره بودی؟! ای حقیر اصلاً تو چه کاره‌ای؟! [«تَلِّ ریگ»، کنایه از شخصِ بی‌عرضه و بی‌خاصیّت است. چنانکه تودهٔ ریگ را خاصیتی نیست.]

گفت: من یک کس بُدم، ایشان گروه با سلاح و با شجاعت با شکوه (۵۴۷)

نگهبان گفت: من یک نفر بودم و آنان گروهی مسلّح و دلاور و با هیبت بودند.

گفت: اگر در جنگ کم بودت امید نعره یی زن کِای کریمان برجهید (۵۴۸)

کاروانیان گفتند: اگر در غلبهٔ بر آنان امیدت کم بود، لااقل فریادی می‌زدی و می‌گفتی: ای جوانمردان برخیزید.

گفت: آن دَم کارْد بنْمودند و تیغ که خَمُش، ورنه کُشیمت بی دریغ (۵۴۹)

نگهبان گفت: گروه دزدان وقتی دیدند می‌خواهم داد و قال راه بیندازم دشنه و شمشیر نشانم دادند که یعنی خاموش باش، والّا بی هیچ ملاحظه‌ای تو را می‌کُشیم.

آن زمان از ترس بستم من دهان این زمان هَیهای و فریاد و فغان (۵۵۰)

در آن وقت از شدّت ترس ساکت شدم، ولی الآن می‌توانم داد و قال راه بیندازم.

آن زمان بست آن دَمَم که دَم زنم این زمان چندانکه خواهی هَی‌کنم (۵۵۱)

در آن لحظه دزدان چنان نَفَسم را بریده بودند که حتّی نمی‌توانستم نَفَسی بکشم، امّا اینک هرچه دلتان بخواهد داد و قال می‌کنم!!

---

۱. مُرده ریگ: ر. ک. شرح بیت (۶۲۷) دفتر دوم.

(۵۵۲) چونکه عمرت بُرد دیوِ فاضِحه[۱] بی نمک باشد اَعُوذ و فاتحه

مولانا از اینجا به استنتاج حکایت اخیر می‌پردازد: وقتی که شیطانِ رسوا کننده عُمرت را تباه کرد به خدا پناه بردن و فاتحه قرائت کردن بی مزه است. [«اَعُوذ» فعل مضارع متکلّم وحده به معنی «پناه می برم» است. و مراد از آن پناه بردن به خداوند از شرّ شیطان است. به گفتهٔ شیخ طبرسی، جمیع قرّاء اتّفاق دارند که قبل از **بِسمِ اللهِ الرَّحمٰنِ الرَّحیم** باید کلمهٔ استعاذه گفته شود. برای استعاذه عبارات مختلفی گفته شده است، امّا مشهورترین آن **اَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّیْطانِ الرَّجیم** است[۲]. در آیهٔ ۹۸ سورهٔ **نحل** نیز دستور آمده است که به گاهِ تلاوت قرآن باید به خداوند پناه جسته شود.

فاتحه نخستین سورهٔ قرآن کریم است. از آنرو که این سوره مشتمل بر تمام موضوعات قرآنی است «اُمُّ الْکتاب» نامیده شده است، و از آنرو که قرآن بدان افتتاح شده است «فاتحه» نام دارد. برای تلاوت این سوره فضیلت های والایی بر شمرده‌اند. از آن جمله پیامبر(ص) به جابربن عبدالله انصاری فرمود: **هِیَ شِفاءٌ مِنْ کُلِّ داءٍ اِلّاالسّام**[۳]. «**فاتحه** درمان همهٔ دردهاست جز مرگ.» البتّه همانطور که واضح است هدف غایی از قرائت و تلاوت قرآن، اصلاح و تهذیب نفس و تحکیم بنیادهای اخلاق حسنه است. والّا روا نیست که آیات قرآنی را به مرتبهٔ اوراد و اذکار لسانی تنزّل داد و از آن منظورهای دیگر جست. به هرحال مراد مولانا از «اعوذ و فاتحه» در اینجا پناه بردن به خداوند و حقایق قرآن کریم است. منظور بیت: پیش‌از آنکه با تحریکات شیطانی عمر عزیزت در راه شهوات تباه شود به ریسمان الهی و حقایق وحیانی پناه ببر و خود را برمبنای آن تربیت کن، والّا وقتی شیطان نقد عمرت را به باد فنا داد و کار از کار گذشت دیگر روی آوردنت بدین سوی، تلاشی بی مزه و خنک است.]

(۵۵۳) گرچه باشد بی نمک،اکنون حَنین[۴] هست غفلت بی نمکتر ز آن، یقین

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می پرسد: یا حضرت مولانا در مرام و مکتب تو که جای یأس برای گناهکاران و عاصیان نیست. آیا منظورت اینست که شخصی که

---

۱. فاضِحَه: رسوا کننده «دیوِ فاضحه» یعنی شیطان رسوا کننده. زیرا شیطان با گمراه کردن آدمی، او را رسوا و بی آبرو کند.

۲. ر. ک. **مجمع البیان**،ج۱، ص۱۸.

۳. ر.ک. **تفسیر عیاشی**، ج۱، ص۲۰، و **مجمع البیان**، ج۱، ص۱۷.

۴. حَنین: ناله، مویه.

سراسر عمرش را به معصیت به سر آورده از درگاه الهی باید مأیوس باشد؟ جواب: درست است که گفتم توبه و انابت او بی‌نمک است، ولی مسلّماً ادامهٔ غفلت از آن توبه بی‌نمک‌تر است. [پس در هر لحظهٔ از عمر توبه و بازگشت (چنانکه صادقانه باشد) بی‌حاصل نیست، گرچه شور و جذبهٔ «سابقون» را ندارد.]

همچنین هم بی‌نمک می‌نال نیز   که ذلیلان را نظر کن ای عزیز   (۵۵۴)

همچنین ناله کن اگرچه ناله‌ات بی‌نمک باشد و در آن ناله بگو: ای خداوندِ عزیز افراد خوار و ذلیل را نیز مورد عنایت قرار بده. یعنی مرا حتی اگر عمری به غفلت رفته‌ام ببخشای. [مولانا در این بیت تعلیم می‌دهد که حتّی برای عاصیان نیز دعاکن. و نسبت به آنان زُفت و سختگیر مباش. او می‌گوید در هر وضعی باید دعا کرد، چه بهنگام باشد و چه نابهنگام، زیرا نفس دعا کمال‌بخش است چه به اجابت رسد و چه مردود گردد. چنانکه فرمود:

ای اخی دست از دعا کردن مدار   با اجابت یا ردِ اویت چه کار؟]

قادری، بی‌گاه باشد یا به گاه   از تو چیزی فوت کی شد ای اله؟   (۵۵۵)

خداوندا، تو در همه وقت توانایی. چگونه ممکن است چیزی از تو فوت شود؟ [استفهام مصراع دوم انکاری است. یعنی امکان ندارد که چیزی از قلمرو حکومت تو خارج شود. انقروی یاء را در «قادری» مصدری دانسته است، در حالی که اگر یایِ خطاب فرض شود به فهم نزدیکتر آید.]

شاهِ لٰا تَأْسَوْا عَلیٰ مٰا فٰاتَکُمْ   کی شود از قدرتش مطلوب گُم؟   (۵۵۶)

شاهی که فرموده است: «اندوه مخورید بدانچه از شما فوت شده است» چگونه ممکن است چیزی را که تو طلب می‌کنی در قلمرو قدرتش نباشد و مطلوب را در آن نیابی؟ [مولانا با این بیت به گنه‌کاران و گمگشتگان امیدی وافر دهد و دلشان را گرم و امیدوار سازد، چه عرفان مولانا از نوع عرفان عاشقانه است نه عرفان خائفانه. او با بلندنظری و توسّع مخصوص خود دست رد به هیچ سینه‌ای نمی‌نهد و با مطرح کردن قدرت مطلقهٔ الهی هدایت عاصیان دیرین را نیز میسّر می‌شمرد. مصراع اوّل مقتبس از آیهٔ ۲۳ سورهٔ **حدید** است. رجوع شود به شرح بیت (۵۰۴) دفتر سوم.]

حواله کردن مرغ، گرفتاریِ خود را در دام، به فعل و مکر و زرق زاهد، و جوابِ زاهد، مرغ را

(۵۵۷) گفت آن مرغ: این سزایِ او بود که فسونِ زاهدان را بشنود

پرنده وقتی که گرفتار دام شد گفت: اینست سزای کسی که به نیرنگ زاهدان گوش دهد.

(۵۵۸) گفت زاهد: نه، سزای آن نَشاف کو خورد مالِ یتیمان از گِزاف

زاهد (صیّاد) گفت: نه، چنین نیست، بلکه سزای آن سبکْ مغزی است که مال یتیمان را به ناحق بخورد. [«نَشاف» به معنی جنون و دیوانگی است[1]. لیکن انقروی آن را با تشدید «شین» بر وزنِ «کشّاف» می‌داند. منتهی به ضرورت وزن تشدید آنرا ساقط شمرده است. سپس در معنی آن می‌نویسد: در لغت به کسی گویند که گرده نانی به دیگ فرو برد و بخورد. در این گفتار استعاره از فرد بی‌عقلی است که به چیزی پست طمع کند[2]. نیکلسون نیز ضبط انقروی را پذیرفته است[3]. حکیم سبزواری «نَشاف» را مخفّف «نَشّاف» و از ریشهٔ نَشْف (=کشیدن و به خود جذب کردن، نظیر آبی که به دستمال جذب می‌شود) می‌داند[4]. تلمذ حسین نیز پس از ذکر معنی اخیر می‌گوید مراد از آن بیخودی از وفور خواهش و نادانی و خشک دماغی است[5].

همانطور که ملاحظه شد سخنان شارحان مذکور پیرامون کلمهٔ «نشاف» تکلّف بار و دور از ذهن است. پس همان معنی اوّل از همه مناسب‌تر است.]

(۵۵۹) بعد از آن نوحه‌گری آغاز کرد که فخ و صیّاد لرزان شد ز دَرْد

سپس آن پرنده چنان به گریه و فغان پرداخت که دام و صیّاد از درد لرزان شدند.

(۵۶۰) کز تناقضهایِ دل، پُشتم شکست بر سرم جانا بیا می‌مال دست

پرنده ضمن شیون و ناله می‌گفت: از تناقضاتِ درونی‌ام، کمرم شکست. یعنی از بس

۱. ر. ک. غیاث اللغات، ج۲، ص۴۷۸.
۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۱۷۷.
۳. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۲۵.
۴. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۲۰.
۵. مرآة المثنوی،ص۱۰۸۱.

افکار و اندیشه های ناسازگار و متضادّ بر مغز و روحم هجوم آورده عاجز شده‌ام. جانا، یعنی ای خداوند بیا بر سرم دست لطف و رحمت بکش.

زیرِ دستِ تو سرم را راحتی است   دستِ‌تو در شُکْرْبخشی آیتی‌است (۵۶۱)

سرم زیر دست تو احساس آرامش می‌کند، و دست تو در بخشیدن نعمت، معجزه‌گر است.[مراد از «شُکرْبخشی» شکور بودن خداوند است. چه شکرِ خدا از بنده عطای دولت و نعمت به اوست. در برخی از نسخه‌ها به جای شُکر، سُکر (=مستی) آمده است.]

سایهٔ خود از سرِ من برمَدار   بی‌قرارم، بی‌قرارم، بی‌قرار (۵۶۲)

سایهٔ لطف و عنایت خود را از سر من برمدار زیرا من واقعاً صبر و قراری ندارم.

خواب‌ها بیزار شد از چشمِ من   درغمت، ای‌رَشکِ سَرْو و یاسمن (۵۶۳)

ای کسی که از زیبایی مورد رشکِ سرو و یاسمن هستی، در غم تو خواب‌ها از چشمانم گریخت. یعنی خواب به چشمانم نرفت.

گر نی‌ام لایق، چه باشد گر دَمی   ناسزایی را بپرسی در غمی؟ (۵۶۴)

اگر من لایق لطف و عنایت تو نیستم چه می‌شود که برای لحظه‌ای هم که شده احوال آدم نالایق غمدیده‌ای مثل مرا بپرسی؟

مر عدم را خود چه استحقاق بود   که برو لطفت چنین درها گشود؟ (۵۶۵)

عدم چه استحقاقی داشت که لطف تو درها را اینگونه به رویش باز کرد؟ یعنی اگر قابلیت شرط دریافت فیض باشد، جهان که هنوز پدید نیامده بود چه قابلیتی داشت که به او فیض وجود بخشیدی؟ [مولانا در فصلی که از بیت (۱۵۳۸) دفتر پنجم آغاز می‌شود می‌گوید: عطای حق، موقوف قابلیت نیست، زیرا اگر قابلیت شرط افاضهٔ وجود می‌بود جهان هستی به مِنصّهٔ ظهور نمی‌رسید، چرا که قابلیت فرع بر وجود داشتن است. برای مطالعهٔ تفصیلی این مطلب به ابیات فصل یاد شده و توضیحات آن رجوع شود.]

(۵۶۶) خاکِ گَرگین[1] را کَرَم آسیب کـرد — دَه گُهَر از نورِ حس در جیب کرد

لطف و کرم تو با خاک حقیر و بی حاصل برخورد کـرد و ده گـوهر از نـور حسّ در گریبان خاک نهاد. [با دمیده شدن روح الهی در جسم آدمی، او صاحب حسّ و شعور شد. مراد از «ده گوهر از نور حس» پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی است. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۷۶) دفتر اوّل.]

(۵۶۷) پـــنج حسّ ظـــاهر و پـنجِ نـهان — که بَشَر شـد نـطفهٔ مُـرده از آن

پنج حسّ ظاهری و پنج حسّ باطنی که نطفهٔ مُرده به برکت آنها به مرتبهٔ بشری رسید. یعنی خداوند انسان را که اشرف مخلوقات است از نطفه‌ای بـی‌مـقدار آفـرید. [مـصراع دوم مناسب است با آیهٔ ۳۷ سورهٔ **قیامت** و آیهٔ ۴ سوره **نحل** و آیهٔ ۳۷ سورهٔ **کهف** و آیهٔ ۱۹ سورهٔ **عبس** و نظایر آن که خلقت انسان را از نطفه می‌داند.]

(۵۶۸) توبه، بی‌تـوفیقت ای نـور بـلند — چیست‌جز بر ریشِ توبه ریشخند؟

ای نورِ عالی مرتبه، یعنی ای خداوندی که عالی‌ترین نور هدایتی، «توبه» بدون توفیق تو چه چیزی است، بجز مسخره کردن توبه؟ یعنی اگر مدد و توفیق حضرت حق به بـنده‌ای نرسد توبه‌اش دوامی نخواهد داشت.

(۵۶۹) سَـــبلتانِ تـوبه یک یک بـرکَنی — توبه سایه‌ست و تو ماهِ روشنی

اگر فرضاً کسی بدون توفیق تو توبه کند سبیل توبه‌اش را یکی یکی می‌کَنی. یعنی پنبهٔ توبه‌اش را می‌زنی. توبه در مَثَل همچون سایه است و تو ماهِ تابان. [خلاصهٔ کلام «توبه» بدون توفیق تو دوامی ندارد، چرا که تو اصلی و توبه فرع. همانطور که سـایه بـا مـحو نـور مـحو می‌شود، توبهٔ بدون توفیق تو نیز نقض گردد.]

(۵۷۰) ای ز تـو ویـران دکـان و مـنزلم — چون ننالم؟ چـون بـیفشاری دلم

ای کسی که مغازه و خانه‌ام به سبب تو ویران شده است. یعنی ای خدایـی کـه هـمهٔ هستی‌ام با مشیت تو محو شده، چرا وقتی دلم را می‌فشاری ناله سرندهم؟ یعنی چگونه ممکن

[1] گَرگین: کسی که مبتلا به بیماری کچلی است. گَر + پسوند دارندگی و اتّصافِ گین.

است که به گاهِ نزول بلا به درگاهت تضرّع نکنم؟

چون گریزم؟ زانکه بی تو زنده نیست بی خداوندیت بود بنده نیست (۵۷۱)

چگونه به غیر تو پناه ببرم در حالی که بدون تو زنده‌ای وجود ندارد؟ بدون مقام خداوندیِ تو، بنده‌ای وجود ندارد.

جانِ من بِستان، توای جان را اصول زانکه بی تو گشته ام از جان ملول (۵۷۲)

ای خداوندی که اصلِ همهٔ جانها هستی، جانِ مرا بگیر، زیرا بدون تو از جان دلتنگ شده‌ام. [بدون شهود جمال حق، زندگی ارزشی ندارد.]

عاشقم من بر فنِ دیوانگی سیرم از فرهنگی و فرزانگی (۵۷۳)

من عاشق هنرِ دیوانگی هستم. و از فرهیختگی و اندیشوری سیر شده‌ام. [دیوانگی عارفانِ عاشقان، ما فوق عقل است، نه مادونِ عقل.]

چون بدرّد شرم، گویم راز فاش چند ازین صبر و زَحیر[1] و ارتعاش[2] (۵۷۴)

وقتی که دیوانگی، پردهٔ شرم و حیا را پاره کند، راز را آشکارا فاش می‌کنم. تاکی این صبر و ناله و پریشانی را تحمّل کنم؟ [جنون الهی موجب می شود که عارف عاشق، حلاج وار پنبهٔ اسرار ربوبی را حلاجی کند.]

در حیا پنهان شدم همچون سِجاف[3] ناگهان بِجْهَم ازین زیرِ لِحاف[4] (۵۷۵)

همانطور که در پشت پرده پنهان می شوند، من در شرم و حیا پنهان گشتم. امّا ناگهان از زیر این پوشش بیرون خواهم جست. یعنی تاکنون ملاحظهٔ شرم و حیایِ مرسوم را کرده‌ام، ولی فیضان عشق رعایت اینگونه عافیت‌طلبی‌ها را نمی‌کند. اینست که ناگهان به افشای اسرار می پردازم.

---

۱. زَحیر: ناله.

۲. اِرتعاش: لرزش. در اینجا به معنی پریشانی و اضطراب.

۳. سِجاف: پرده، باریکه‌ای که در حاشیهٔ لباس دوزند که بدان «فَراویز» هم می‌گویند. در اینجا معنی اول مناسب است.

۴. لِحاف: روکش، رو انداز.

(۵۷۶) ای رفیقان، راهها را بست یار آهوی لنگیم و او شیرِشکار

ای رفیقان طریق، حضرت معشوق راهها را بسته است. یعنی از قلمرو تصرّف او نتوانیم گریخت (**وَلا یُمْکِنُ الْفِرارُ مِنْ حُکومَتِک**) ما همچون آهوی لنگیم و او شیر شکارگر. یعنی جز تسلیم و رضا چاره‌ای نداریم.

(۵۷۷) جز که تسلیم و رضا کو چاره‌یی؟ در کفِ شیرِ نرِ خون خواره‌یی

آهوی لنگ در پنجهٔ شیر نرِ خونخوار جز تسلیم چارهٔ دیگری دارد؟ [بنده نیز در پنجهٔ تقلیب حضرت معشوق جز تسلیم چاره‌ای ندارد. **اُفَوِّضُ اَمْری اِلَی الله.**]

(۵۷۸) او ندارد خواب‌وخور، چون آفتاب روح‌ها را می‌کندبی‌خورد و خواب

او، یعنی حضرت حق مانند آفتاب نه می‌خوابد و نه می‌خورد. روح ها را نیز از خوردن و خوابیدن باز می‌دارد. [مصراع اوّل تمثیل معقول به محسوس است تا مطلب قابل فهم شود، والّا مولانا خود بارها به نقص هرگونه تمثیل در بیان ارتباط خدا و جهان تصریح کرده است. در قسمتی از آیهٔ ۲۵۵ سورهٔبقره که به **آیةالکرسی** مشهور است آمده است: ...**لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌوَلانَوْمٌ**... «خداوند را نه چُرت گیرد و نه خواب...» در قسمتی از آیهٔ ۱۴ سورهٔ **انعام** نیز آمده است: ... **وَهُوَ یُطْعِمُ وَلا یُطْعَمُ**... «... و او طعام دهد و بدو طعام داده نشود...».]

(۵۷۹) که بیا من باش یا همخویِ من تا ببینی در تجلّی رویِ من

می‌گوید: بیا و به من مبدّل شو و یا لااقل به صفات من درآی تا در تجلّیاتم روی مرا مشاهده کنی. [پس راه شهود حق فنای ذاتی و صفاتی در حضرت حق است. یعنی تا بکلّی از منِ حیوانی و امیال بهیمی خود رها نشوی حق را نخواهی شناخت. پس **تَخَلَّقُوا بِاَخْلاقِ الله.**]

(۵۸۰) ور ندیدی،چون چنین‌شیدا شدی؟ خاک بودی، طالبِ اِحیا شدی

اگر روی مرا ندیده‌ای، پس چرا اینسان شوریده حال شده‌ای؟ تو در اصل خاک بودی، ولی خواهان اِحیا شدی. یعنی با طلبِ راستین خود از مرتبهٔ ناسوتی به مرتبهٔ ملکوتی رسیدی.

(۵۸۱) گر ز بی‌سویت‌نداده‌ست‌او علف چشم‌جانت‌چون‌بمانده‌ست‌آن‌طرف؟

اگر خداوند از لامکان به تو طعام نداده است، پس چرا چشم جانت بدان طرف دوخته

شده است؟ [اگر حضرت حق از ارزاق روحانی برخوردارت نکرده است پس چرا چشم انتظار آن جهانی؟ به توضیح **الست** در شرح بیت (۱۲۴۱)دفتر اول رجوع شود. مراد از «علف» طعام روحانی است.]

گُربه بر سوراخ ز آن شدمُعتکِف[۱] که از آن سوراخ او شد مُعتلِف[۲] (۵۸۲)

به عنوان مثال، گربه از آنرو کنار سوراخ می‌نشیند که از آن طرف غذایی به او رسیده و از آن خورده است. [اگر گربه از سوراخی موشی یا جانوری و طعامی خورده باشد به اصطلاحِ روانشناسان، رفتارش شرطی می‌شود و پیوسته کنار آن سوراخ منتظر می‌ماند.]

گربهٔ دیگر همی گردد به بام کز شکارِ مرغ یابید او طعام (۵۸۳)

و گربهٔ دیگری که روی پشت بام پرنده‌ای شکار کرده باشد دائماً روی پشت بام گشت می‌زند. یعنی خیال می‌کند که دوباره از همانجا مقضیّ المرام می‌شود.

آن یکی را قبله شد جُولاهِگی[۳] و آن یکی حارِس برای جامِگی[۴] (۵۸۴)

مثال‌دیگر،یکی به‌حرفهٔبافندگی‌سخت‌علاقمند می‌شود،و آن‌نگهبان به‌حقوق ومستمرّی.

و آن یکی بیکار و رُو در لامکان که از آن سو دادیش تو قُوتِ جان (۵۸۵)

و آن دیگری به ظاهر بیکار است در حالی که روی به عالَم لامکان کرده است، زیرا که تو غذای جان او را از آن طرف داده‌ای. [این بیت وصف کسانی است که به عالم الهی توجّه قلبی دارند. مراد از «بیکار» عارفی است که از امور دنیوی فارغ است و رو بدان سو دارد.]

کار، او دارد که حق را شد مُرید بهرِ کارِ او زِ هَر کاری بُرید (۵۸۶)

درست است که در دنیا امور و مشاغل فراوانی یافت شود، امّا کار حقیقی را

---

۱. مُعْتَکِف: گوشه‌نشین. در اینجا به معنی در کمین نشسته.
۲. مُعْتَلِف: علف خورنده. در اینجا فقط به معنی خورنده است.
۳. جُولاهگی: بافندگی، نسّاجی.
۴. جامِگی: مقرّری و مستمری که به سپاهیان و خادمان دهند.

کسی می‌کند که طالب حضرت حق باشد، و به خاطر پرداختن به کار حق از امور دیگر بگسلد.

(۵۸۷) دیگران چون کودکان این روزِ چند تا به شب تَرحال[1] بازی می‌کنند

دیگران، یعنی آنان که طالب حقیقت نیستند مانند اطفال، این چند روزهٔ دنیا را تا شبِ مرگ به بازی سپری می‌کنند.

(۵۸۸) خوابناکی کو ز یَقْظَت[2] می جهد دایهٔ وسواس عِشوه‌ش می‌دهد[3]

آدم خواب آلودی که بر اثر بیداری از خواب می‌پرد، وسوسه‌های شیطانی مانند دایه‌ای مهربان او را می‌فریبد. یعنی هرگاه کسی که در خواب غفلت به سر می‌برد موقّتاً از آن خواب بیدار شود و به آگاهی رسد، بازهم وسوسه‌های شیطانی او را می‌فریبد.

(۵۸۹) رَوْ بخسپ ای جان که نگذاریم ما که کسی از خواب بِجْهاند تو را

به او می‌گوید: عزیزم، جانم برو بخواب. یعنی همچنان به خواب غفلت و انغمار در لذّات دنیوی ادامه بده. ما نمی‌گذاریم کسی تو را از خواب بیدار کند. [پس آسوده بال به حیات غفلت آمیز خود ادامه بده که ما نمی‌گذاریم نوش خواب حیوانی به نیش بیداری حقیقی مکدّر شود.]

(۵۹۰) هم‌تو خود را بر کَنی از بیخِ خواب همچو تشنه که شنود او بانگِ آب

ولی اگر توفیقات ربّانی شامل حالت شود مانند تشنه یی که بانگ آب را شنیده باشد ریشهٔ خواب را از خود جدا می‌کنی. یعنی تسلیم وساوس شیطانی نمی‌شوی و به بیدارْدلی می‌رسی.

(۵۹۱) بانگِ آبم من به گوش تشنگان همچو باران می‌رسم از آسمان

من در گوش تشنگان همچون صدای آب هستم و همچون باران از آسمان فرو

---

۱. تَرْحال: مصدرِ ثلاثی مجرد از «رَحَلَ یَرْحَلُ» به معنی کوچیدن است. در اینجا مراد کوچیدن از دنیاست.
۲. یَقْظَت: بیداری.
۳. عِشْوه دادن: فریب دادن.

می ریزم. [این بیت و بیت بعدی از قول حضرت حق است. منظور بیت: ندای ملکوتی حق همچون صدای آبی است که به گوش تشنگان می رسد. پس چه جای خواب و درنگ است؟!]

(۵۹۲) بَر جِه ای عاشق، برآور اضطراب بانگِ آب و تشنه و آنگاه خواب؟

ای عاشق از خواب برخیز و تلاشی کن. مگر معقول است که صدای آب بلند شود و شخصی هم در آن نزدیکی سخت تشنه باشد ولی به آب بی‌اعتنایی کند و بخوابد؟ [طالب اگر حقّاً طالب‌باشد به ندای حقیقت جواب می‌دهد. در غیراینصورت به خواب غفلت فرو می‌رود.]

حکایت آن عاشق که شب بیامد بر امیدِ وعدهٔ معشوق، به آن وثاقی که اشارت کرده بود، و بعضی از شب منتظر ماند و خوابش بربود. معشوق آمد بهرِ اِنجازِ وعده، او را خفته یافت، جیبش پر جوز کرد، و او را خفته گذاشت و بازگشت

خلاصهٔ داستان

در روزگاران پیشین عاشقی بود که از عشق بسیار دم می‌زد و خود را مشتاق سینه چاک معشوق نشان می‌داد. روزی معشوق بدو پیغام داد که امشب به فلان جا بیا و به انتظار من باش تا سرِفلان ساعت نزدت بیایم. عاشق طبق قرار بر سر وعده‌گاه حاضر شد و منتظر ماند. امّا چون مدّت انتظار به طول انجامید، جناب عاشق از فرط خستگی رویِ زمین ولو شد و به خوابی عمیق فرو رفت. معشوق دقایقی بعد سر رسید و عاشق را در حال خُرناس دید. پس برای تأدیب او مقداری گردو در جیبش ریخت و رفت. یعنی تو را چه به عشق! تو هنوز بچّه‌ای و باید بروی «گردو بازی» کنی!



مرحوم استاد فروزانفر مأخذ آن را حکایتی می‌داند که در **اسرارالتوحید**، ص ۴۶ آمده است[۱]: خواجه ابوالقاسم هاشمی حکایت کرد که من هفده ساله بودم که شیخ بوسعید (قُدِّسَ سِرُّهُ) به طوس آمد و پدرم رئیس طوس بود. مرید شیخ هر روز به خانقاه استاد ابواحمد آمدی به مجلس شیخ و مرا با خویشتن آوردی و من در پیش پدر از پای ننشستمی و مرا

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۹۹.

چنانکه باشد جوانان را دل به سر پوشیده یی باز می‌نگریست. پس شبی آن زن به من پیغامی فرستاد که من به عروسی می‌شوم تو گوش‌دار تا من باز می‌آیم تو را ببینم. من بنشستم و شب دراز کشید و مرا خواب گرفت. من با خود آهسته این بیت می‌گفتم تا در خواب نشوم:

در دیده به جایِ خواب آب است مرا   زیرا که به دیدنت شتاب است مرا
گویند بخُسب، تا به خوابش بینی   ای بی‌خبران چه‌جایِ خواب است مرا؟

این بیت می‌گفتم که خوابم ببرد و در خواب ماندم تا آن ساعت که مؤذّن بانگ گفت. چون بیدار شدم هیچکس را ندیدم که خفته مانده بودم.

و شیخ عطّار در **منطق الطیر**[1] این حکایت را بدینصورت ساخته است:

عاشقی از فرطِ عشق آشفته بود   بر سرِ خاکی به زاری خفته بود
رفت معشوقش به بالینش فراز   دید او را خفته وز خود رفته باز
رُقعه‌یی بنوشت چُست و لایق او   بست آن بر آستینِ عاشق او
عاشقش از خواب چون بیدار شد   رُقعه بر خواند و به دل خونبار شد
این نوشته بود کای مردِ خموش   خیز اگر بازارگانی، سیم کوش
ورتو مردِ زاهدی شب زنده باش   بندگی کن تا به روز و بنده باش
ور تو هستی مردِ عاشق شرم‌دار   خواب را با دیدهٔ عاشق چه کار؟
مردِ عاشق باد پیماید به روز   شب همه مهتاب پیماید به سوز
چون نه اینی و نه آن ای بی‌فروغ   می مزن در عشقِ ما لافِ دروغ
گر بخُسبد عاشقی جز در کفن   عاشقش خوانم ولی بر خویشتن
چون تو در عشق از سرِ جهل آمدی   خواب، خوش بادت که نااهل آمدی

و در **معارف** بهاءولد این حکایت را به صورتی که با نقل مولانا مناسبت تمام‌تر دارد دیده می‌شود[2]: یکی دعوی عشق‌زنی می‌کرد. گفت: شب بیا. او منتظر می‌بود تا معشوقه فرو آید. چون از کار شوی خود فارغ شد بیامد. ویرا خواب برده بود. سه دانه جوز در جیب وی کرد و برفت. چو بیدار شد دانست که چنین گفته است که تو هنوز خُردی و کودکی. از تو عاشقی نه آید از تو جوز بازی آید.



---

۱. ر.ک. پیشین
۲. ر.ک. پیشین، ص ۲۰۰.

مولانا چون در ادبیات پیشین فرمود که طالب حق باید از خواب غفلت بپرهیزد. در اینجا حکایت اخیر را آورده تا نشان دهد که اگر آدمی در عشق و طلب صادق نباشد همچنان طفل بازیگوش محسوب شود و نشاید که از عاشقی دم زند.

* * *

عاشقی بوده‌ست در ایّامِ پیش ‌‌ ‌ ‌ پاسبانِ عهد اندر عهدِ خویش (۵۹۳)

در روزگاران پیشین عاشقی بود که در روزگار خود برعهد و پیمان خود مواظبت داشت.

سال ها در بندِ وصلِ ماهِ خود ‌ ‌ ‌ ‌ شاهمات و ماتِ شاهنشاهِ خود (۵۹۴)

سالیانِ سال در حال و هوای وصال معشوقِ زیباروی خود بود. و سخت شیفتهٔ شاهنشاه خود (معشوق) بود. [«شاهمات» و «مات» در شطرنج یک معنی دارد. و آن وقتی است که شاه در تیررس مهره های حریف قرار گرفته است. نه می تواند به خانه‌ای بگریزد و نه مهره های خودی می‌توانند از او دفاع کنند.]

عاقبت جوینده یابنده بود ‌ ‌ ‌ ‌ که فَرَج از صبر زاینده بود (۵۹۵)

سرانجام جوینده یابنده است. زیرا فتح و گشایش زاییدهٔ صبر است. [گفته‌اند: **مَنْ طَلَبَ وَ جَدَّ وَجَدَ**. «هرکه بخواهد و بکوشد، بیابد.» باز گفته‌اند: **اَلصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَج**. «صبر، کلید فتح و گشایش است.»]

گفت: روزی یارِ او کامشب بیا ‌ ‌ ‌ ‌ که بپختم از پیِ تو لوبیا (۵۹۶)

روزی معشوق به او گفت: امشب به فلان جا بیا که برایت لوبیا پخته‌ام. [احتمالاً عاشق به غذای لوبیا علاقه داشته است که معشوق برای اظهار محبت بدو وعدهٔ لوبیا داده است. آن نوع عاشق باید این نوع سلیقه هم داشته باشد!]

در فلان حُجره نشین تا نیم‌شب ‌ ‌ ‌ ‌ تا بیایم نیمْ‌شب من بی‌طلب (۵۹۷)

تا نیمه شب در فلان اتاق بنشین تا بدون درخواست تو نیمه شب پیش تو آیم.

(۵۹۸) مرد، قُربان کرد و نان ها بخش کرد چون پدید آمد مَهش از زیرِگَرد

عاشق وقتی این مژده را شنید و دید که ماهِ تابانش از پشت گرد و غبار غیبت بیرون آمده به شکرانهٔ آن قربانی کرد و نان بسیاری بین مردم تقسیم کرد و خلاصه صدقه داد.

(۵۹۹) شب درآن حُجره نشست آن گُرمْدار[1] بر امیدِ وعدهٔ آن یارِ غار

آن عاشق غمدیده به امید تحقّق وعدهٔ معشوق صمیمی خود شب در آن اتاق نشست.

(۶۰۰) بعدِ نصف اللَّیل، آمد یارِ او صادِقُ الْوَعْدانه آن دلدارِ او

معشوق او مانند افراد صادق الوعد به وعدهٔ خود وفا کرد و شب از نیمه گذشته بود که بر سر قرار حاضر شد.

(۶۰۱) عاشقِ خود را فتاده خفته دید اندکی از آستینِ او درید

معشوق آمد و دید که عاشق روی زمین افتاده و خوابیده است. کمی از آستین او را پاره کرد. [شاید دریدن آستین عاشق علامتی بود حاکی از اینکه معشوق بر سر قرار آمده است و وعدهٔ خود را عملی کرده است. و یا شاید هم این کار برای تنبّه عاشق بوده است.]

(۶۰۲) گِردگانی چندش اندر جیب کرد که تو طفلی، گیر این، می باز نرد

مقداری گردو در جیب او گذاشت. یعنی تو بچّه‌ای. این گردوها را بگیر و بازی کن.

(۶۰۳) چون‌سَحَر از خواب،عاشق برجَهید آستین و گِردگان ها را بدید

سحرگاه وقتی عاشق از خواب پرید و متوجّه آستین پاره و چند عدد گردو شد.[این بیت شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

---

۱. گُرمْ دار: اندوهگین.

گفت: شاهِ ما همه صدق و وفاست   آنچه‌برما می‌رسد، آن‌هم زماست (۶۰۴)

با خود گفت: شاه ما یعنی معشوق ما یکپارچه صداقت و وفاداری است. هر بلایی که بر سر ما می آید از خودماست. [مصراع دوم ملهم است از مصراعی از ناصرخسرو قبادیانی که به صورت ضرب‌المثل درآمده است: «از ماست که برماست» ناصرخسرو در این قطعه از عقابی سخن می‌گوید که از قدرت و آزادی خود مغرور شده است:

روزی زسرِ سنگ عقابی به هوا خاست   پَر را زپیِ طعمه به پرواز بیاراست
در راستیِ بال نگه کرد و چنین گفت: امروز همه رویِ زمین زیرِ پَرِ ماست
بر اوج چو پرواز کنیم از نظرِ تیز   بینیم سرِ موئی اگر در تکِ دریاست
گر بر سرِ خاشاک یکی پَشّه بِپَرَّد   آن پَر زدنِ پَشّه عیان در نظرِ ماست
بسیار مَنی کرد و زتقدیر نترسید   بنگرکه‌ازین چرخِ‌جفاپیشه‌چه‌برخاست!
ناگه ز کمینگاه یکی سختْ کمانی   تیری چو قضایِ بد بگشاد بر او راست
بر بالِ عقاب آمد آن تیر جگرْ دوز   از عالَمِ افرازش زی شیب فروکاست
بر خاک بیفتاد و بغلطید چو ماهی   وانگه‌نظرِخویش فکندازچپ و ازراست
سختش عجب‌آمد که ز چوبی و ز آهن   آن‌تیزی‌وتُندی‌به‌چه‌سان‌گشته‌هویداست
زی تیر نگه کرد و پَرِخویش در آن دید   **گفتا زکه‌نالیم‌که از ماست‌که برماست**

منظور مولانا: آنان که مدعی طلب حق‌اند و هنوز کمال نیافته‌اند همچون اطفالِ بازیگوش‌اند. در حالی که اگر طلب، حقیقی و عاشقانه باشد شخص هیچگاه از معشوق خود غافل نمی‌شود و خواب غفلت او را نمی‌رباید.]

ای دلِ بی‌خواب، ما زین ایمنیم   چون‌حَرَس[1] بربام چوبک[2] می‌زنیم (۶۰۵)

در اینجا مولانا گریزی می‌زند به حال اصحاب کمال و عاشقان وصال که خود نیز از زمرهٔ آنان است: ای دلِ بی‌خواب، ما از این خواب در امانیم، یعنی ما به خواب غفلت دچار نمی‌آییم. ما همچون نگهبانان روی پشت‌بام طبل و نقاره می‌زنیم. [انقروی گوید: در آناتولی و دیار عجم وقتی بخواهند مراقب صاحب دولتی باشند، چندتن بر بام برای نگهبانی آن صاحب دولت کشیک می‌دهند. پس عاشقان الهی نیز تا سحر بیدارند.[3]]

---

۱. حَرَس: جمع مکسّر حارس (=نگهبان) است.
۲. چُوبَک: ر. ک. شرح بیت (۵۴۱) همین دفتر.
۳. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۱۸۸.

(۶۰۶) گِردگانِ ما درین مِطْحَن[1] شکست   هرچه گوییم از غمِ خود، اندک است

گردوهای ما در این آسیا شکسته شد. و هرچه از اندوه خود بگوییم کم است. [تعلّقات جسمانیِ عاشقان در آسیای عشق الهی خُرد و متلاشی شده است. اندوه عاشقان با اندوه ابنای دنیا فرق دارد، زیرا اندوه آنان زاییدهٔ فراق حق است، و اندوه دیگران ناشی از مسائل مبتذل دنیوی. اندوه عاشقان بی‌انتهاست.]

(۶۰۷) عاذلا[2] چند این صَلایِ[3] ماجَرا   پند کم دِه بعد ازین دیوانه را

ای نکوهشگر تا کی می‌خواهی ازاین ماجرا دم بزنی. زین پس دیوانه را اندرز مده. [«کم دِه» بهتر است در اینجا «مده» معنی شود، زیرا پند و نصیحت مناسب ارباب عقول است نه مجانین. منظور بیت: من دیوانهٔ حضرت حقّم و از این دیوانه احوال و سِگالی به ظهور می‌رسد که به مذاق عقلای حرفه‌ای خوش نمی‌آید. پس آنان می‌آیند و به من اندرزهای رسمی و قالبی می‌دهند. غافل از آنکه این نصایحِ سرد و بارِد در من تأثیری نمی‌نهد.]

(۶۰۸) من نخواهم عِشوهٔ هجران شنود   آزمودم، چند خواهم آزمود؟

من گولِ دورهٔ هجران را نمی‌خورم. من این موضوع را آزمایش کرده‌ام. دیگر چقدر آزمایش کنم؟ [برای اینکه عشّاق را فریب دهند و از سعی و تلاش برای وصال به معشوق بازدارند می‌گویند: «هر عاشق باید دورهٔ فراق و هجران معشوق را تحمّل کند.» این حرف هم، حرف درستی نیست، زیرا اگر عاشق واقعاً عاشق باشد لحظه‌ای نمی‌تواند فراق را تحمّل کند. پس این سخنان یاوه و تافه را برساخته‌اند که عشّاق را از شور و حرارت آتشین سرد و فسرده سازند.

این مصراع از منظری دیگر که مناسب با قول اکبرآبادی است قابل تأمّل است: عارف واصلی که خود را هیچگاه از حضرت حق جدا نمی‌داند می‌گوید: هجران معنی ندارد. من که در هر لحظه وصال می‌بینم. چنانکه حضرت سیدالشهداء در بخشی از دعای عرفه فرماید: مَتٰی غِبْتَ حَتّٰی تَحْتٰاجَ اِلیٰ دَلیلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ؟ وَ مَتٰی بَعُدْتَ حَتّٰی تَکُونَ الْآثٰارُ هِیَ الَّتِی تُوصِلُ اِلَیْکَ؟ عَمِیَتْ عَیْنٌ لٰاتَرٰاکَ عَلَیْهٰا رَقیباً. «تو چه وقت غایب بوده‌ای که برای یافتنت نیاز به

---

۱. مِطْحَن: آسیا. اگر مَطْحَن بخوانیم به معنی محل آسیاست.
۲. عاذِل: سرزنش کننده، ملامتگر.
۳. صَلا: در اصل به معنی آتشی است که عربان صحرانشین بر پشته‌ها می‌افروختند تا راه گمشدگان و مسافران به دلالت آتش بدانجا روند و اطعام شوند. سپس از آن معنی بانگ زدن مستفاد شده است.

دلیلی باشد؟ و تو چه وقت دور بوده‌ای که نمودهای جهان، مرا به تو رسانند؟ کور باد چشمی که نظارت تو را بر خود نبیند.»

وجه دیگر که مناسب با قول بحرالعلوم است: عارف عاشق همیشه در هـجران است، زیرا به هر تجلّی از تجلّیات حق رسد باز خواهان تجلّی بالاتری است و چون تجلّیات الهی نهایت ندارد، پس عارف عاشق مادام العمر در هجران است.[1]]

هرچه غیرِشورش و دیوانگی‌است　　　اندرین‌ره دُوری و بیگانگی است (۶۰۹)

در این راه هرچیز بجز شوریدگی و دیوانگی باعث دوری و بیگانگی است. [هـرکس که فاقد عشق حقیقی و جنون الهی باشد کَما هُوَحَقُّه خدا را نشناخته است. چنین کسی در فراق و ابتعاد از حق است. امّا مراد از این جنون، جنون مافوق عقل است نه مادون عقل.]

هین بِنِهْ بـر پـایم آن زنـجیر را　　　کـه دریـدم سـلسلهٔ تـدبیر را (۶۱۰)

بهوش باش، آن زنجیر رابه پایم ببند. یعنی ای که دیوانگی مرا نکوهش می‌کنی هرچه سریعتر زنجیری که مخصوص بستن دیوانگان است بردار و مرابا آن ببندکه من زنجیر عقل و تدبیر راگسسته‌ام.

غـیرِ آن جَـعدِ[2] نگـارِ مُـقْبِلم[3]　　　گر دو صد زنجیر آری، بگسـلم (۶۱۱)

ولی مواظب باش که آن زنجیر از جنس گیسوان معشوق نیک بختم باشد. اگر بجز آن گیسوان، دویست زنجیر هم که بـیاوری هـمه را پـاره مـی‌کـنم. [در تـعابیر رسـمی صـوفیه **جَعْد**(=زلف) عبارت است از تجلّیاتِ جلالیهٔ حضرت حـق، زیـرا جـمال حـق در کـثرات و تعیّنات، مستور است. در اینجا تجلّیاتِ متسلسل حضرت حق به گیسوان مجعّد و زنجیره‌وار تشبیه شده است. پس دیوانهٔ عشق الهی را فقط تجلیات حق مقیّد می‌کند نـه الفـاظ و اقـوال عقلای حرفه‌ای و جز آن.]

عشق و ناموس، ای‌برادر راست‌نیست　　　بـر درِ نـاموس ای عـاشق‌مَایست (۶۱۲)

ای برادر، عشق با خودبینی جور در نمی‌آید. ای عاشق هیچگاه بر آستانهٔ خـودبینی

---

۱. ر. ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۵۸.
۲. جَعْد: ر. ک. شرح بیت (۳۷۶۱) دفتر سوم.
۳. مُقْبِل: نیک بخت.

قرار مگیر.

(۶۱۳) وقتِ آن آمد که من عریان شوم　　نقش بگذارم، سراسر جان شوم

وقت آن رسیده است که من از تعلّقات نفسانی و دنیایی خالی و برهنه شوم. نقوش و صُوَر دنیوی را ترک گویم و به کمال تجرید و روحانیت برسم.

(۶۱۴) ای عـدوِّ شـرم و اندیشه بیآ　　کـه دریدم پـردهٔ شـرم و حیا

ای دشمنِ حیا و عقل بیا که من پردهٔ شرم و آزرم را پاره کرده‌ام. [مراد از دشمن عقل و حیا، حضرت حق است. و مراد از «شرم» و «اندیشه»، حیا و عقل مذموم است. چنانکه در حدیثی آمده است: **اَلْحَیٰاءُ یَمْنَعُ الْاِیمان.** «شرم، بازدارندهٔ ایمان است.» در این مورد رجوع شود به شرح بیت (۱۳۶۸) دفتر دوم. پس معرفت حق مغایر با عافیت طلبی های محافظه‌کارانه و خِردورزی های بوالفضولانه است.]

(۶۱۵) ای ببسته خوابِ جان از جادویی　　سختْدل یارا که در عالم تویی

ای خداوندی که با قدرت کاملهٔ خود خواب را از چشمانم گرفته‌ای، تو در این جهان چه یارِ سنگدلی هستی! [برخی از شارحان «جادو» را در اینجا بـه «سـحرِ حـلال» تأویـل کرده‌اند، و گفته‌اند مراد از آن قدرت کامله است. «سخت دل بودن یار» نیز کنایه از صـعب الحصول بودن و یا ممتنع الحصول بودن معرفت ذات الهی است.]

(۶۱۶) هین گلویِ صبر گیر و می‌فشـار　　تا خُنُک گردد دلِ عشق ای سوار

بهوش باش. ای سوار، گلوی صبر را بگیر و فشار بده تا دلِ عشق خنک شود. یعنی ای حضرت معشوق کاری کن که صبر و قرار از من گرفته شود، زیرا صبر و قرار حجاب میان من و توست. و عشقی که در حجاب صبر مستور نشود عشق کامل است ولاجرم زودتر به وصال معشوق می‌رسد.

(۶۱۷) تا نسوزم، کی خُنک گردد دلش؟　　ای دلِ مـا خـاندان و مـنزلش

ای معشوقی که دل ما خانه و کاشانهٔ توست، تـا مـن نسـوزم کـی دل عشـق خُـنک می‌شود؟

خانهٔ خود را همی سوزی، بسوز   کیست آن‌کس که بگوید: لایَجُوز[۱]؟   (۶۱۸)

تو خانهٔ خود را می سوزانی، بسوزان. کیست که بگوید: این کار جایزنیست؟

خوش بسوز این خانه را ای شیرِ مست   خانهٔ عاشق چنین اولیترست   (۶۱۹)

ای شیرمست این خانه را خوب بسوزان، خانهٔ عاشق اگر سوزانده شود سزاوارتر است و همان به که اینچنین باشد.

بعد از این، این سوز را قبله کنم   زآنکه شمعم من، به‌سوزش روشنم   (۶۲۰)

زین پس، سوختن را مقصود نهایی‌ام کنم، زیرا من شمعم و با سوختن روشن می‌مانم.

خواب را بگذار امشب ای پدر   یک شبی بر کویِ بی خوابان گذر   (۶۲۱)

پدرجان امشب خواب را رها کن. بیا و یک شب هم از محلّهٔ بیداران گذر کن. [از خواب غفلت بدر آی و همنشین بیدارانِ حقیقی شو.]

بنگر اینها را که مجنون گشته‌اند   همچو پروانه به‌وُصلت[۲] کُشته‌اند   (۶۲۲)

به اینان که دیوانه شده‌اند نگاه کن که در راه وصال حضرت معشوق مانند پروانه کشته شده‌اند.

بنگر این کَشتیِّ خَلقان غرقِ عشق   اژدهایی گشت گویی حلقِ عشق   (۶۲۳)

به کشتی خلایق که در دریای عشق غرق شده است نگاه کن، گویی که گلوی عشق، گلوی اژدهاست.

اژدهایی ناپدیدِ دلرُبا   عقل همچون کوه را او کهرُبا   (۶۲۴)

عشق همچون اژدهای ناپیدا و جذّابی است که عقلِ کوه آسا را همچون کهربا می رباید.

---

۱. لایَجُوز: جایز نیست. فعل مضارع منفی اجوف واوی.

۲. وُصلَت: رسیدن، وصال.

(۶۲۵) عقلِ هر عـطّار کآگـه شـد از او　　طبله ها را ریخت انـدر آبِ جـو

عقل هر عطّاری که از عشق حقیقی آگاه شود، صندوقچه های عطر را در جـویِ آب می‌اندازد. [این بیت را نمی‌توان صریحاً به ماجرای تغییر حالِ شیخ فریدالدین عـطار مـرتبط دانست، گرچه صحّت آن ماجرا نیز محلّ تأمّل است. این حکایت را **جامی** چنین آورده است: گویند سبب توبهٔ وی آن بود که روزی در دکّانِ عطّاری مشغول و مشعوفِ معامله بود، درویشی به آنجا رسید و چند بار شَیءً لله[1] گفت. وی به درویش نپرداخت. درویش گفت: «ای خواجه تو چگونه خواهی مُرد؟» عطار گفت: «چنانکه تو خواهی مُرد.» درویش گفت: «تو همچون من می توانی مرد؟» عطار گفت: «بلی» درویش کاسه‌ای چوبین داشت زیرِ سر نهاد و گفت: «الله» و جان داد. عطّار را حال متغیّر شد و دکّان برهم زد و به این طریق درآمد.[2] منظور بیت: عشق حقیقی چنان جاذبهٔ دلنشین دارد که آدمی با چشیدن آن همهٔ لذّات دنیوی را ترک می‌گوید.]

(۶۲۶) رَوْ کزین جُو بـر نـیآیی تـا ابـد　　لَـمْ یَکُـن حَـقّاً لَـهُ کُـفْواً اَحَـد

براستی که این جوی، یعنی جویِ فنا و بذل موجودیّتِ خود نظیر و مانندی ندارد. ای سالک عاشق برو که تا ابد از این جوی بیرون نخواهی آمد. [سالکی که موجودیّتِ کاذب خود را در وجود حقیقی فانی سازد و به وصال حضرت معشوق رسد و ذوق و لذّت این وصال را چشد هرگز حاضر نیست که مجدّداً به منِ کاذب خود و لذّات و شـهوات نـفسانی بـازگردد. مصراع دوم از آیه ۴ سوره **اخلاص** (توحید) اقتباس لفظی شده است.]

(۶۲۷) ای مُزَوِّر[3] چشم بگشای و بـبین　　چندگویی: می‌ندانـم آن و ایـن؟

ای حیله‌گر چشمانت را بازکن و ببین. چقدر می‌گویی: من این و آن را نمی‌دانم؟ یعنی تا کی بهانه می‌آوری که من از شناخت این قضیه عاجزم که آیا ذوق و لذّت دنیوی بهتر است یا اذواق و مواجید روحانی؟ [اکبرآبادی مخاطَبِ این بیت را عارفان اهـل سُکـر و سـالکان مجذوب و مستغرق می‌داند.[4] نیکلسون نیز شاید به تَبَعِ او همین مطلب را گفته است.[5] لیکن

---

۱. به خاطر رضای خدا چیزی بده. جمله‌ای که معمولاً گدایان بر زبان رانند.

۲. **نفحات الانس**، ص۵۹۷.

۳. مُزَوِّر: حیله‌گر، مکّار، دروغگو.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۳۱.

۵.ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۲۸.

این وجه بسیار بعید و تکلّف‌آمیز و تأویلی بدون قرینه است و با ابیات پیشین و بخصوص ابیات پسین سازگاری ندارد.]

از وَبایِ زَرْق[1] و محرومی برآ   در جهانِ حَیّ و قَیّومی درآ   (۶۲۸)

ای حیله‌گر از بیماریِ حیله‌گری و حرمان از معرفت حق بیرون آی، و قدم در جهان زنده و پایدارندهٔ الهی بگذار. [مراد از «جهانِ حَیّ و قَیُّومی» مرتبهٔ الوهیّت است که زنده است و جمیع امور خلایق بدان قائم. توضیح «قیوم» در شرح بیت (۴۱۷۳) دفتر پنجم آمده است.]

تا نمی‌بینم، همی بینم شود   وین ندانم‌هات، می‌دانم بود   (۶۲۹)

به عالم الهی قدم بگذار تا «نمی‌بینم» به «می‌بینم» مبدّل شود و «ندانم‌های تو» به «می‌دانم» تغییر یابد. [اگر چشم جانت را بگشایی همهٔ جهل‌ها و غفلت‌هایت به ایقان و عرفان مبدّل گردد.]

بگْذر ازمستیّ‌و، مستی‌بَخش‌باش   زین تلوّن[2] نقل‌کن در اِستِواش   (۶۳۰)

از مرتبهٔ مستی بگذر، یعنی از سرمستی‌های مبتذل و گذرا صرف‌نظر کن و به دیگران مستیِ الهی عطا کن. (البته لازمهٔ مست کردن دیگران اینست که خود ابتدا از بادهٔ حق مست شده باشی.) از رنگارنگی و تغیّر احوال دنیا گذرکن و به ثبات الهی درآی. [برخی از شارحان مراد از «تلوّن» را «تلوین» و مراد از «استوا» را «تمکین» دانسته‌اند[3]. و این دو (تلوین و تمکین) از اصطلاحات صوفیه است. در این مورد به شرح بیت (۱۹۸۰) دفتر اول رجوع شود. ولی این بیت نظری به آن دو اصطلاح ندارد. رجوع شود به بیت (۵۷۶) دفتر اول.

منظور بیت: از جاذبه‌های رنگارنگ نفسانی و احوال متغیّر دنیوی عبور کن و به مقام سکینه و وقار الهی برس.

شارحانی که بیت (۶۲۷) به بعد را بر عارفان اهل سُکر منطبق کرده‌اند این بیت را نیز خطاب به آنان می‌دانند. و مراد از «مستی» را سُکر و بی‌خویشی عارفان می‌دانند. چنانکه

۱. زَرْق: حیله و تزویر.
۲. تَلَوُّن: رنگ به رنگ شدن، تغیّر حال.
۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمداکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۳۲.

اکبرآبادی و نیکلسون بر این نهج رفته‌اند.]

(۶۳۱) چندنازی تو بدین‌مستی؟بس‌است برسرِ هر کوی چندان مست هست

آخر چقدر به این سرمستی‌های دنیوی فخر می‌فروشی؟ دیگر کافی است، زیرا به هر گوشه‌ای از این دنیا نگاه کنی امثالِ تو سرمستِ دنیا بسیار یافت شود. یعنی فقط تو نیستی که به داشته‌های مبتذل و کوچه بازاریِ خود می‌نازی، بلکه اکثر نفوس همین حال را دارند. اگر راست می‌گویی به داشته‌های معنوی خود (که نداری) بناز.

(۶۳۲) گــر دوعـــالَم‌پُرشودسرمستِ‌یار جمله‌یک‌باشندو،آن‌یک‌نیست‌خوار

اگر هر دو جهان از عشّاقِ سرمست حضرت معشوق پُر شود. همهٔ آن عاشقان یکـی هستند و آن یک نفر هم خوار و ذلیل نیست.[بیت فوق وحدت نوری اولیاء الله را بیان کـرده است. گرچه آنان به ظاهر متعدّد و متکثرند، لیکن هرکدام پرتوی از شمس واحد حقیقت‌اند. رجوع شود به بیت (۶۸۰ ـ ۶۷۶) دفتر اول و بیت (۱۸۸ ـ ۱۸۴) دفتر دوم. مضمون حـدیث **اَلْمُؤْمِنُونَ کَنَفْسٍ واحِدَةٍ**. «مؤمنان یک تن‌اند» از بیت فوق مستفاد می‌شود.]

(۶۳۳) این ز بسـیاری نـیابد خـواریـی خوار، که‌بُوَد؟ تن پرستی، نـاریی

اینان به سبب کثرت جمعیّتشان خوار و ذلیل نمی‌شوند. چه کسـی خـوار مـی‌شـود؟ مسلّماً آنکه تن پرست و دوزخی است.

(۶۳۴) گرجهان پُـر شـد ز نـورِ آفـتاب کَی‌بُوَد خوار آن‌تَفِ‌خوشْ‌التهاب؟

مثلاً اگر جهان از نور خورشید پُر شود، مگر ممکن است که حرارتِ درخشندگی زیبای آن حقیر و بی‌مقدار شود؟ [کثرت صالحان هرگز از رونق حقیقی آنان نمی‌کاهد، در حالی که طبق روابط و مناسبات دنیوی هرچیزی که فراوان می‌شود بهای آن کاهش می‌یابد.]

(۶۳۵) لیک با این جـمله بـالاتر خـرام چونکه ارضُ الله واسع بود و رام

امّا با این همه از این مرتبه هم بالاتر برو، زیرا زمین خداوند پهناور و هموار است. [این بیت خطاب به سالکان طریق است. و ارشاد اینکه هیچ سالکی جایز نیست به موقفی از مواقف و مرتبه‌ای از مراتب سلوک اکتفا کند، بل باید سیر و حرکت خود را پیوسته ادامـه دهـد. در

مصراع دوم از آیهٔ ۹۷ سورهٔ **نساء** و آیهٔ ۵۶ سورهٔ **عنکبوت** که زمین خدا را وسیع و پهناور دانسته است اقتباس شده است. رام بودن زمین نیز ناظر است بر آیهٔ ۱۵ سورهٔ **مُلک** که زمین را ذَلُول (=رام) شمرده است: **هُوَ الَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِی مَنٰاکِبِهٰا وَ کُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَ اِلَیْهِ النُّشُورُ.** «اوست خداوندی که زمین را برای شما هموار ساخت. پس بر پشتِ آن حرکت کنید و از روزیِ خداوند بخورید و زنده شدن از پس مرگ به سوی اوست».

«ذَلُول» به مرکوبی گویند که رام و رهوار باشد[1]. و «مَنْکَب» که جمع آن «مَناکِب» است به معنی قسمت بالای هرچیز و طرف و جانب آمده است. و مراد از «مناکب الارض» پشت زمین است، گویی که در این آیه زمین به مرکوبی رهوار تشبیه شده است که راکب بر پشت آن سوار می‌شود.]

گرچه‌این‌مستی‌چوبازِاَشْهَب[2]است　　برتر از وی در زمینِ‌قدس‌هست (۶۳۶)

اگرچه این مستی، یعنی مستی سالکان همچون باز سفید، زیبا و گرانقدر است، لیکن در سرزمین قدس الهی، مستی‌هایی زیباتر و گرانقدرتر از آن مستی پیدا می‌شود. [پس سالک نباید به مرتبهٔ موجود خود قانع شود. شیخ محمود شبستری گوید:

کسی بر سِرِّ وحدت گشت واقف　　که او واقف نشد اندر مواقف

باید دقت کرد که مستیِ بیت فوق با مستی بیت (۶۳۱) فرق دارد، تغییر مقصود از لفظی مشترک از شگردهای معهود مولاناست. و توجّه به این نکته از شروط لازم فهم مثنوی است. چنانکه خود فرمود: «اشتراکِ لفظ دائم رهزن است». بنابر این مستی بیت فوق، مستی عارفان است، و مستی بیت(۶۳۱)، مستی دنیاطلبان.]

رَوْ سرافیلی شو اندر امتیاز　　در دَمَندهٔ روح و مست‌ومست‌ساز (۶۳۷)

برو در ممتاز شدن و در دمیدن روح به کالبدهای بی‌جان و در مستی و مستی بخشی به اسرافیلی مبدّل شو. [همانطور که کار حضرت اسرافیل(ع) احیای اموات و دمیدن روح در کالبدهای بی‌جان است، تو نیز ای سالکِ طریق در احیای مرده دلان بکوش و در این کار ممتاز شو.]

---

۱. ر.ک. مجمع البیان. ج۱۰، ص۳۲۵.

۲. بازِ اَشْهَب: باز سفید. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۰۰) دفتر چهارم.

(۶۳۸) مست‌را چون دل‌مِزاح[1] اندیشه‌شد / این ندانم و آن ندانم پیشه شد

دلِ مست وقتی که مزاحْ اندیش شود. یعنی به شوخ طبعی بگراید، پیوسته می‌گوید: این مطلب را نمی‌دانم، آن مطلب را نمی‌دانم [منظور این بیت و ابیات بعدی غامض است، زیرا معلوم نیست که «مست» را باید از نوع مستِ بیت (۶۳۱) بدانیم، یا از نوع مست بیت (۶۳۶). اگر این بیت را به بیت (۶۳۱) راجع بدانیم منظور از «مست»، سرمستان امور مبتذل دنیوی است. معنی بیت بر این تقدیر: وقتی مست به هزل و شوخی روی آورد دائماً می‌گوید: این را نمی‌دانم، آن را نمی‌دانم. یعنی سخنان بی ربط می‌بافد و لفظی را بی‌مقصود تکرار می‌کند، چنانکه عادت مستان اینست. مستانِ جاذبه های مبتذل زندگی نیز برای آنکه از بار تعهد و مسئولیت انسانی شانه خالی کنند اندیشه و تفکر راستین را به شوخی می‌گیرند و اندیشوران را استهزاء می‌کنند. و اگر «مست» را عارفان اهل سُکر و فنا فرض کنیم مراد بیت اینست که اینان به وحدت الهی رسیده‌اند و از امور دنیوی و هرگونه کثرت و تعیّن بی‌خبرند. الله اعلم.]

(۶۳۹) این ندانم و آن ندانم بهرِ چیست؟ / تا بگویی آنکه می‌دانیم، کیست

به چه منظوری می‌گویی: این مطلب را نمی‌دانم، آن مطلب را نمی‌دانم؟ برای اینکه بدین وسیله بفهمانی که کسی را که ما می‌شناسیم کیست.

متفکران بزرگ بعد از عمری مطالعه و تحقیق اعتراف می‌کنند که اصلاً چیزی نمی‌دانند. بی‌گمان این ندانستن در دلِ خود دانستنی هزار تُو دارد. چنانکه ابن سینا گفت:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت / یک موی ندانست ولی موی شکافت
اندر دل من هزار خورشید بتافت / آخر به کمال ذرّه‌ای راه نیافت

این شخصیت‌های بزرگ با گفتن «نمی‌دانم»، عظمت حقیقت را به دیگران می‌شناسانند. پس در دلِ کلام سلبی آنان، کلامی ایجابی نهفته است. البته نمی‌دانیمِ آنان را نباید طوطی وار تقلید کرد. به طوریکه ممکن است هر شخصِ کودن کاهلی نیز بگوید: من که از حقیقت سر در نیاوردم! این نمی‌دانم با آن نمی‌دانم زمین تا آسمان فرق دارد. کار پاکان را قیاس از خود مگیر.

---

۱. مِزاح: شوخی، مصدر باب مفاعله (مِراح) نیز مناسب بیت فوق است، زیرا به معنی شادی بسیار است. و شادی و شنگولی از احوال مستانه است.

نفی، بهرِ ثَبت باشد در سخن نفی بگذار و ز ثَبت آغاز کن (۶۴۰)

هرچیزی که در کلام، مورد نفی قرار می‌گیرد، برای اینست که مطلبِ دیگری اثبات شود. پس نفی را رها کن و به اثبات بپرداز. [مولانا در این بیت قاعدهٔ بسیار مهمّی را در شناخت بیان کرده است. او می‌گوید هر نفی، اثباتی را در بر دارد. مثلاً وقتی می‌گوییم این شئ، سبز نیست، بدین معنی است که به رنگی دیگر است، و یا اصلاً بیرنگ است. پس در هر قضیهٔ سلبی، قضیه‌ای ایجابی نهفته شده است. در تاریخ فلسفه می‌خوانیم که اصلِ **نفی در حکم اثبات است** به **هگل** تعلّق دارد. و پیش از او **اسپینوزا** آنرا به صورت **هر اثبات در حکم نفی است** مطرح کرده بود. امّا هگل آنرا به صورت معکوس در آورد و با آن به تفسیر جهان پرداخت[1]. البته مقصود مولانا از این اصل با آنچه که هگل دنبال کرده است متفاوت است. از کلام مولانا مستفاد می‌شود که به رغم نفی‌های پوچ گرایانه نیهیلیستی واقعیتی اثباتی وجود دارد[2]، و لذا آدمی باید از دریچهٔ مثبت و ایجابی به جهان نگاه کند نه از دریچهٔ منفی و سلبی. اگر این مطلب را از دریچهٔ عرفان مولانا بنگریم این نکته مستفاد می‌شود که تا هستی‌های مجازی و انانیّت‌ها را نفی نکنی به هستی حقیقی نخواهی رسید.]

نیست‌این و نیست‌آن هین واگذار آنکه‌آن هست‌است، آن‌را پیش‌آر (۶۴۱)

حواست جمع باشد که باید «این نیست» و «آن نیست» را کنار بگذاری، بلکه باید چیزی که «وجود» دارد آن را مطرح کنی. یعنی خود را از زنجیر بدبینی و نفی گرایی باید رها کنی.

نفی‌بگذار و همان‌هستی پَرَست این‌درآموزی‌پدر ز آن‌تُرکِ‌مست (۶۴۲)

نفی گرایی و نیست‌انگاری را رها کن و هستی حقیقی را پرستش کن. این حقیقت را از آن تُرکِ مست یاد بگیر. [منفی بافی و پوچ‌گرایی نوعی بیماری روانی است. از این بیماری خود را رها کن و با نگاهی مثبت به جهان هستی در نگر.]

---

۱. ر.ک. **فلسفهٔ هگل**، ج۱، ص۴۳ - ۴۲.

۲. در این مورد رجوع شود به **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی**،(محمدتقی جعفری) ج۱۳، ص۲۳۹.

استدعاء امیرِ ترکِ مخمور مطرب را بوقت صَبوح[1]، و تفسیر این حدیث کـه اِنَّ لِـلّٰهِ تَعٰالی شَراباً أَعَدَّهُ لِاَوْلیائِه اذٰا شَرِبُوا سَکِرُوا وَ اِذٰاسَکِرُوا طابُوا اِلیٰ آخِرِ الْحَدیث

مَـی در خُـمِ اسـرار بـدان مـی‌جوشد　　تا هر که مجرّد است از آن مَـی نـوشد

قٰالَ اللّٰهُ تعٰالٰی: اِنَّ الْاَبْرارَ یَشْرَبُونَ

این مَی که تو می‌خوری حرام است　　مـا مَـی نـخوریم جـز حـلالی

جهد کن تـا ز نـیست هست شـوی　　و ز شـراب خـدای مست شـوی

خلاصه داستان

امیری ترک بامدادان از حالت خماریِ دوشینه‌اش دچار بی‌خوابی می‌شود. از ایـنرو مطربی طلب می‌کند تا با ساز و آواز او دگربار به مستی رود. امّا مطرب غزلی می‌خواند که ردیف «نمی‌دانم» دارد. و کلمهٔ «نمی‌دانم» در انتهای هر بیت تکرار می‌شود. امیر ترک چـون چیزی از این ابیات دستگیرش نمی‌شود خشمین بر می‌جهد و گرزی به دست می‌گیرد تا بر سر مطرب بکوبد. سرهنگی از میان حضّار به شفاعت برمی‌خیزد و گرز را از دست امیر می‌گیرد. امیر نادان، مطرب را سخت عتاب می‌کند که چرا از «نمی‌دانـم» دم مـی‌زنی، مـقداری هـم از «می‌دانم» بگو!



مولانا از زبان مطرب جوابی بدان امیر می‌دهد که آن جواب یکـی از مـبانی مکـتب عرفانی اوست. و آن اینکه اوّلاً مقصود مرا درک نتوانی کرد، ثانیاً اگر من با نفی آغاز کـردم بدین جهت است که تا هستی مجازی و منِ کاذب خود را نفی نکنی به حق نتوانی رسید. پس هر سالکی ابتدا باید جمیع معبودهای آفل را نفی کند تا به معبودِ حقیقی رسد. و این همان بقای

---

۱. صَبُوح: صبحگاه، شراب بامدادی.

بعدالفنایِ صوفیه است. نتیجهٔ این لطیفهٔ کوتاه در بیت (۷۲۲ ـ ۷۲۰) آمده است.

* * *

(۶۴۳) اَعْجَمی تُرکی سَحَر آگاه شد[1] و ز خُمارِ خَمر، مُطرِبْخواه شد

ترکی نابخرد سحرگاه از حالت مستی بدر آمد و به سبب حالت خماری شراب، خُنیاگر خواست. [وقتی حالت مستی از شرابخوار زائل شود احساس کسالت و گرانی سر می‌کند[2]. آن ترک نیز وقتی از مستی بدر آمد رامشگر طلب کرد تا خود را به او مشغول دارد و از خماری به نشاط درآید. در مطلع این فصل عبارتی آمده که ترجمه‌اش اینست: همانا خداوند تعالی را شرابی است که برای دوستانش فراهم آورده است. هرگاه از آن نوشند مست شوند و چون مست شوند نکو حال شوند... تا پایان حدیث. نیز قسمتی از آیهٔ ۵ سورهٔ **دَهر** آمده است که توضیح آن در شرح بیت (۳۲۱۴) دفتر چهارم گذشت.]

(۶۴۴) مُطربِ جان مونس مستان بود نُقل‌و قوت و قُوّتِ مست آن بود

مولانا طبق اصل تداعی معانی با ذکر «مطرب»، به مطرب روحانی منتقل می‌شود و از صورت حکایت بکلّی خارج می‌شود و به ایراد نکات معنوی می‌پردازد و می‌گوید: «جان» همچون مطربان و رامشگران انیس و مونس مستانِ الهی شده است. آن مطرب روحانی، شیرینی‌حال و رزق معنوی و توان روحی را به مستان عشق الهی عطا می‌کند. [«مُطربِ جان» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ **مُشَبَّهٌ بِه** به **مُشَبَّه** است. اضافهٔ بیانی نیز تواند بود. یعنی مطربی که از نوع جان است. اما «مطرب جان» کیست؟ آیا روح لطیف و قدسی مستان بادهٔ عشق حق است؟ در اینصورت منظور اینست که روح لطیف مستان الهی پیوسته نغمهٔ توحیدی سر می‌دهد. چنانکه در بیت (۱۹۱۹) دفتر اوّل فرماید:

انبیا را در درون هم نغمه‌هاست طالبان را ز آن حیات بی‌بهاست

لاهوری و اکبرآبادی تفسیر فوق را پذیرفته‌اند.

آیا مراد از «مطرب جان» حضرت حق است؟ در اینصورت منظور اینست: خداوند مطرب و رامشگر مستان است. اوست که با الحان خود مستانِ بادهٔ عشق ربانی را به نشاط

---

۱. آگاه شد: در اینجا یعنی به هوش آمد، از مستی خارج شد.

۲. معنی خمار در فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۴۰۰ چنین آمده است: رنجی که پس از رفتن کیف شراب و جز آن حاصل شود، بقیّهٔ مستی در سر.

در می‌آورد. بحرالعلوم این وجه را نیز محتمل دانسته است.

آیا مراد از «مطربِ جان» عارفان ربّانی‌است که با کلمات حیات‌بخش و نغمات روح‌افزای خودمستان الهی را به سرور و طرب می‌انگیزند؟ این وجه را نیز انقروی گفته است.]

مُطرِب ایشان‌را سویِ مستی‌کشید   باز مستی از دَمِ مُطرِب چشید (۶۴۵)

مطرب روحانی، مستانِ بادهٔ عشق الهی را به جانب مستی می‌کشد، یعنی مستی و مستانگی آنان را افزایش می‌دهد. و مجدّداً آن مستان، مستی را از نَفَسِ مطرب می‌چشند. مراد اینست که احوال مست و مطرب در یکدیگر تأثیر می‌نهد، مطرب با الحان شورانگیز خود، مست را مست‌تر می‌کند و حالات شوریدهٔ مست نیز مطرب را به مستی و شوریدگی وامی‌دارد. و مجدّداً مست از مستانگی مطرب، مست‌تر می‌شود. خلاصه مطلب آن دو بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. [هادی، طالب را به سوی احوال روحانی می‌برد، و چون طالب بدان احوال رسید، هادی نیز از آن حالات روحانی ذوقناک می‌شود. چنانکه گفته‌اند مستمع صاحب سخن را بر سر ذوق آورد. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۰۷) دفتر سوم.

عبداللطیف ظاهراً مستی را در مصراع دوم با یای وحدت و یا نکره خوانده است. بر این تقدیر بیت فوق را چنین تفسیر کرده است: مستان بر دو نوع‌اند، مستی که برای مست شدن نیازمند مطرب است، و مستی که محتاج مطرب نیست[۱]. شارحی دیگر بر این نهج چنین استنتاج کرده است: مستان حق و سالکان طریق دو گروه‌اند: گروهی که در احوال مستانهٔ خود نیازمند سماع نیستند، و گروهی که برای پیدا کردن حالات روحانی نیازمند سماع‌اند[۲]. نیکلسون هم در شرح بیت پیشین به مطلبی نظیر این وجه اشارت دارد.[۳]]

آن شرابِ حق بدآن مُطرِب بَرَد   وین شرابِ تن از این مُطرِب چَرَد (۶۴۶)

شراب الهی، آدمی را به جانب مطربان روحانی می‌برد. یعنی هرکه از شراب عشق الهی نوشیده باشد به طرف عارفانِ راستین می‌رود، «نوریان مر نوریان را طالب‌اند» و این شراب جسمانی نیز از مطربانِ ظاهری مایه می‌گیرد. «ناریان مرناریان را جاذب‌اند» یعنی مستانِ شراب شیطانی به طرف رامشگران اهل لهو و لعب جذب می‌شوند و به سبب آنان بر سر ذوق

۱. ر. ک. **لطائف المعنوی**، دفتر ششم، ص۲۵۰ نقل به مضمون.

۲. ر. ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج۶، ص۶۲.

۳. ر. ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۰۳۰.

و حال می آیند. [از این بیت مستفاد می شود که حساب سماع از حساب لهو و لعب جداست. و کسانی‌که(از مخالف و موافق)این‌دو رادرهم می‌آمیزند به‌سرّمطلب واقف نشده‌اند.چنانکه‌فرمود:

بر سماعِ راست هرکس چیر نیست طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست]

(۶۴۷) هر دو گر یک نام دارد در سخن لیک شَتّان[1] این حَسَن تا آن حسن

گرچه دو شراب (شراب رحمانی و شراب شیطانی) در لفظ، یک نام دارند. یعنی به هردو می‌گوییم شراب یا باده. ولی این حسن با آن حسن خیلی تفاوت دارد. [«این حسن تا آن حسن» اشاره است به حکایت **شاعر و صله دادنِ** شاه که از بیت (۱۱۵۶) دفتر چهارم آغاز می‌شود. همانطور که نام دو وزیر «حسن» بود، امّا یکی بسیار بخشنده و دیگری بسیار بخیل، شراب الهی و شیطانی نیز گرچه به یک نام‌اند ولی میان آن دو تفاوت از زمین تا آسمان است. نیز میان مطرب روحانی و مطرب شیطانی تفاوت است.]

(۶۴۸) اشـتباهی هست لفظی در بیان لیک خود کو آسمان تا ریسمان؟

در بیان، اشتباهی لفظی وجود دارد. امّا آسمان کجا و ریسمان کجا؟ [در ضرب‌المثل رایج امروزین «آسمان و ریسمان» کنایه از دو چیز بی تناسب است.[2] درست است که آسمان و ریسمان از حیث لفظی و ساختمان حرفی تشابه نزدیکی به هم دارند، ولی ماهیّت آن دو اصلاً قابل مقایسه نیست.]

(۶۴۹) اشـتراکِ لفظ دایم رَهْزن است اشتراک گَبْر و مُؤْمِن در تن است

اشتراک لفظی همیشه باعث گمراهی و سوءتفاهم می‌شود. چنانکه مثلاً اشتراک کافر و مؤمن فقط در کالبد جسمانی است. [در کتب منطق در مبحث «الفاظ و دلالتِ آن بر معانی» موضوع **اشتراک لفظی و اشتراک معنوی** مطرح شده است. مراد از اشتراک لفظی اینست که یک اسم بر چند معنی و مصداق مختلف دلالت کند. مثلاً لفظ «شیر» در فارسی چند معنی و مصداق دارد. هم به جانور درندهٔ جنگل اطلاق شود، و هم به شیر خوردنی و هم به شیر سماور و غیره. امّا مراد از اشتراک معنوی اینست که یک اسم برای مفهومی عام وضع شده باشد

۱.شَتّانَ: اسم فعل عربی است به معنیِ بَعُدَ (= دور است) و اِفْتَرَقَ (= جداست) عمل نحوی آن اینست که اسم ظاهر را مرفوع می‌کند بنا بر فاعلیّت.

۲. ر.ک. **امثال و حکم**، ج ۱، ص ۳۴.

بطوریکه همهٔ افراد و مصادیق خود را در بر گیرد. مثلاً لفظ انسان ظاهراً برهمهٔ افـراد بشـری دلالت می‌کند، در حالی که هویّت و شخصیّت افراد زمین تا آسمان با هم فرق دارد. ایـن را **مشترک معنوی** گویند[1]. مصراع اوّل ناظر بر اشتراک لفـظی است، و مـصراع دوم نـاظر بـر اشتراک معنوی، البتّه درجهٔ گمراه سازی و غلط‌اندازی اشتراک لفظی بسیار ضعیف است، زیرا با کمترین دقّت به قرینهٔ کلامی می‌توان مقصود را دریافت. مثلاً اگر شخصی بگوید در جنگل، شیری در حرکت بود. شنونده به قرینهٔ جنگل و در حرکت بودن بلافاصله در می‌یابد که مراد گوینده جانور درندهٔ معروف است، نه شیر سماور و یا شیر خـوردنی. امّـا اشـتراک مـعنوی خطاانگیزتر است، زیرا لفظ یکی است و مصادیق مختلف و حتی متناقض.

از آنجا که مولانا هـیچگاه خـود را در قـالب اصـطلاحات رسـمی مـحصور نکـرده منظورش فراتر از این دو معنی است. او می‌گوید آدمی برای آنکه حقیقت را بشناسد بـاید از صورت‌گرایی بپرهیزد، و این مطلب در مثنوی به عنوان یک نظرگاه مطرح شده است و یکی از مبانی مکتب فکری مولانا محسوب شود. او در اینجا بـه روانشـناسی انسـان مـی‌پـردازد و می‌گوید افراد انسانی مانند ظروفی سربسته‌اند. شناخت زوایای روحـی آدمـیان و نـفوذ بـه تاریکنای ضمیر آنان کار آسانی نیست. با صورت‌گرایی نمی‌توان روان آدمیان را شناخت.]

جسم ها چون کوزه هایِ بسته سر تا که در هر کوزه چه بْوَد؟ آن نگر (۶۵۰)

مثلاً کالبد آدمیان همچون کوزه‌هایی سربسته‌است. تو نگاه کن. که‌درد‌رون‌هرکوزه‌چیست؟

کوزهٔ آن تـن پُـر از آبِ حـیات کوزهٔ این تن پُر از زهـرِ مَـمات (۶۵۱)

کوزهٔ آن کالبد پُر از آب حیات است، و کوزهٔ این کالبد پُر از سمّ مرگ‌آور. [آدمـیان کالبدی مانند هم دارند، ولی چیزی که آنان را از یکدیگر متمایز می‌کند احوال روحی و درونی آنان است. یکی روحش مستغرق در آبِ عرفان و ایمان است، و دیگری روحش در شرنگِ جهل و غفلت دست و پا می‌زند.]

گر به مظروفش نظر داری، شهی ور به ظرفش بنگری تو گـمرهی (۶۵۲)

اگر تو توانستی به محتوای آن ظروف نظر کنی، شاهِ حکمت و بینشی. و اگر فقط بـه ظروف نگاه کنی بدان که راه حقیقت را گم کرده‌ای.

---

۱. ر.ک. **اساس الاقتباس**، ص ۱۰، و **تبصرهٔ ساوی**، ص ۱۰ و ۱۵.

(۶۵۳) لفــظ را مـانندهٔ ایـن جسـم دان   مَعنیش را در درون مـانندِ جـان

بنابر این مقدمه، لفظ را باید مانند کالبد آدمیان بدانی و معنیِ لفظ را به منزلهٔ روح آن کالبد.

(۶۵۴) دیــدهٔ تــن دایـماً تـنْبین بـود   دیدهٔ جان، جانِ پُـر فـنْبین بـود

چشم ظاهربین همواره ظاهر آدم‌ها را می‌بیند. امّا چشم باطن بین، جانِ پُر راز و رمز را می‌بیند.

(۶۵۵) پس ز نــقشِ لفــظهای مــثنوی   صورتی‌ضال[1]است‌وهادی‌معنوی

پس اگر به ظاهر الفاظ مثنوی نگاه کنی، گمراه کننده است، ولی معنیِ آن راهنماست.

(۶۵۶) در نُبی[2]فرمود کـین قـرآن ز دل   هادیِ بعضی و بعضی را مُـضِل[3]

خداوند در قرآن کریم فرموده است که این قرآن از نظر باطنی، بعضی را هدایت می‌کند و بعضی را گمراه. [مصراع دوم اشاره به قسمتی از آیهٔ ۲۶ سورهٔ **بقره** است که توضیح آن در صفحهٔ ۴۵ دفتر اول آمده است. منظور دو بیت اخیر: اگر با دلی غرض آلود مثنوی را بخوانی چیزی جز گمراهی نصیبت نشود، چنانکه قرآن کریم را نیز اگر بر اهوای نفسانی بخوانی گمراه شوی.]

(۶۵۷) اللّٰه اللّٰه چونکه عارف گفت: مَی   پیشِ عارف کی بُوَد معدوم شَیْ؟

خدا را، خدا را. وقتی که عارف نام شراب را بر زبان می‌راند، چگونه ممکن است که معدوم را موجود بداند؟ یعنی عارف، شراب شیطانی را چیزی به شمار نمی‌آورد که با خوردن آن مست شود. پس منظور عارف از شراب، شراب شیطانی نیست.

(۶۵۸) فهمِ تو چـون بـادهٔ شـیطان بُـوَد   کَی تو را وهمِ مَیِ رحـمان بُـوَد؟

ولی از آنجا که درک و فهم تو نازل است همینکه کلمهٔ باده را می‌شنوی فکرت متوجّه

---

۱. ضالّ: گمراه. در اینجا به معنی گمراه کننده است.

۲. نُبی: قرآن کریم.

۳. مُضِلّ: گمراه کننده. اسم فاعل از مصدرِ اِضْلال.

شراب شیطانی می‌شود. پس تو که اینگونه می‌اندیشی چگونه ممکن است بادهٔ رحمانی را تصوّر کنی؟

این دو انبازند مُطرِب با شراب　　　این بدآن و آن بدین آرد شتاب　　(۶۵۹)

این دو، یعنی مطرب و شراب، شریک و قرین یکدیگرند. این به سوی آن، و آن به سوی این شتابان می‌روند. [ناریان مر ناریان را جاذب‌اند.]

پُرخُماران از دَمِ مُطرِب چَرَند　　　مُطرِبانْشان سویِ مَیخانه بَرَند　　(۶۶۰)

این بیت راجع است به بیت (۶۴۶): خمار آلودگان از نَفَس گرم مطرب کام می‌جویند. و آن مطربان، این خمارآلودگان را به طرف میکده می‌برند. [این بیت نیز جایز است هم بر ظاهر حمل شود و هم بر باطن. اگر وجه ظاهر را فرض کنیم منظور اینست که رامشگران و نوازندگان مجلس طرب، خماران را به نشاط می‌آورند و آنان را متوجّه شرابخانه‌ها می‌کنند. و اگر وجه باطن فرض شود مراد اینست که حق تعالی و اولیای با کمال، طالبان را به سوی میکدهٔ حقیقت هدایت می‌کنند.]

آن، سرِ میدان و این پایان اوست　　　دلْشده چون‌گُویْ،درچوگان‌اوست　　(۶۶۱)

آن مطرب بر سر میدان است، و این، یعنی میکده در پایانِ آن قرار دارد. و بیدلان و خمارآلودگان در چوگان او مانند گُویْ شده‌اند. [«دلْ شده» صفت مرکّب مفعولی است به معنی دلباخته، گرفتار عشق، دیوانه و مجنون که مراد از آن همان «خماران» در بیت پیشین است. امّا غالب شارحان آنرا به صورت مُسْنَد و مُسنَدٌاِلَیْه معنی کرده‌اند. گرچه خالی از وجه نیست، امّا معنی اوّل مناسب‌تر است. ضمیر «آن» راجع به مطرب، و ضمیر «این» راجع به «میخانه» است. منظور بیت: تا رسیدن به منزل حقیقت راه بسیار است. و در این سلوک طالب حقیقت باید همچون گُوی در خَمِ چوگان مشیّت الهی و هدایت اولیاء الله تسلیم و فرمانبردار باشد.]

در سَرآنچه هست،گوش آنجا رود　　　در سَراَر صَفْراست، آن سودا شود　　(۶۶۲)

هر فکر و خیالی که در سر پدید آید، گوش نیز بدان جانب متوجّه می‌شود. یعنی وقتی آدمی در سلطهٔ اندیشه و خیالی قرار گیرد هرسخنی که بشنود، آن را بر مبنای فکر و خیال خود تفسیر و توجیه می‌کند. چنانکه مثلاً اگر در سر، صفرا باشد، به سودا مبدّل گردد. [اطبای قدیم،

صفرای ناطبیعی را **صفرای سوخته**[1] می‌گفتند. و عقیده داشتند که صفرای سوخته به سودا تبدیل می‌شود. گرچه طبق مبانی طب قدیم «سَر» جای صفرا و سودا و دیگر خلط ها نیست، لیکن آثار و ابخرهٔ این اخلاط در سر و مغز منعکس می‌شود. چنانکه مثلاً مالیخولیا را ناشی از رسیدن بخارِ «سودا» به مغز می‌دانستند.[2]

مولانا با توسّل به قواعد طبی قدیم می‌خواهد فرایند عاشقیِ سالک مبتدی را تحلیل کند. از آنجا که به قول قدما وقتی صفرا سوخته و محترق شود به سودا مبدّل می‌گردد، هرگاه شور و احساس مقطعی سالک با جذبات الهی شدّت و مداومت گیرد به عشق تبدیل می‌شود. پس بیت فوق حاوی دو تمثیل در بیان سیر تکاملی عشق در سالک مبتدی است.

انقروی در اینجا «صفرا» را کنایه از هوش و عقل، و «سودا» را کنایه از بی‌عقلی و بیهوشی دانسته است.[3] اکبرآبادی مصراع اوّل را مربوط می‌داند به بیت (۶۵۸) لیکن بعید است. شارحی از متأخّران در توضیح مصراع دوم بیت مورد بحث گوید: «اگر درون انسان تهی از نور ایمان و در نتیجه صفرایی و بی آرام باشد، همین «صفرا» و خشم، کارش را به «سودا» و خیال باطل می‌کشد و انسان را از حقیقت دور می‌کند.» این تفسیر با ابیات مورد بحث ارتباطی ندارد. برخی از شارحانِ متقدّم در شرح مصراع اوّل مسألهٔ سماع را مطرح کرده‌اند که در هر کس به نوعی تأثیر می‌گذارد. اگر سلیم‌القلب باشد او را به حق نزدیک می‌کند و اگر علیل‌النفس باشد موجب گمراهی و غفلت بیشترش شود. چنانکه امام محمّد غزالی سماع را به سه قِسم تقسیم کرده است، قِسم اول و دوم را که نااهلان می‌کنند موجب غفلت و پیدایش صفات ذمیمه می‌داند. و دربارهٔ قسم سوم گوید: قسم سوم آنکه در دلِ وی صفتی محمود باشد که سماع آن را قوّت دهد[4]. امام قشیری نیز گوید: سماع، حلال نیست مگر کسی را که نفس وی مُرده باشد[5].]

(۶۶۳) **بعداز آن این‌دو به بی‌هوشی‌روند　　　والِد و مولود آنجا یک شوند**

بعد از آن، یعنی پس از آنکه مطرب و خمارآلود به میکدهٔ حقیقت رسیدند، هر دو

---

۱. ر.ک. قانون در طب، ج۱، ص۳۷.
۲. ر.ک. خُفّی علایی، ص۱۳۱.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۲۰۸.
۴. کیمیای سعادت، ج۱، ص۴۷۳.
۵. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص۱۰۲.

بیهوش شوند، یعنی با شهود حقیقت، جمیع کثرات و تشخّصات در نظرشان زائل گردد و پدر و فرزند در آنجا یکی شوند. [مراد از «والد» مرشد حقیقی است که به منزلهٔ پدر معنوی است، و مراد از «مولود»، سالک است، و چون تحت تربیت پدر معنوی قرار می‌گیرد مجازاً فرزند اوست. اگر مقصود این بیت را به موضوع سماع تخصیص دهیم، مراد اینست که وقتی سماع اوج می‌گیرد میان مرشد و قوّالان و سماع کنندگان وحدت روحی برقرار می‌شود.]

چونکه کردند آشتی شادی و درد   مُطرِبان را تُـرکِ مـا بـیدار کـرد (۶۶۴)

در اینجا مولانا می‌خواهد به نقل صورت حکایت بازگردد، ولی امواج معانی مجدّداً او را با خود می‌برد: وقتی که شادی و درد با هم صلح کردند. یعنی وقتی که در مرتبهٔ سُکر و فنا جمیع اضافات، اسقاط شد و اضداد که از مختصّات جهان محسوسات است زائل گشت و میان سماع‌کنندگان وحدت روحی و معنوی برقرار شد، امیر ترک ما (که حکایتش از بیت ۶۴۳ آغاز شده است) مطربان را بیدار کرد تا با تغنّی و رامشگری خود رنج خمارآلودگی او را برطرف کنند. [همانطور که ملاحظه می‌شود مولانا هنوز در مرتبهٔ ایراد نکات است، و در عین حال سایه‌ای از صورت حکایت نیز در آن دیده می‌شود. پس در این بیت، مجاز و حقیقت درهم تنیده شده است. لیکن «تُرک ما» نیز رمزآمیز است و چنانکه از ابیات بعدی معلوم می‌شود مراد از او حضرتِ حق تعالی است.]

مُطرِب آغازید بـیتی خـوابـناک   که اَنِلْنِی الْکَأْسَ یٰا مَـنْ لٰا اَراک (۶۶۵)

مطرب در حال خواب آلودگی بیتی آغاز کرد که: ای کسی که تو را نمی‌بینم، جامی لبریز به من بده. [«خوابناک» را در اینجا قیدِ «آغازید» فرض کرده‌ایم که با مصراع دوم بیت پیشین نیز مناسب می‌آید. و اگر «خوابناک» را صفتِ «بیتی» فرض کنیم بدین معنی است که مطرب بیتی خواب آلود آغاز کرد. و این معنیِ صحیح و بلیغی نیست. شاید گفته شود مراد از «خوابناک» در اینجا خواب آور است. این نیز مناسب مقام نیست و فاقد قرینه است.]

اَنْتَ وَجـهِی، لاٰعَـجَب أنْ لٰا اَراه   غـایَةُ القُـربِ حِجابُ الْاِشْـتِباه (۶۶۶)

تو حقیقتِ منی، و تعجّبی نیست که او را نبینم، زیرا غایت قرب، حجابِ اشتباه و خطای من شده است. [«وَجْـه» بـه مـعنی ذات و حـقیقت هـرچـیز است. چـنانکه عـرب گـوید:

وَجْهُ الشَّیءِ ذاتُهُ اَوْ حَقیقَتُهُ. زمخشری نیز گوید: **اَلْوَجْهُ یُعَبَّـرُ بِهِ عَنِ الذّاتِ**[1]. «وجه، تعبیری است از ذات.» شیخ طبرسی نیز همین را گفته است[2]. راغب نیز گوید: **وَ رُبَّما عُبِّرَ عَنِ الذّاتِ بِالْوَجْه**[3]. «چه بسا وجه، تعبیری از ذات باشد.» «أنْ» حرف ناصب است. با حرف شرط «اِنْ» نیز جایز است. «لَمْ اَراه» نیز ضبط شده است. گرچه طبق قاعدهٔ صرفی الفِ ماقبلِ «ه» واجب الحذف است. منظور بیت: با آنکه حق تعالی حقیقتِ هستی و موجودات است، با اینحال شدّتِ قرب او، سبب پوشیدگی و اختفای او از انظار شده است. چنانکه حکما گویند: **اِذا جاوَزَ الشَّیُّ حَدَّهُ انْعَکَسَ ضِدَّهُ**. یعنی هرگاه چیزی از حدّش درگذرد به ضّد خود تبدیل می‌شود. مثلاً خورشید در فاصلهٔ معینی از زمین باعث رویش و حیات در کرهٔ زمین می‌شود، ولی همینکه مقداری از حدّ کنونی به زمین نزدیکتر شود همه چیز را نابود می‌کند. چنانکه فرماید:

آفتابی کز وی این عالَم فروخت　　　اندکی گر پیش آید جمله سوخت

پوشیدگی و اختفای حضرت حق از شدّت بُعد نیست بلکه از شدّتِ قرب و ظهور است. چنانکه چشم ما نور خورشید را با واسطه می‌بیند، ولی به محض آنکه بـه قـرص خـورشید مستقیماً نگاه کنیم آن را نتوانیم دید و نور از ما مخفی شود و چشم تیره و تار گردد.]

(۶۶۷) اَنْتَ عَقْلي، لا عَجَب اِنْ لَمْ اَرَک　　　مِنْ وُفورِالْالتِباسِ[4] الْمُشْتَبَک

تو عقل منی، اگر من تو را از کثرت اشتباهات تُو در تُو نبینم جایِ هیچ تعجّبی نیست. [«مُشْتَبَک» ظاهراً در معنیِ «مُشْتَبِک» آمده است. و مُشتَبِک یعنی آمیخته درهم، به یکدیگر درآمده مانند شبکه های بافته شدهٔ تور. و این وصفِ «التباس» است. و مقصود از آن بیان شدّت اشتباه و تودرتو بودن آن است. نیز جایز است مؤوَّل به مصدرِ «اشتباک» شود. و اشتباک به معنی اشتباه نیز آمده است. چنانکه عرب گوید: اِشتَبَکَ الْکَلامُ اَوِالْاُمورُ. یعنی سخن و یـا کارها مشتبه شد. در اینصورت نیز تعبیری است از شدّت و عمق اشتباه آدمی در معرفة الله.]

(۶۶۸) جِئْتَ اَقْرَبْ اَنْتَ مِنْ حَبْلِ الْوَرید　　　کَمْ اَقُلْ یا، یا نِداءٌ لِلْبَعید

تو از رگ گردنم به من نزدیکتری. تا کی در خطاب به تو بگویم: «یا» چرا که حرفِ

---

۱. ر. ک. الکشاف، ج۳، ص۴۳۷.
۲.ر. ک. مجمع البیان، ج۷، ص۲۶۹.
۳. المفردات، ص۵۱۳.
۴. اِلْتِباس: اشتباه شدن.

ندایِ «یا» برای خواندن شخص از مسافتی دور است. [مصراع اوّل مقتبس از آیه ۱۶ سورهٔ ق است. به شرح بیت (۲۴۴۸) دفتر دوم رجوع شود. حرف ندای «یا» در خطاب نزدیک نیز بکار می رود، ولی اغلب در خطاب دور استعمال شود. «اَقُلْ» مخففِ «اَقُولُ» است. واوِ آن در اینجا به ضرورت وزن ساقط شده است.

ابن فارض در **قصیده تائیهٔ** خود بیتی دارد که با بیت فوق متقارب المضمون است:

فَقَدْ رُفِعَتْ تاءُ الْمُخاطَبُ بَيْنَنا وَ فی   رَفْعِها عَنْ فِرْقَةِ الْفَرْقِ رَفْعَتی[1]

«براستی که تایِ مخاطب از میان ما برداشته شده است، و در برداشته شدن این تاء، از میان اهل تفرقه بدر آمدم[2].»]

بَلْ اُغالِطُهُمْ[3] اُنادي[4] فِي الْقِفار[5]   كَيْ[6] اُكَتِّمْ[7] مَنْ مَعي مِمَّن اَغار (۶۶۹)

بلکه مردمِ نااهل را به اشتباه می‌اندازم و در بیابان‌ها (عمداً) تو را صدا می‌کنم تا آن کسی را که بدو غیرت می ورزم از نگاهِ نااهلان پنهان سازم. [منظور بیت: عارف بالله و عاشق‌الله از بس نسبت به او غیرت دارد که می خواهد جمال او را از دیدهٔ اغیار و نااهلان بپوشاند. لذا نعل وارونه می زند و معبودی را که از رگ گردنش بدو نزدیکتر است با «یا» صدا می‌کند تا نشان دهد که معبود از عبد دور است و بدین ترتیب نااهلان را از او منصرف می‌کند. چنانکه حکیم سبزواری این بیت را آورده است:

غیرتم باتو چنان است که گر دست دهد   نگذارم که درآیی به خیالِ دگران[8]

شارحان برای «اَغار» وجوهی چند گفته‌اند، لیکن اصحّ و انسب آن اینست که «اغار» را فعل مضارع متکلّم وحده از **غارَ يَغيرُ غَيْرَةً** (= غیرت ورزیدن، غیرت نشان دادن) محسوب داریم. نیکلسون در ترجمهٔ انگلیسی خود نشان می دهد که آن را فعل ماضی از باب

---

۱. مشارق الدراری، ص۲۴۸.

۲. چون بیت فوق متضمن صنعت ایهام است نوعی دیگر نیز ترجمه تواند شد: براستی تایِ مخاطب (که مبنی بر فتح است)، در میان ما به صورت مرفوع درآمد. یعنی به صیغهٔ متکلم وحده مبدّل شد.

۳. اُغالِط: به اشتباه می‌اندازم. فعل مضارع متکلم وحده از باب مفاعله و از ریشهٔ «غ ل ط».

۴. اُنادي: ندا می‌کنم، صدا می زنم. مضارع متکلم وحده از باب مفاعله و از ریشهٔ «ن د و».

۵. قِفار: بیابان‌ها. جمعِ قَفْر.

۶. كَيْ: به جهت آنکه، به سبب آنکه. از حروف ناصبهٔ فعل مضارع.

۷. اُكَتِّم: مکتوم می‌دارم. متکلم وحده از باب تفعیل.

۸. ر.ک. شرح اسرار، ص۴۳۱.

افعال (از فعل یاد شده) گرفته است. این وجه نیز جایز است، زیرا **غارَیَغیرُ** به باب افعال نیز رفته است. و «اِغارَه» به معنی رشکمند کردن، به غیرت آوردن و هَوُو آوردن برای زنی است. امّا «اِغاره» از اجوف واوی به معنی غارت آوردن و چپاول کردن در اینجا مناسب نیست.]

درآمدن ضَریر[1] درخانه مصطفیٰ علیه‌السَّلام و گریختن عایشه رَضِیَ اللهُ عَنْهٰا از پیشِ ضَریر، و گفتنِ رسول علیه‌السَّلام که چه می‌گریزی؟ او تو را نمی‌بیند، و جواب دادَن عایشه رَضِیَ اللهُ عَنْهٰا رَسول را صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ

خلاصه داستان

مردی نابینا به سرای حضرت محمد(ص) درآمد، و عایشه برای احتجاب از او به اتاقی دیگر فرار کرد. پیامبر محض امتحان به عایشه فرمود: این شخص که نابیناست و تو را نمی‌بیند، پس چرا خود را از او پوشیده می‌داری؟ عایشه بی آنکه حرفی بزند با اشارهٔ دست گفت: او مرا نمی‌بیند، من که او را می‌بینم.



این حکایت با تفاوتی دربارهٔ اُمِّ سَلَمه و مَیْمونه (همسران پیامبر) نیز وارد شده است. امّا ابوالفتوح رازی این حکایت را به طرزی که با مثنوی مطابق‌تر می‌نماید نقل کرده است بدینگونه[2]: در خبر است که یک روز رسول علیه السّلام در حُجره فاطمه بود. مردی نابینای مادرزاد، نام او «عبدالله بن اُمّ مکتوم» بر در بود. رسول علیه السّلام گفت: درآی. او درآمد. فاطمه برخاست و در خانه رفت و تا او نرفت فاطمه از خانه بیرون نیامد. رسول علیه السلام بر سبیل امتحان گفت: یا فاطمه چرا از او پنهان شدی و او چشم ندارد و چیزی نبیند؟ گفت: یـا

---

۱. ضَریر: نابینا.

۲. ر. ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۲۰۲.

رَسُولَ اللهِ اِنْ کٰانَ لٰایَرانِي اَلَسْتُ اَراه؟ اگر او مرا نمی‌بیند، نه من او را می‌بینم؟ الیس الله تعالی قال وَ قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ یَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصارِهِنَّ؟[1] رسول علیه السلام گفت: اَلْحَمْدُللهِ الَّذي اَرٰانِي في اَهْلِ بَيْتي مٰا سَرَّني. سپاس آن خدای را که با من نمود در اهل بیت من آنچه خرّم بکرد مرا.



چون مولانا در ابیات پیشین سخن از غیرت عارفانِ عاشق نسبت به خدا در بیان آورد این حکایت را که موضوعش غیرت ورزی است نقل کرده است. عارف عاشق به واسطهٔ غیرتی که بر حضرت حق دارد نمی‌خواهد که هر نااهلی بدان حریم درآید، از اینرو باغ مکاشفات خود را در پرچینی از تشبیهات و تمثیلات و استعارات پوشیده می‌دارد. و با این کلام مستعار جمال حضرت معشوق را از اغیار می‌پوشاند.



(۶۷۰) اندر آمد پیشِ پیغمبر ضَریر کای نوابخشِ تنورِ هر خمیر

نابینایی خدمت پیامبر(ص) رسید و گفت: ای کسی که به تنور هر خمیر برکت می‌دهی.

(۶۷۱) ای تو میرآب و من مُسْتَسْقی‌ام[2] مُسْتَغاث، اَلْمُسْتَغاث ای ساقی‌ام

ای آنکه مقسّم آبی، من سخت تشنه‌ام. ای آب دهندهٔ من فریاد، به دادم برس.

(۶۷۲) چون درآمد آن ضَریر از در شتاب عایشه بگْریخت بهرِ اِحتجاب

چون آن نابینا از در وارد شد، عایشه شتابان رفت که خود را بپوشاند. [«شتاب» بهتر است به مصراع دوم مربوط شود. یعنی قیدِ «بگریخت» است. هرچند که ارتباط آن با مصراع اول نیز خالی از وجه نیست. یعنی می‌توان آنرا قید «درآمد» گرفت.]

(۶۷۳) ز آنکه واقف بود آن خاتونِ پاک از غیوریِّ رسولِ رَشْکناک

زیرا آن بانوی پاکدامن از غیرت رسولِ غیرتمند آگاه بود.

---

۱. آیا خداوند تعالی نفرموده است: و بگو به زنان مؤمن که چشمان خود (از ناروا) بپوشند. (قسمتی از آیهٔ ۳۱ نور)

۲. مُسْتَسْقی: ر.ک. شرح بیت (۳۸۸۴) دفتر سوم.

هر که زیباتر بُوَد، رَشکَش فزون　　زآنکه‌رَشک‌از ناز خیزد،یا بَنون[۱] (۶۷۴)

هرکس زیباتر باشد، غیرت بیشتری می‌انگیزد. زیرا ای فرزندان! معنوی ناز معشوق، غیرت ایجاد می‌کند. یعنی آنکه حُسن و جمالش بیشتر است غیرت بیشتری در دوستدار و یا همسرش پدید می‌آورد.

گَنده‌پیران شُوی را قُمّا دهند　　چونکه از زشتی و پیری آگه‌اند (۶۷۵)

به عنوان مثال چون پیرزنانِ فرتوت از زشتی و پیری خود آگاه‌اند، حاضر می‌شوند که شوهرانشان کنیزان را صیغه کنند. [«قُمّا» اسمی ترکی یا مغولی است به معنی کنیزک[۲] و یا زنی که مردان او را صیغه می‌کنند. شارحان متقدّم نیز آن را «جَواری»، جمع «جاریه» به معنی کنیزک ترجمه کرده‌اند. منظور بیت: زنان به قدری به همسرانشان غیرت می‌ورزند که حاضرند برای آنان زنان صیغه‌ای فراهم کنند ولی حاضر نیستند هَوُو بر سرشان بیاورد. امّا شارحی از متأخّران (استعلامی) آن را «خواری» و «تحقیر» معنی کرده که سهو است. این بیت تمثیل بیت پیشین است.]

چون جمالِ احمدی در هر دو کَوْن　　کَی‌بُده‌ست‌ای‌فَرِّ یزدانیش[۳]عَوْن[۴]؟ (۶۷۶)

چگونه ممکن است که جمال احمدی(ص) در هر دو جهان نظیری داشته باشد؟ ای آنکه فرِّ ایزدی یاور اوست.

نازهای هر دو کَوْن او را رسد　　غیرت،آن‌خورشیدِ صدتُو را رسد (۶۷۷)

نازهای هر دو جهان زیبندهٔ اوست، و غیرت نیز برازندهٔ آن خورشیدِ صد تُوست. یعنی محمد(ص) خورشیدی است که از حیث فرّ و عظمت همهٔ خورشیدهای عالم در برابر او چیزی به شمار نیایند. [«خورشیدِ صد تُو» لفظاً یعنی خورشیدِ صدلا یعنی خورشیدی که صد برابر خورشید آسمان است و این تعبیری است از شکوه و حشمت بی‌چون و چرای محمّد(ص).]

---

۱. بَنُون: پسران: جمعِ اِبن.

۲. ر.ک. غیاث اللغات، ج ۲ ص ۱۸۶.

۳. فرِّیزدانی: فرّ ایزدی، پرتوی الهی که به دل هر که تابد از همگنان برتری یابد.

۴. عَوْن: یاور.

(۶۷۸) که در افگندم به کیوان[1] گُوی را   در کشید ای اختران هَی روی را

آن خورشیدِ صد تُو یعنی حضرت محمّد(ص) با زبان حال فرماید: من گوی را به ستارهٔ کیوان (= زُحَل) انداختم، یعنی نورِ جمالم به آسمان هفتم هم رسیده است. هان ای ستارگان روی خود را بپوشانید. [«گُویْ افکندن بر کیوان» تعبیری است از بلند مرتبگی، زیرا در ادبیات فارسی و عربی، کیوان (زُحَل) مظهر بلندی و بُعد مسافت است. منظور بیت: نور جمال محمد(ص) بر اعلی مرتبهٔ جهان تابان است، و جمیع کواکب مغلوب آن نور اعظم‌اند.]

(۶۷۹) در شعاعِ بی‌نظیرم لا شوید   ورنه پیشِ نورِ من رسوا شوید

در پرتو بی‌مثال من فانی شوید، در غیر اینصورت در برابر نورمن رسوا خواهید شد.

(۶۸۰) از کَرَم من هر شبی غایب شوم   کَی رَوَم؟ اِلّا نمایم که رَوَم

من هرشب محضِ جوانمردی و بزرگواری غایب می‌شوم. کی می‌روم؟ یعنی نمی‌روم، بلکه ظاهراً چنین وانمود می‌کنم که رفته‌ام. [مراد از «شب» در اینجا شب دنیا و طبیعت مادی بشر است. منظور بیت: همانطور که هنگام شب خورشید موقتاً از شما پنهان می‌شود، من (محمد) نیز که خورشید معنوی‌ام گاه در حجاب بشری فرو می‌روم و مصداقِ **اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ** می‌شوم تا عالمان و فرهیختگان شما که به مثابهٔ نجوم و کواکب اند فرصت اظهار کمال یابند. پس من بکلّی غایب و غارب نمی‌شوم. مولانا این مضمون را در بیت (۲۹۹) دفتر دوم چنین آورده است:

باز والَّلیل است ستّاریِ او   و آن تنِ خاکیِ زنگاریِ او

به شرح بیت فوق رجوع شود. نیکلسون نور محمدی را همان حقیقت محمّدیه گرفته است[2].]

(۶۸۱) تا شما بی من شبی خُفاش‌وار   پَر زنان پَرّید گِردِ این مَطار[3]

تا شما در غیاب من یک شب مانند خفّاش در اطراف این زمین که جایگاه پرواز است

---

۱. کیوان: ر.ک. شرح بیت (۱۷۴) دفتر دوم.
۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۰۳۳.
۳. مَطار: محل پرواز و طَیَران. اسم مکان از طارَیَطیرُ.

پرواز کنید.

همچو طاوسان پَری عرضه کُنید　　بازمست و سرکش و مُعْجب‌شوید (۶۸۲)

مانند طاوسان پر و بالی نشان دهید و دوباره سرمست و سرکش و خودبین شوید. یعنی در اختفای موقتی حقیقت محمّدی، به داشته های عقلی و دنیوی خود فخر بفروشید، زیرا اینها تا وقتی رونق دارد که نور احمدی و طریقهٔ حنیف محمّدی ساطع نشده باشد.

بنگرید آن پایِ خود را زشتْ‌ساز　　همچو چارُق کو بُـوَد شـمعِ اَیـاز (۶۸۳)

نگاه کنید به پای خود که شما را زشت نشان می‌دهد. مانند چارق که ایاز آن را مانند شمع مقابل خود می‌نهاد. [پای طاوس تمثیلی است در زشتی. در این مورد رجوع شـود بـه شرح بیت (۳۷۵۷) دفتر دوم، و (۴۹۸) دفتر پنجم. منظور بیت: شما که به داشته های خود اعمّ از جاه و مال و علم و عقل تفاخر می‌کنید به اصل خلقت خود نیز نگـاه کـنید کـه نـطفه‌ای بی‌مقدار بوده‌اید. رجوع شود به بیت (۱۹۱۹) دفتر پنجم و ابیات بعد از آن.]

رُو نـمایم صـبح، بـهرِ گـوشمال　　تا نگردید از منی ز اهـلِ شِـمال (۶۸۴)

صبح بار دیگر برای تنبّه شما ظاهر می‌شوم تا به سبب خودبینی از دوزخیان نشوید. [«شِمال» به معنی چپ است. و مراد از «اهل شِمال» همان «اصحاب الشِّمال» است که تعبیری است قرآنی. رجوع شود به آیه ۴۱ سورهٔ **واقعه**.

منظور بیت: انوار روحانی‌ام را گاه به گاه می‌تابانم تا شـما از فـرط غـرور و تـفاخر بر داشته ها و مکتسبات خود جزو دوزخیان نشوید.]

ترکِ آن‌کن که درازست آن سخن　　نهی کرده ست از درازی امرِ کُن[1] (۶۸۵)

این سخنان را رها کن که طولانی و مفصّل است. حال آنکه صاحبِ **امرِکُن** مـا را از تطویل کلام نهی فرموده است. [در مثنوی معنوی «اَمـرِکُن» کـنایه از قـدرت و ارادهٔ خـلّاقهٔ حضرت حق است. ولی در اینجا بیشتر با حضرت محمّد(ص) تناسب دارد. نیکلسون مـعتقد

---

۱. امرِ کُن: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) دفتر اول.

است که **امرِکن** کنایه از انسان کامل است[1]. امّا انقروی و چند نسخهٔ دیگر به صورت صفت مرکّب فاعلی مرخّم یعنی **اَمْرکُن** (= امر کننده) ضبط کرده‌اند. و مراد از امر کننده حضرت محمد(ص) است.

بیت فوق مناسب است با این حدیث معروف نبوی: **اِنَّ مِنْ حُسْنِ اِسْلامِ الْمَرْءِ قِلَّةُ الْکَلامِ فیما لایَعْنیه**[2]. «از نشانه های مسلمانیِ راستین، سخن اندک گفتن در اموری است که بدو ربطی ندارد.»]

امتحان کردن مصطفی عَلَیه السَّلام عایشه را رَضِیَ اللهُ عَنْها که چه پنهان می‌شوی؟ پنهان مشو که اعمیٰ تو را نمی‌بیند. تا پدید آید که عایشه از ضمیر مُصْطفی عَلَیه السَّلام واقف هست یا خود مُقلّدِ گفتِ ظاهرست؟

(۶۸۶) گفت پیغمبر برایِ امتحان / او نمی‌بیند تو را کم شو نهان

پیامبر(ص) محضِ امتحان فرمود: آن نابینا که تو را نمی‌بیند، پس پنهان مشو.

(۶۸۷) کرد اشارت عایشه با دست‌ها / او نبیند، من همی بینم ورا

عایشه برای آنکه آن نابینا متوجّه نشود با اشارهٔ دست به پیامبر(ص) گفت: او مرا نمی‌بیند، ولی من که او را می‌بینم. [عارفانِ بِالله و عاشقانِ‌لله نیز وقتی در مقابل کوردلان با یکدیگر سخن می‌گویند به ایماء و اشاره و استعاره متوسّل می‌شوند تا آنان چیزی از آن معارف سر در نیاورند.]

(۶۸۸) غیرتِ عقل است بر خوبی روح / پُر زتشبیهات و تمثیل این نُصُوح

در اینجا مولانا مجدّداً از صورت حکایت خارج می‌شود و به ایراد نکاتی دقیق می‌پردازد: به سبب آنکه عقل بر حُسن و جمال روح غیرت می‌ورزد این نصایح (مثنوی یا کلاً نصایح عقل معاد) کلام خود را پُر از تشبیه و تمثیل کرده است. [مراد از عقل در اینجا عقل معاد است. و اگر حذف مضافی قائل شویم مراد از آن صاحبِ عقل معاد است که شامل انبیا و اولیا و عرفا (عَلیٰ قَدْرِ مَراتِبِهم) است. و مراد از «روح» در اینجا حضرت حق است. منظور بیت: عقل

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۰۳۲.
۲. ر.ک. **مسند احمد حنبل**، ج ۱، ص ۲۲۹ به نقل از **میزان الحکمة**، ج ۳، ص ۳۷۳۷.

معاد یا صاحب عقل معاد که عاشق جمال حق است بواسطهٔ غیرتی که بر او دارد و نمی‌خواهد که هر نااهلی جلوه‌های حق را مشاهده کند کلامش را آکنده از تشبیه و تمثیل و استعاره می‌کند. نادان خیال می‌کند که حقیقت حق در همین کلامِ مستعار بیان شده است، در حالی که کلام مستعار حجابی است بر رویِ جمال حضرت معشوق، تا اغیار به سوی او راه نیابند.

امّا وجه ارتباط این بیت با صورت حکایت: پیامبر(ص) عایشه را از احتجاب نسبت بدان شخص نابینا بازداشت ولی برحسب باطن به سبب غیرت بر او خواهان احتجاب بود. چنانکه عقل معاد، حقیقتِ حق را به ظاهر با تشبیهات و تمثیلات عریان می‌کند، امّا در باطن با همین کلام تمثیلی حقیقت او را بر نااهلان می‌پوشاند. «این نُصوح» یعنی این نُصْح‌ها و نصیحت‌ها اشاره دارد به مثنوی معنوی و کُـلّاً صاحبان عقل معاد اعمّ از انبیا و اولیا و عرفا. در برخی‌از نسخه‌هانَصُوح (= بسیار نصیحت‌کننده) ضبط شده‌است که غالباً مقصود از آنرا به مولانا تخصیص داده‌اند. درحالی که در همین ضبط نیز نَصوح قابل تعمیم به جمیع برگزیدگان الهی است.]

باچنین پنهانی‌یی کین روح راست　　عقل بر وی این چنین رَشکین[1] چراست؟ (۶۸۹)

با آنکه روح تا این درجه پوشیده است، چرا عقل نسبت بدان اینقدر در رشک است؟

از که پنهان می‌کنی ای رَشکْ خُو　　آنکه پوشیده‌ست نورش رویِ او (۶۹۰)

ای رشکین، آن کسی را که نور ذاتش موجب پوشیدگی و اختفای او شده است از چه کسی پنهان می‌کنی؟ [همانطور که گفته آمد حضرت حق به سبب شدّت ظهورش مخفی است. یا مَنِ اسْتَتَـرَ لِشِدَّةِ ظُهورِه.

حکیم سبزواری این بیت را آورده است:

ای تو مخفی از ظهورِ خویشتن　　وی رُخت پنهان به نورِ خویشتن[2]]

می رود بی رویْ‌پوش این آفتاب　　فرطِ نورِ اوست رویش را نقاب (۶۹۱)

این آفتاب معنوی، یعنی حضرت حق بدون پرده می‌رود. یعنی بدون حجاب بر جمیع

۱. رَشکین: غیور، رشک برنده.
۲. ر.ک. شرح اسرار، ص۴۳۱.

خلایق تجلّی می‌کند. شدّتِ نورِ او نقاب رخساره‌اش شده است.

(۶۹۲) از که پنهان می‌کنی ای رَشکْ وَر   کآفتاب از وی نمی‌بیند اثر؟

بیت فوق را می‌توان به دو وجه معنی کرد. وجه اول اینست که مصراع دوم صفتِ «پنهان کردن» فرض شود: ای رشکمند از چه کسی او را پنهان می‌کنی؟ چنان او را پنهان می‌کنی که حتّی آفتاب نیز اثری از او را نمی‌بیند.

وجه دوم: ای رشکمند از چه کسی او را پنهان می‌داری در حالی که حتّی خورشید هم با تمام درخشش و عظمت اثری از او ندیده است. یعنی همانطور که گفتیم حضرت حق از شدّت ظهور در کمال خفا به سر می‌برد. تو دیگر به خود زحمت مده و او را با کلام استعاری از اغیار پوشیده مدار چرا که این کار تحصیل حاصل است.

(۶۹۳) رَشک از آن افزون‌ترست اندر تنم   کز خودش خواهم که هم پنهان کنم

امّا غیرت من نسبت به حضرت معشوق چنان از حد گذشته است که حتّی می‌خواهم او را از خودم نیز پنهان بدارم.

(۶۹۴) ز آتشِ رَشکِ گِرانْ آهنگِ من   با دو چشم و گوش خود در جنگ من

به سبب آتش غیرتم که آهنگی تُند و شتابناک دارد حتّی با دو چشم و گوش خود نیز در جنگم. [چون «گِران» به معنی سخت و شَدید نیز آمده است، لذا «آتشِ گرانْ آهنگ» آتشی است که لحظه به لحظه رو به شدّت و افزایش است. ابن فارض در بیت (۱۴۴) **قصیدهٔ تائیه** گوید:

اَغـارُ عَـلَیْها اَنْ اَهِـمَ بِـحُبِّها   وَ اَعْـرِفُ مِـقْداری فَـأُنْکِرُ غَـیْرَتی[1]

«غیرت می‌ورزم بر حضرت معشوق که سرگشتهٔ عشق اویم. و حدِّ (ناچیز) خود را می‌شناسم. پس غیرتم را انکار می‌کنم.»

و در بیت (۱۴۶) گوید:

فَـیَغْبِطُ طَـرْفی مِسْـمَعی عِـنْدَ ذِکْـرِها   وَ تَـحْسُدُ مـا اَفْـتَتْهُ مِـنّی بَـقِیَّتی[2]

---

۱. مشارق الدراری، ص ۱۸۱.

۲. پیشین، ص ۱۸۴.

«پس به گاهِ ذکر حضرت معشوق چشمم بر گوشم غبطه می‌خورد. و نیز بازماندهٔ وجودم حسد می‌ورزد بر آن چیزی که حضرت معشوق از وجود من فانی کرده است.»]

چون چنین رَشکی‌ستت‌ای جان‌و دل   پس دهان بربند و گفتن را بِهِل[1] (۶۹۵)

ای جان و دل چون چنین غیرتی داری، پس دهانت را فروبند و کلام را رها کن.

ترسم ار خامُش کنم، آن آفتاب   از سویِ دیگر بدرّاند حجاب (۶۹۶)

بیم آن دارم که اگر ساکت شوم، آن آفتاب معنوی از جانب دیگر پردهٔ غیب و اختفا را پاره کند و بر مشتاقان بتابد.

در خموشی، گفتِ مااَظْهَرَ[2] شود   که ز منعِ آن میل افزون تر شود (۶۹۷)

در سکوت گفتار ما آشکارتر شود، زیرا بر اثر منع، آن میل افزایش می‌یابد. [به مصداقِ **لِسانُ الحالِ اَنْطَقُ مِنْ لِسانِ الْقالِ** «زبان حال گویاتر از زبانِ گفتار است» گاه سکوت از هر کلامی بلیغ‌تر است. چنانکه در بیت (۱۱۳) دفتر اول فرمود:

گرچه تفسیرِ زبان روشن‌گرست   لیک عشقِ بی‌زبان روشن‌ترست

در قرائتی دیگر «خموشی» به «گفت» اضافه شده است. یعنی در خاموشیِ گفتارِ ما، حضرت حق ظاهرتر شود. این وجه همانطور که اکبرآبادی گفته است خالی از تسامح نیست، پس مناسب‌تر اینست که با فَکّ اضافه بخوانیم، یعنی «خموشی» را به «گفت» اضافه نکنیم. مصراع دوم اشارت است به مضمون این حدیث نبوی که صورت ضرب‌المثل یافته است و با عبارات مختلف نقل شده است: **اِنَّ ابْنَ آدَمَ لَحَریصٌ عَلیٰ ما مُنِعَ**[3] «همانا آدمیزاده نسبت به هرچه از آن منع شود آزمند گردد.» منظور بیت: هرچه بخواهیم شمس حقیقت را از ظهور منع کنیم، میل او به ظاهر شدن بیشتر می‌شود.]

گر بغُرَّد بحر، غُرّه‌ش کف شود   جوشِ اَحْبَبْتُ بِأَنْ اُعْرَف شود (۶۹۸)

اگر دریا بخروشد، خروش آن به کف مبدّل شود. و جوشش آن دوست دارد که خود را

---

۱. بِهِل: رها کن. فعل امر از مصدر هِلیدن.

۲. اَظْهَر: ظاهرتر، آشکارتر.

۳. کنزالعمّال به نقل از میزان الحکمة، ج ۱، ص ۵۸۹.

بشناساند. [مصراع دوم قسمتی از **حدیث کنز** است. چون ترجمهٔ تحت اللفظی آن موجب ابهام در معنی می‌شد مضمون آنرا نوشتیم. توضیح پیرامون این حدیث در شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اوّل آمده است. منظور بیت: وقتی که آن دریای معنوی یعنی حضرت حق خودش دوست دارد شناخته شود چگونه تو می‌خواهی و می‌توانی او را بپوشانی؟

نیکلسون گوید: آثار تجلیّات الهی در دل عارف فراوان به موج و کف مانند شده است[۱]. انقروی در شرح بیت فوق گوید: اگر دریای معنوی که در باطن اولیاست، غرّش و جوش و خروشی کند از جوش و خروش آن دریا احوال و کرامات و صفات نیک آنان به ظهور رسد. پس حال وجد و سرور و مکاشفهٔ اولیا بواسطهٔ خروش دریای حق است[۲].]

(۶۹۹) **حرفْ گفتن بستنِ آن روزن است عینِ اظهارِ سخن پوشیدن است**

سخن گفتن به منزلهٔ بستن روزنهٔ تجلّی حق است. آشکار کردن سخن، عین پنهان کردن آن است. یعنی وقتی حقیقت به حصار کلام می‌آید کلمات نقاب آن می‌شود. [پس تجلّی حق موقوفِ صَمت و سکوت است.]

(۷۰۰) **بلبلانه نعره زن در رویِ گُل تا کنی مشغولشان از بویِ گُل**

همچون بلبل روی شاخهٔ گُل بانگ بزن تا افراد بی‌ذوق را از بوی گُل به آوازت مشغول داری. [در این بیت مولانا با تشبیهی عالی اصحاب قیل و قال را که به مسموعات دل خوش می‌دارند از اصحاب کشف و حال که رایحهٔ حقیقت را با مشام دل می‌شمند جدا کرده است. مولانا به خود و عارفان صادق توصیه می‌کند که برای مبتدیان و سالکان نوپا بهتر است از مسموعات بگویی چون آنان هنوز قابلیّت مکاشفات را ندارند. و چنانکه بخواهی پرده از جمال حقیقت برگیری طاقت آن را ندارند.]

(۷۰۱) **تا به قُلْ مشغول گردد گوششان سوی رویِ گُل نَپَرَّد هوششان**

تا گوششان سرگرم بانگ و گفتار شود و هوش و حواسشان متوجّه گُل و بوی گُل نشود. [«قُلْ» فعل امر به معنی «بگو» است. در اینجا معنی مصدری دارد. پس «قُلْ» در اینجا به

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۳۵. با اندکی تغییر در الفاظ.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۲۲۲.

«قَوْل» تأویل شده است.]

پیشِ این خورشید کو بس روشنی است　　　در حقیقت هر دلیلی رهزنی است　(۷۰۲)

در مقابلِ این خورشید که بسیار درخشان است، براستی که هر دلیلی گمراه کننده است. [شمس حقیقت نیاز به دلیل ندارد. «آفتاب آمد دلیل آفتاب» به لسان حکما هیچ چیز اَعْرَف از وجود نیست، و از آنجا که شرط تعریف اینست که مُعرِّف اَجلیٰ و اَعْرَف از مُعَرَّف باشد، پس هیچ دلیل و برهانی نمی تواند به اندازهٔ وجود حق، او را نشان دهد. چنانکه امام صادق(ع) فرمود: **اِعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ**.«خدا را به خدا بشناسید.» رجوع شود به شرح بیت(۱۳۴۷) دفتر سوم.]

حکایتِ آن مُطرِب که در بزمِ امیرِ ترک این غزل آغاز کرد:

گُلی یا سوسنی یا سَرْو یا ماهی؟ نمی دانم　　　ازین آشفتهٔ بی دل چه می خواهی؟ نمی دانم

و بانگ برزدنِ تُرک که: آن بگو که می دانی، و جوابِ مُطرِب، امیر را

مُطرِب آغازید پیشِ تُرکِ مست　　　در حِجابِ نغمه اسرارِ اَلَست[1]　(۷۰۳)

مُطرِب در حضور آن ترک مست، یعنی امیر، اسرار ازل را در پرده های موسیقی آشکار کرد. [مراد از «حجاب» پرده های رایج در موسیقی قدیم است که شامل دوازده آهنگ می شد. در این مورد رجوع شود به شرح بیت (۱۱) دفتر اول.

مولانا این مطلب را که نوای موسیقی یادآور عهد ازلی است در بیت (۳۱) و (۳۲) دفتر چهارم آورده است:

لیک بُد مقصودش از بانگِ رَباب　　　همچو مشتاقان، خیالِ آن خطاب
نالهٔ سُرنا و تهدیدِ دُهُل　　　چیزکی ماند بدآن ناقورِ کُل]

من ندانم که تو ماهی یا وَثَن[2]؟　　　من ندانم تا چه می خواهی ز من؟　(۷۰۴)

مطرب می گفت: من نمی دانم که تو ماه هستی یا بت؟ من نمی دانم تو از من چه می خواهی؟

---

۱. اَلَسْت: ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.
۲. وَثَن: بُت. جمع: اَوْثان.

(۷۰۵) **من ندانم که چه خـدمت آرَمَت؟ تن زنـم یـا در عـبارت آرَمَت؟**

من نمی‌دانم که چه خدمتی برای تو به جا آورم؟ آیا ساکت باشم و یا کمالات تو را به زبان آورم؟ [از اینجا تا بیت (۷۰۷) لحن ابیات به گونه‌ای است که می‌توان آنرا راز و نیاز بندهٔ عاشق با حضرت حق تلقی کرد. در اینصورت بیانی است از **معیّتِ** خداونـد. در ایـن مـورد رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اوّل.]

(۷۰۶) **این عجب که نیستی از من جـدا می ندانم من کـجام؟ تـو کـجا؟**

شگفت اینست که تو از من جدا نیستی. و نمی‌دانم که من کجا هستم و تـو کـجایی؟ [چنان که در قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ **حدید** مقام معیّت الهی بـیان شـده است: **وَهُـوَ مَـعَكُمْ اَيْنَماَ كُنْتُمْ.**]

(۷۰۷) **می ندانم که مرا چون می‌کَشـی گاه در بَر، گاه در خون می‌کَشی**

نمی‌دانم که چگونه مرا جذب می‌کنی، گاهی مرا در آغوش می‌کشی، و گاهی غرقه به خون می‌کنی. [گاه خداوند با لطف و گاه با قهر، بنده را مجذوب خود می‌کند. پس مصراع دوم بیانی است از صفت جمالی و جلالی حضرت حق. انقروی ضبط «می‌کُشی» را هم جایز دانسته است، ولی این ضبط مناسب نمی‌آید.]

(۷۰۸) **همچنین لب در ندانـم بـاز کـرد می‌ندانم، می‌نـدانـم سـاز کـرد**

مطرب هـمینطور لب بـه «نـمی‌دانـم» گشـود و پـی درپـی مـی‌خـوانـد: نـمی‌دانـم، نمی‌دانم.

(۷۰۹) **چون زحد شد می‌ندانم از شِگِفت تُرکِ ما را زین حَراره دل گـرفت**

چون «نمی‌دانم نمی‌دانم» مطرب از حدّ گذشت، ترکِ ما، یعنی امیر به خاطر بی‌صبری از این ترانه و تصنیف دلگیر شد. [**حَراره** به معنی تصنیف و سرود و گرمی و علاقه فراوان است. چنانکه در جلد پنجم، در بیت (۲۵۰۸۴) **دیوان کبیر** آمده است:

تـــــو همه‌روزبرقصی‌پی‌تتماج‌وحریره توچه‌دانی‌هوس‌دل‌پی‌ایـن‌بیت‌وحراره[1]

---

۱. ر. ک. **فرهنگ نوادر لغات**، ضمیمهٔ جلد هفتم کلیات شمس.

اکبرآبادی گفته است: **حَراره** به معنی ترانه و آوازی است که از چند ساز و چند حلق یکمرتبه برآید. به معنی مطلق آواز نیز آمده است[۱]. تلمّذحسین نیز **حراره** را ترانه‌ای داند که بطور دسته‌جمعی خوانده شود[۲]. امّا انقروی «حراره» را به معنی گرمی و شوق گرفته است.]

برجهید آن تُرک و دَبُّوسی[۳] کشید تا عَلَیْهٰا بر سَرِ مُطْرِب رسید (۷۱۰)

آن امیرترک از جاپرید و گرزی کشید تا اینکه خلاصه برسرِ مطرب رسید. [**عَلَیْهٰا** لفظی است که شارحان پیرامون آن نظراتی بسیار داده‌اند. و ما دراینجا به اجمال بدان نظرات می‌پردازیم:

اکبرآبادی آن را ناگاه و بغتتاً و انقروی شرّ و زیان معنی کرده‌اند[۴]. عبداللطیف می‌گوید مدّتها در معنی این لفظ متوقّف بوده است و حتّی از اهل فضل نیز جویا شده است امّا راه به جایی نبرده است، تا آنکه یکی از دوستان ماوراء النهرِي او با نقل یک حکایت مشکل او را حل می‌کند. و مضمون آن حکایت اجمالاً از این قرار است که طلاّب آن خطّه را عادت بر این بوده است که در شب‌های تعطیل برای تفریح و تنوّع یکی از کودن‌ترین همصنفانِ خود را می‌یافتند و عمامه‌ای بزرگ بر سرش می‌نهادند و با احترامی تصنّعی بر مسند تدریسش می‌نشاندند و سپس سؤالاتی مختلف در مسائل علمی و درسی از او می‌کردند و او سرگشته و متحیّر از جواب در می‌ماند. و عاقبت بدو می‌گفتند ضمیر «عَلَیها» به کجا برمی‌گردد؟ و چون حیرتش افزون‌تر می‌شد برسرش می‌ریختند و جامه و دستار از سرش می‌کشیدند و تحقیرش می‌نمودند[۵] عجیب است که این روایت عامیانه و بدین پایه از سخافت حلاّل مشکل دیرین او بوده است! و عجیب‌تر آنکه تلمّذ حسین نیز همین حکایت را به اجمال و بدون ذکر مأخذ آورده است و از آن معنیِ آفتِ ناگهانی استنباط کرده است[۶]. حکیم سبزواری گفته است مراد از آن کلمه مبالغه در قهر است و آن تعبیر از آیهٔ ۳۰ سورهٔ **مدثّر**: **عَلَیْهٰا تِسْعَةُ عَشَر** اتخاذ شده

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۳۸.

۲. ر.ک. **مرآة المثنوی**، ص ۱۰۳۷.

۳. **دَبُّوس**: گُرز.

۴. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمداکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۳۸، و **شرح کبیر انقروی**، ج۱۴، ص ۲۲۷.

۵. ر.ک. **لطائف المعنوی**، دفتر ششم، ص ۲۵۱ ـ ۲۵۰.

۶. ر.ک. **مرآة المثنوی**، ص ۱۰۵۹.

است[۱]. و برخی نیز آن را به معنی «جزا» گرفته‌اند.

نیکلسون در این مورد قضاوتی نکرده است و فقط قول انقروی و اکبرآبادی را آورده و گفته است: من نتوانسته‌ام این گمان خود را که «عَلَیْها» معادل است با «عَلَی الْفَور» به اثبات رسانم.[۲] اکبرآبادی[۳] و به تَبَع او گولپینارلی «علیها» را «ناگهان» معنی کرده‌اند[۴]. در پاورقی شرح گولپینارلی آمده است: آقای دکتر شفیعی کدکنی احتمال می دهند که این کلمه (عَلَیْها) از ریشهٔ «عَلَهَ» باشد که به معنی حدّت و تندی است و به قیاس با کلماتی نظیرِ: عمداً، غالباً و... به صورت فارسی بکار رفته است[۵]. آقای دکتر استعلامی نیز «تا علیها» را چنین توضیح داده است: تا آن نقطه که مطرب نشسته بود، یا تا بالای سر مطرب[۶].

از میان این اقوال،معنی «ناگاه»و«ناگهان» مناسب‌معنی بیت است.و توضیح‌استاد شفیعی کدکنی نیز راهگشاست،زیرا«عَلَه» به‌معنی حدّت و تندخویی است.براین وجه معنی بیت فوق اینست: آن امیر ترک از جاپرید و گرزی برکشید و باتندخویی و غضب برسر مطرب حاضر شد.

امّا نکته‌ای که قابل ذکر است اینست که چون «عَلَیْها» تعبیری محاوره‌ای است، باید دید که این تعبیر در عصر مولانا در چه معنایی بکار می‌رفته است. در **مناقب العارفین** که نمونه‌ای از نثر و محاورهٔ آن عصر است چند بار «علیها» بکار آمده است که نشان می‌دهد این لفظ معنایی معادلِ بالجمله، علی‌الجمله، حاصل‌کلام، کوتاه سخن آنکه و... داشته است. به عنوان نمونه: .... عَلَیها به اکراهِ تمام درآمده صحبتِ آن بزرگ را دریافته[۷].یا: عَلَیها شبی بیرون آمد و عزیمت دیار شام کرده[۸]... .]

(۷۱۱) گُرز را بگرفت سرهنگی به دست گفت:نه،مُطرِب‌کُشی‌این‌دَم بَداست

یکی از سرهنگان گُرز را از دست امیر گرفت و گفت: نه. این کار را نکن. در این موقعیّت کشتن مطرب کار خوبی نیست.

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص۴۲۲.
۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۳۶.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۳۸.
۴ و ۵. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص۱۱۷.
۶. مثنوی (استعلامی)، دفتر ششم، ص ۲۶۰.
۷. مناقب العارفین، ج۱، ص۹۶.
۸. ر.ک. پیشین، ص۱۳۱.

گفت: این تَکرارِ بی حدّ و مَرَش[1] کوفت طبعم را، بکوبم من سرش (۷۱۲)

امیر ترک گفت: این تکرار نامحدود و بی حساب او حالم را به هم زده است. بگذار با این گرز سرش را بکوبم.

قلتبانا می ندانی، گُه مَخور ور همی دانی، بزن مقصود بَر (۷۱۳)

ای بی ناموس! اگر حرف بلدنیستی گُه نخور. و اگر بلدی مقصودت را بیان کن [«بزن مقصود بر» در اصل بوده است «بر مقصود بزن» منظور اینست که سخن بلیغ بگو تا مقصودت را خوب بیان کنی.]

آن بگو ای گیج که می دانی اش می ندانم می ندانم در مکش (۷۱۴)

ای گیج، چیزی را بگو که می دانی، اینقدر بانگِ «نمی دانم نمی دانم» سر مده.

من بپرسم کز کجایی، هَی مُرِي[2]؟ تو بگوئی: نه ز بلخ و نه از هِرِي (۷۱۵)

ای ریاکار من از تو سؤال می کنم که اهل کجایی؟ تو جواب می دهی: نه از بلخ هستم و نه از هرات.

نه زبغداد و نه مَوْصِل[3] نه طَراز[4] درکَشی در نی و نی راهِ دراز (۷۱۶)

نه از بغدادم و نه از مَوصِل و نه از طراز. و در «نه نه گفتن» راه طویلی می پیمائی. یعنی متّصلاً نه، نه، می گویی.

خود بگو من از کجام، باز رَه هست تَنْقیحِ مَناط اینجا بَلَه[5] (۷۱۷)

تو فقط بگو من اهل فلان جا هستم و خود را راحت کن. در اینجا یعنی در حضور من مقصود را کم کم فاش کردن نشانهٔ بلاهت و کودنی است. [«تَنْقیح» در لفظ به معنی مغز را از

۱. مَر: حساب، شمار. «بی مَر» یعنی بی شمار، بی اندازه.
۲. مُرِي: ریاکار. در اصل «مُرِئ» است.
۳. مَوْصِل: ر. ک. شرح بیت (۳۸۳۱) دفتر پنجم.
۴. طَراز: شهری است در ترکستان شرقی.
۵. بَلَه: بلاهت و ابلهی.

استخوان بیرون کشیدن و تنهٔ درخت را پیراستن و گره های آن را زدودن و سخن را از زوائد پاک کردن است. چنانکه لوئیس معلوف یسوعی گوید: **نَقَّحَ الْعَظْمَ: اِسْتَخْرَجَ مُخَّهُ. وِ الْجِذْعَ شَذَّبَهُ وَ نَقّاهُ وَ اَزالَ عُقَدَهُ. وَالْکَلامَ اَصْلَحَهُ وَهَذَّبَهُ**[1]. سعید شرتونی نیز گوید: **نَقَّحَ النَّخْلَ تَنْقیحاً**[2]. معنی عبارات عربی فوق پیشتر ملاحظه شد. «مَناط» نیز به معنی حجّت، برهان، ملاک، مقصود و مطلب است. امّا در علم اصول نیز اصطلاحی به نام **تنقیح مَناط** رایج است که در واقع جرح و تعدیل **قیاسِ** اهل سنّت است. چنین قیاسی (تنقیح مَناط) از نظر شیعه حجیّت دارد. تفاوت عمدهٔ **قیاس** با **تنقیح مَناط** اینست که در آن یکی تعمیم حکم از روی استنباط و گمان است، و در این یکی تعمیم حکم مستند به نصّ. به اصطلاح، آن یکی مُسْتَنبَط الْعِلَّة است، و این یکی مَنصوصُ الْعِلَّة. مثلاً شارع خمر را حرام دانسته است. طبق **قیاس** استنباط می شود که علّت حرمت «خمر» مستی آور بودن آن است، پس می توانیم حرمت خمر را (صرف نظر از خصوصیات ویژهٔ هر مسکر) به هر نوع مسکری تعمیم دهیم و بگوییم: كُلُّ مُسْكِرٍ حَرامٌ. تَنقیحِ مَناط نیز همین است با این تفاوت که حکم را براساس منصوص العلّة بودن تعمیم می دهد[3].

امّا مولانا در این بیت نظر به اصطلاح فقهی آن ندارد، بلکه بیشتر معنی لفظی آن را مورد توجّه قرار داده است و تعبیری خاص خود ساخته است. بنابر این «تنقیحِ مَناط» در بیان مولانا تعبیری است از اینکه کسی مطلب و مقصودِ خود را با تأنّی فاش کند. یعنی شاخ و برگ ابهام را اندک اندک از مقصود خود بزداید.]

(۷۱۸) **یا بپرسیدم: چه خوردی ناشتاب؟ تو بگویی: نه شراب و نه کباب**

یا مثلاً از تو می پرسم: صبحانه چه غذایی خورده‌ای؟ تو می‌گویی: نه شراب خورده‌ام و نه کباب. [«ناشْتاب» بر وزنِ ماهتاب به معنی ناشتا و کسی است که صبحانه نخورده باشد[4]. اگر «ناشتاب» را مفعول «خوردی» بگیریم به معنی ناشتایی و صبحانه بکار رفته است. و اگر منادیٰ فرض کنیم مجازاً به معنی گرسنه است. یعنی ای گرسنه چه خورده‌ای؟ این وجه ضعیف است. در برخی از نسخه ها «ناشِتاب» ضبط شده که صفت مرکّب است به معنی کسی که عجله

---

۱. المنجد، ص ۸۳۰.
۲. ذیل اقرب الموارد، ج۳، ص ۴۱۰.
۳. ر.ک. اصطلاحات الاصول، ص۲۱۶، و اصول الفقه (فقه مظفّر)، ج۲، ص۱۸۲، و کشاف اصطلاحات الفنون، ج۲، ص۱۴۱۵.
۴. ر.ک. برهان قاطع، ج۴، ص۲۰۹۹.

نمی‌کند. در این صورت قید است برای «خوردن» یا برای «بپرسیدم». بعضی نیز «باشِتاب» ضبط کرده‌اند که آن نیز قید محسوب شود. این ضبط ها هیچکدام معتبر نیست.]

نه قَدید[1] و نه ثَرید و نه عدس آنچه‌خوردی، آن‌بگو، تنها و بس (۷۱۹)

نه گوشتِ خشکیدهٔ نمکْ سُود خورده‌ام و نه ترید (آبگوشت) و نه عدس. فقط چیزی را که خورده‌ای بگو. [حرف اصلی را بزن که **خَیْرُالْکَلامِ ما قَلَّ وَ دَلَّ**.]

این‌سخنْ‌خایی[2] دراز از بهرچیست؟ گفت‌مطرب:زانکه‌مقصودم‌خفی‌است (۷۲۰)

این نشخوار کلام و تطویل گفتار برای چیست؟ مطرب گفت: زیرا مقصود من پنهان است. [مولانا در این بیت و دو بیت بعدی مقصود نهایی خود را از این حکایت بیان می‌کند. به شرح بیت (۷۲۲) رجوع شود.]

می رمد اثبات پیش از نفیِ تو نفی کردم تا بَری ز اثبات بُو (۷۲۱)

پیش از نفی، اثبات از تو فرار می‌کند. یعنی مادام که به نفی های مقدّماتی و لازم نرسی به اثبات حقیقی دست نخواهی یافت. از اینرو من نفی کردم تا تو از اثبات بویی ببری. [به شرح بیت ذیل رجوع شود.]

در نوا آرم به نفی این ساز را چون بمیری، مرگ گوید راز را (۷۲۲)

این ساز را با نغمهٔ منفی می‌نوازم تا آنگاه که مُردی مرگ، راز بقا را برای تو بازگو کند. [«مطرب» در سه بیت اخیر در کسوت آموزگار حقیقت و مرشدی با کمال ظاهر می‌شود. یعنی مولانا نکات عالی را از لسان او می‌گوید. منظور سه بیت اخیر: تا هستیِ مجازی و منِ کاذب خود را نفی نکنی و از خودبینی و زوائد بربستهٔ خود دست نکشی به معرفت هستیِ حقیقی نائل نخواهی شد. پس به مصداق کلمهٔ شریفهٔ **لااِله الّاالله** ابتدا همهٔ معبودهای آفل را از قبیل اسم و رسم و جاه و مال و شهواتِ حیوانی و تفاخر به علم و غیره را نفی کن تا به معبودِ بِالحقّ برسی. من خواستم تو را از قالب های ساختگی و تصنّعی‌ات خارج کنم تا به حقیقت

---

۱. قَدید: گوشتِ خشک کردهٔ نمک سود.

۲. سخنْ‌خایی: اِطناب در کلام، سخن را پیچ و تاب دادن.

نائل شوی. و این از اساسی‌ترین برنامه‌های سلوک در میان صوفیه و عرفاست. چنانکه گفته‌اند وقتی آتش عشق شمس بر قلب مولانا شرر زد، شمس برای مدّتی او را از هرگونه مطالعه نهی کرد. حتّی مطالعه کتاب **معارف** والدش را نیز بر او قدغن نمود و دیوان متنبّی را که به خواندنش سخت راغب بود از او باز گرفت[1]. نیز معروف است که وقتی ابوسعید ابوالخیر به سلک تصوّف درآمد و صاحب خرقه شد کتب خود را زیر خاک دفن کرد و بر آن درختی کاشت.

مراد از مرگ در این بیت، مرگ اختیاری و موت ارادی است که عبارت است از میراندن منِ کاذب. محو هویّتِ تصنّعی و مجازی خود. چنانکه فصل بعدی نیز در بسط و تفصیل مرگ اختیاری است. «در نوا آوردن ساز» با «مطرب» تناسب دارد که در اصطلاح علم بدیع بدان **مراعات نظیر** یا **تناسب** گویند.]

تفسیر قَوْلُهُ عَلَیْهِ السَّلام: مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی ‌ ‌ ‌ که ادریس ازچنین مُردن بهشتی گشت پیش از ما

(۷۲۳) جان بسی کندی و اندر پَرده یی ‌ ‌ ‌ ز آنکه مُردن اصل بُد ناورده یی

این فصل جلیل در بیان شرط اصلی وصول سالک به منزل حقیقت است. مولانا می‌گوید ممکن است سالکی در طول حیات خود زحمت بسیاری بکشد و حتّی ریاضات شاق تحمّل کند، ولی هنوز از کمند انانیّت و خودبینی نرهیده باشد، زیرا شرط اصلی صعود به بام حقیقت **مرگ اختیاری** و **ولادتِ دوم** است. تا سالک هویّت کاذب خود را محو نکند و ولادت ملکوتی و باطنی نیابد به حیات حقیقی دست نیازد. معنی بیت: در طول زندگی، بسیار جان کندی، یعنی بسیار سعی و تکاپو کردی ولی هنوز در حجاب غفلت و حرمانی، زیرا مردن، یعنی مرگ اختیاری، اصلی اصیل و رکنی رکین بود که تو آنرا در خود تحقّق نداده‌ای. [بیتی که در مطلع این فصل آمده از حکیم سنائی غزنوی است که در یکی از قصاید خود گفته است.]

(۷۲۴) تا نمیری، نیست جان کندن تمام ‌ ‌ ‌ بی کمالِ نردبان نآیی به بام

تا نمیری، یعنی تا به مرگ اختیاری نرسی، سعی و تکاپوی تو در طریق سلوک به پایان

---

۱. ر.ک. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۶۲۴ ـ ۶۲۲.

نرسیده است، زیرا بدون آنکه نردبان را پله پله طی کنی نمی‌توانی به بام حقیقت صعود کنی.

چون زصد پایه دو پایه کم بُوَد بـام را کـوشنده نـامَحْرَم بُـوَد (۷۲۵)

به عنوان مثال، اگر دو پلّه از صد پلهٔ نردبان کم باشد، کوشش‌های کسی که می‌خواهد به بام برسد نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت.[این دو پلّه یکی مرگ اختیاری است، و دیگری تولّد دوم. ممکن است سالکی در سلوک بسیار بکوشد و انواع عبادات و ریاضات را در عمل آرد، ولی‌مادام که‌از چنبرهٔ‌خودبینی نرسته و به‌ولادت ملکوتی‌نرسیده‌است همچنان‌در حجاب‌است.]

چون‌رَسَن یک‌گز[1] زصد گز کم‌بُوَد آب انـدر دلو از چَـهْ کَـیْ رود؟ (۷۲۶)

مثال دیگر، اگر یک متر از صد متر طنابی که به تهِ چاه می‌فرستی کم باشد، چگـونه ممکن است آبِ چاه به درون آن درآید؟ [همینطور اگر طـناب هـمّت سـالکی کـوتاه بـیاید نمی‌تواند دلوِ وجود خود را از آب حقیقت پر کند.]

غرقِ این کشـتی نـیابی ای امـیر تـا بِـنَنْهی انـدرو مَـنُّ الْاَخـیر (۷۲۷)

ای فرمانروا، مادام که آخرین لنگه بار را درون کشتی نگذاری، غرق شدن کشـتی را نخواهی دید. [«مَـنُّ الْاَخـیر»، مـقدار بـاری است کـه چـون بـر کشـتی نـهند کشـتی غـرق شـود.[2] عـبداللـطیف گـوید: «مَـنُّ الاخـیر» مـقدار بـاری است کـه چـون بـر بـار افـزایـند حامل آن از حـمل آن عـاجز شـود. ولی در ایـن بـیت مـراد مـقدار بـاری است کـه چـون بر بالای کشتی نهند غرق شود[3]. در اینجا **من الاخیر**، تعبیری است از مرگ اختیاری و فـنا. منظور بیت: ای سالک هر قدر بکوشی و سعی و اجتهاد کنی، امّا کالای محو و فنای عارفانه را در کشتی وجودت نگذاری، بدان که کشتی وجود تو در دریای حقیقت غرق نشود.]

مَـنِّ آخِراصـل‌دان‌کـوطارِق‌است کشتیِ‌وسواس‌و غَی[4]‌را غارق‌است (۷۲۸)

بدان که آخرین لنگهٔ بار، کوبنده است. یعنی باعثِ غرق کشتی می‌گردد، و قادر است

۱. گَزْ: مقیاسی در طول که به عربی ذَرْع گویند. اندکی بیش از یک متر، (۱۰۴ سانتی متر).
۲. ر.ک. **غیاث اللغات**، ج ۲، ص ۴۲۷.
۳. ر.ک. **لطائف المعنوی**. دفتر ششم، ص ۲۵۱.
۴. غَیّ: گمراهی.

کشتی وساوس شیطانی و گمراهی را غرق کند. [«طارِق» لفظاً به معنی کوبنده است، اسم فاعل از فعل **طَرَقَ یَطْرُقُ طَرْقاً** (= کوبیدن). به معنی وارد شوندهٔ در شب نیز آمده است. به ستاره نیز «طارق» گویند از آنرو که شب می‌آید و روز می‌رود. به ستارهٔ صبحگاهی نیز طارق گویند. در اینجا مولانا به آیهٔ ۳-۱ سورهٔ **طارق** نظر داشته است: **وَ السَّماءِ وَ الطّارِقِ، وَ ما اَدْریٰکَ مَاالطّارِقُ، اَلنَّجْمُ الثّاقِب** «سوگند به آسمان و سوگند به طارق. و تو چه دانی که طارق چیست؟ طارق، همان ستاره‌ای است که چادر سیاه شب را می‌درد.» در تفاسیر قرآن کریم وجوهی چند پیرامون «طارق» آمده است. قول اکثر و اصحّ اینست که مراد از «طارق»، مطلق ستاره است. امّا برخی آن را به ستارهٔ زُحَل و ثُریّا تخصیص داده‌اند. «الثّاقب» از مصدر **ثَقْب** (=سوراخ کردن و دریدن) به معنی سوراخ کننده، صفت «النَّجم» است. بنابر این «نجمِ ثاقب» به معنی ستارهٔ فروزانی است که گویی با اشعهٔ نیزه مانندِ خود چادر سیاه شب را از هم می‌درد و برخی گفته‌اند «طارق» از آنروست که دیوان و شیاطین را بکوبد، و سنگباران کند[1].

امّا بیت فوق با معنیِ لفظی «طارق» یعنی «کوبنده» سازگارتر است. بر این تقدیر مراد اینست: وقتی آخرین لنگهٔ بار (با توجّه به معنی پیشین) در کشتی نهاده شود کشتی را می‌کوبد و غرق می‌کند. همینطور مرگ اختیاری یا موت عارفانه کوبندهٔ کشتی وجود آدمی است. و آن را در دریای حقیقت غرق می‌کند، و اگر «طارق» را به معنی ستارهٔ صبح بگیریم منظور اینست که مرگ اختیاری همچون ستارهٔ صبح در پایان شب خطا و گمراهی طلوع می‌کند. این وجه از نیکلسون است[2]. و امّا انقروی گفته است: **نجم ثاقب** (= ستارهٔ فروزان) به وجود کوبندهٔ در مقصود، نور می‌دهد و غرق کنندهٔ کشتی ضلالت و وسوسه است[3]. این وجه نیز جایز است: **مرگ اختیاری** همچون **طارق** در آسمان سلوک بر وساوس شیطانی و هرگونه گمراهی حمله می‌آورد و انگیزه‌های شیطانی و گمراهی را رجم می‌کند.

این وجه نیز جایز است: مرگ اختیاری ناگهان در شب غفلت و معصیت درآید. امّا وجه اوّل از همهٔ وجوه مناسب‌تر است.

منظور بیت: مرگ اختیاری (رسیدن به مرتبه‌ای که هیچگونه خودبینی و منِ کاذبی در میان نباشد) اصلی‌ترین رکن سلوک است، چرا که قادر است کشتی وساوس شیطانی و

---

۱. ر. ک. **الکشاف** (زمخشری)، ج۴، ص۷۳۴، **مجمع البیان**، ج۱۰، ص۴۷۱، **ابوالفتوح رازی**، ج۱۰، ص۲۶۶. شارحی از متأخران (آقای استعلامی) «نجم ثاقب» را ستارهٔ دنباله‌دار ترجمه کرده که سهو است.
۲. ر. ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۰۳۷.
۳. **شرح کبیر انقروی**، ج ۱۴، ص۲۳۲.

گمراهی را غرق و محو کند.]

آفـــتابِ گــنبدِ اَزرق[1] شـــود　　　کشتیِ هُش چونکه مستغرق شود　(۷۲۹)

اگر کشتی هوش و حیات آدمی در دریای حقیقت غرق شود، به خورشید آسمانِ کبود مبدّل خواهد شد. [اگر انسان درک و آگاهی خود را در حقیقت غرقه سازد به خورشیدی بدل شود که به همهٔ خلایق نور هدایت و معرفت نثار کند.]

چون‌نمُردی، گشت جانْکندن دراز　　　مات‌شو در صبح، ای شمعِ طَراز[2]　(۷۳۰)

اگر نمیری، یعنی اگر به مرتبهٔ فنای عارفانه نرسی، سعی و تکاپویت طولانی می‌شود. ای شمع زیبا و خوش سوز در برابر روشنی صبح خموش شو. یعنی همانطور که با طلوع صبح و آمدن روزِ پُر فروز دیگر به شمع نیازی نیست و باید خاموشش کرد، با تجلّی جمال حقیقت منِ سالک و هستی مجازی او باید به فنا رود. چون تا وقتی که صبح ندمیده و روز نیامده است به هستی شمع احتیاج است. اغنی الصباح عن المصباح.

تـــا نگشـــتند اخـترانِ مـا نـهان　　　دانکه پنهان است خورشیدِ جهان　(۷۳۱)

تا وقتی که ستارگان هستیِ کاذب ما افول نکرده‌اند، بدان که خورشید جـهان افـروز پنهان است. [تا وقتی که تو برای خود حقیقتی مستقل از هستی مطلق قـائلی در شب غـفلت به‌سر بری و تا وقتی که شب غفلت برجاست خورشید حقیقت ساطع نمی‌شود.]

گُرز بر خود زن، منی[3]درهم شکن　　　زآنکه پنبهٔ گوش آمد چشمِ تـن　(۷۳۲)

در اینجا مولانا به بیت (۷۱۰) باز می‌گردد و از قول مطرب به امیر ترک می‌گوید: گُرز را بر انـانیّت و هـویّت کـاذب خـود بـزن و آن را مـتلاشی کـن، زیـرا چشـمِ کـالبد، یـعنی چشم ظاهری به منزلهٔ پنبه‌ای در گـوش است. یـعنی وجـهٔ مـادی و ظـاهری تـو حـجاب جمال هستی مطلق است. چـنانکه پـنبه‌ای کـه در گـوش نـهاده مـی‌شـود مـانع از شـنیدار می‌گردد.

---

۱. اَزْرَق: کبود، آبی، نیلگون.
۲. شمعِ طَراز: کنایه از خوبرویان و معشوقان زیبا رخسار. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۶) دفتر اوّل.
۳. مَنی: انانیّت و خودبینی.

(۷۳۳) گُرز برخود می زنی خود، ای دَنی عکسِ توست اندر فِعالم[1] این منی

ای فرومایه، وقتی با من به نزاع برمی خیزی گرز را بر خود می زنی، زیرا این انانیتی که در اعمالم می بینی از خودِ توست. [مولانا از نزاع های مردمِ دنیا تحلیلی روانشناسانه به دست می دهد. او می گوید اکثر نزاع های مردم، نزاع با خود است. مثلاً می پرسی چرا با فلانی می ستیزی؟ می گوید: به خاطر اینکه خودبین است، متکبّر است، همه چیز را فقط برای خود می خواهد و امثال اینها. اما وقتی دقّت می کنی می بینی همهٔ این اوصاف در خود او نیز وجود دارد. پس او در واقع با خود می ستیزد. مولانا این نکته را با تمثیلی زیبا در دیگر اثر نفیس خود بسط داده است: «گفت پیلی را آوردند بر سر چشمه‌ای که آب خورَد. خود را در آب می دید می رمید. او پنداشت که از دیگری می رمد. نمی دانست که از خود می رمد. همهٔ اخلاقِ بَد از ظلم و کین و حسد و حرص بی رحمی و کبر چون در توست نمی رنجی. چون آن را در دیگری می بینی می رمی و می رنجی[2].»]

(۷۳۴) عکسِ‌خود درصورتِ من دیده‌یی در قِتال خویش بر جوشیده‌یی

تو انعکاس هویّت خود را در هیأت وجودی من می بینی، لذا برای ستیز و نزاع با خویشتنِ خویش جوش و خروش می کنی.

(۷۳۵) همچو آن شیری‌که در چَهْ شد فرو عکسِ‌خود را خصمِ‌خود پنداشت‌او

درست مانند همان شیری که عکس خود را دشمن خویش پنداشت، از اینرو خود را به درون چاه انداخت. [اشاره دارد به حکایت **شیر** و **نخجیران** که در دفتر اول آمده است. بخصوص به قسمتی از آن حکایت اشارت دارد که در بیت (۱۳۳۲ ـ ۱۳۱۹) دفتر اول آمده است.]

(۷۳۶) نفی، ضدِّ هست باشد بی‌شکی تا ز ضِد،ضِد را بدانی اندکی

بی‌گمان نفی، ضدِّ اثبات است، تا بوسیلهٔ ضد، اندکی از ماهیّتِ ضدّ آن را بشناسی.

---

۱. فِعال: کارها، اعمال. جمعِ فِعْل.
۲. فیه مافیه، ص۲۴ ـ ۲۳.

[طبق قاعدهٔ **تُعْرَفُ الْاَشْیاءُ بِاَضْدادِها** «اشیاء با اضدادِ خود شناخته شوند.» هرچیز را باید بوسیلهٔ ضدِّ خود شناخت. مطرب می‌گوید: ای امیر اگر دیدی که من سخن را با نفی آغاز کردم بدین خاطر بود تا تو ضدِّ آن را بشناسی. مثلاً من علوم مجازی و معارف صوری را از خود نفی کردم تا تو بدانی که علمِ حقیقی وجود دارد و اصالت نیز با همان علم است. یا مثلاً من اگر هستی مجازی را نفی کردم به جهت اینست که هستی حقیقی را برای تو اثبات کنم و قِسْ عَلٰیهٰذا. پس هر نفی، در بر دارندهٔ اثبات است.]

اینزمان جزنفیِ ضدّ،اِعلام نیست   اندرین نشأت دَمی بی‌دام نیست (۷۳۷)

در این زمان برای آگاه کردن چاره‌ای بجز نفیِ ضدّ نیست. یعنی تا وقتی که تو در حیطهٔ هستی موهوم و هویّت کاذبِ خود محصوری چاره‌ای جز این نیست که ابتدا موجودیت کاذب را از تو نفی کنم تا تو بتوانی هستی حقیقی و وجود مطلق را بشناسی. در نشئهٔ دنیوی هیچ لحظه‌ای بدون دام نیست. یعنی لحظه به لحظه دام‌های تعلّقات، آدمی را اسیر خود می‌کنند. [مصراع دوم حامل نفی در نفی است که نتیجه‌اش اثبات است. پس «بی‌دام نبودن» یعنی با «دام» بودن.]

بی‌حجابت باید آن ای ذُولُباب[۱]   مرگ‌را بگزین و بَردَرّ آن حجاب (۷۳۸)

ای خردمند، اگر می‌خواهی حضرت معشوق را بدون پرده و حجاب ببینی باید مرگ را انتخاب کنی و پرده را پاره. [دیدار حضرت حق، منوط به خروج از حجاب انانیّت و پردهٔ خودبینی است. پس ای طالب حقیقت، مرگ اختیاری را برگزین و پردهٔ شهوات نفسانی را چاک کن.]

نه چنان مرگی که در گوری رَوی   مرگِ تبدیلی که در نوری رَوی (۷۳۹)

در اینجا مولانا دفع توهّم می‌کند، زیرا ممکن است کسی خیال کند که مراد او از مرگ، انعدام جسم و تلاشیِ کالبد عنصری است. پس می‌فرماید:

منظورم از مرگ، آن مرگی نیست که بمیری و در گور دفن شوی، بلکه منظورم از مرگ، تحوّل روحی و قدم نهادن به عالَمی نورانی است. [مرگ طبیعی، جنبهٔ اجباری دارد و شقی و

---

۱. ذُولُباب: خردمند.ذُو (=صاحب، دارا) + لُباب (= مغز).

سعید نمی‌شناسد. امّا مرگ اختیاری نصیب هرکس نمی‌شود، زیرا رسیدن بدان منوط به سعی و تلاش و گذر از صُوَر مبتذل حیات و نیل به جوهر راستین زندگی است. و این البتّه تنها برای اهل صفا میسّر است ولاغیر.]

(۷۴۰) مَرد، بالغ گشت آن بَچْگی بمُرد رُومیی شد، صِبْغَتِ[1] زنگی سِتُرد[2]

به عنوان مثال، وقتی انسان به مرحلهٔ بلوغ رسد، حالت کودکی در او می‌میرد. یا مثلاً وقتی یکی از زنگیان، رومی شود رنگِ سیاهی از او زدوده گردد. [دو مثال فوق بیان می‌کند که مراد از مرگِ مورد نظر، تحوّل کیفی و روحی و تعالی معنوی و اخلاقی است، نه تحوّل عنصری و انعدام جسمانی. «رومی» در اینجا کنایه از اهل صفا، و «زنگی» کنایه از اهل غل و غش است که چون به صفا درآیند آلواثشان زدوده گردد.]

(۷۴۱) خاک زر شد، هیأتِ خاکی نماند غم فرح شد، خارِ غمناکی نماند

مثال دیگر، وقتی که خاک در معدن به طلا تبدیل شود دیگر ماهیّت خاک بودن خود را از دست می‌دهد. یا مثلاً وقتی اندوه به شادی مبدّل می‌گردد، خار حزن و اندوه باقی نمی‌ماند. [سه بیت پیشین در بیان **مرگِ تبدیلی** بود و چند مثال در بسط آن گفته آمد. و آن عبارت است از محو و افنای اوصاف ناپسند و ایجاد صفات نیک درخود. **مرگ تبدیلی** از نوع **مرگ اختیاری** است. در این باره رجوع شود به شرح بیت(۴) دفتر اوّل، و (۳۸۳۴) دفتر سوم. مصراع اوّل ناظر است به یکی از باورهای معدن شناسی کهن که می‌گفت سنگ و خاک در طول زمان بر اثر تابش خورشید و فعل و انفعالات درونی به لعل و گوهر مبدّل می‌گردد. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اول.]

(۷۴۲) مصطفیٰ زین گفت کِای اسرارْجُو مُرده را خواهی که بینی زنده تو؟

بدین جهت حضرت محمّدِ مصطفی(ص) فرمود: ای جویندهٔ اسرار ربانی اگر می‌خواهی مُرده‌ای را که زنده است ببینی. [این بیت، شرط و پنج بیت بعدی نیز متعلّق شرط است، و بیت (۷۴۸) جزای شرط است.]

---

۱. صِبْغَت: رنگ.
۲. سِتُرد: زدود، پاک کرد.

می رود چون زندگان بر خاکدان مُرده و جانش شده بر آسمان (۷۴۳)

همچون زندگان بر روی زمین راه می رود، او مُرده است، و جانش بر آسمان عروج کرده‌است. [عارفِ‌واصل گرچه در نشئهٔ‌دنیوی در میان مردم می زید،ولی درباطن او مُرده است. یعنی‌به‌مرتبهٔ مرگ‌اختیاری رسیده‌است‌وروحش‌دائماً درعالم‌قدس‌به‌پروازوطیران‌مشغول است.]

جانْش‌را این‌دَم‌به‌بالا مَسکنی‌است گر بمیرد، روحِ او را نقل نیست (۷۴۴)

روح او در این لحظه، یعنی در ظرف زمانیِ دنیا در جهانِ برین جایگاه دارد. اگر هم او بمیرد روح او انتقال نمی یابد. [چون روح عارفِ واصل، دائماً در عالم قدس مأوی دارد، لذا وقتی مرگ بر کالبد عنصری او عارض می شود، روح او انتقالی ندارد، زیرا پیش از مرگ نیز روح وی در آن عالم جای داشته است. یعنی تحصیل حاصل است. در حالی که روح مردمِ مقیّد به جهان مادّی فقط به گاهِ عُروضِ مرگ بدان عالم منتقل می شود.]

زآنکه‌پیش‌ازمرگ،اوکرده‌ست‌نقل این بمُردن فهم آید، نه به عقل (۷۴۵)

زیرا روح او یعنی عارفِ بالله‌پیش از مرگ بدان عالم انتقال یافته است. البتّه فهم این مطلب نیز منوط به **مرگ اختیاری** است نه به خِردْورزی هایِ بوالفضولانه. یعنی برای آنکه مرتبهٔ اتصال عارف را به جهان برین درک کنی باید تو نیز بدان طریق درآیی، والّا به صرف تعقّلات حرفه‌ای چیزی از آن مرتبه دستگیرت نشود.

نقل باشد، نه چو نَقلِ جانِ عام همچو نَقلی از مقامی تا مقام (۷۴۶)

البتّه روح عارف نیز از کالبد عنصری‌اش انتقال می یابد، ولی آن انتقال از نوع انتقال روح عوام النّاس نیست. بلکه مانند انتقال از مقامی به مقام دیگر است. [در روایتی آمده است: **اَلْمُؤْمِنُونَ لایَمُوتُونَ بَلْ یُنْقَلُونَ مِنْدارٍ اِلیٰ دارٍ.** «مؤمنان نمیرند بلکه از خانه‌ای به خانه‌ای بکوچند.» منظور بیت: مرگ طبیعی عارف موجب می شود که از مرتبه‌ای به مرتبهٔ بالاتر عروج کند. در حالی که مرگ اشقیا سبب می‌گردد که از چاله درآیند و به چاه افتند. یعنی از دنیا به درکات و تنزّلات پس از مرگ سقوط کنند.]

هرکه خواهد که ببیند بر زمین مُرده یی را می رود ظاهرچنین (۷۴۷)

هرکس می خواهد مُرده‌ای با این اوصاف (که قبلاً ذکر شد) را ببیند که این چنین

آشکارا روی زمین راه می‌رود. [بیت بعدی جزای شرط است.]

(۷۴۸) مـــر ابـــوبکرِ تـقی را گـو بـبین شد ز صِـدّیقی امـیرُالْـمُحْشَرین

به او بگویید که به ابوبکر متّقی نگاه کند. همان ابوبکری که به سبب صداقت در ایمان سالار محشور شدگان در قیامت است. [منظور این روایت است: مَنْ اَرادَ اَنْ یَنْظُرَ اِلیٰ مَیِّتٍ یَمْشي عَلیٰ وَجْهِ الْاَرْضِ فَلْیَنْظُرْ اِلیَ ابْنِ اَبي قُحافَةَ[1]. «هرکه خواهد به مرده‌ای روان بر روی زمین بنگرد باید به پسر ابی‌قحافه بنگرد.» مولانا می‌گوید ابوبکر متّصل به عالم غیب بود و از او چیزی جز نَحافتِ بدن باقی نمانده بود.]

(۷۴۹) انـــدرین نشأت نگـر صـدّیق را تا به حشر افزون کنی تصدیق را

تو باید در نشئهٔ دنیوی به ابوبکر صدّیق نگاه کنی تا ایمان و ایقانت نسبت به قـیامت بیشتر شود.

(۷۵۰) پس محمّد صد قیامت بـود نـقد ز آنکه حل‌شد در فنایِ حَلّ و عقد

بنا بر آنچه گفته آمد محمّد(ص) صد قیامتِ نقد بود. یعنی قیامت‌هـای بـیشماری در وجود شریف او فعلیّت یافته بود. خلاصه او مظهر راستین قیامت بود، زیرا در فانی کردن جنبهٔ بشری و اوصاف خلقی خود محو شده بود. [«حَلّ» به معنی گشودن و گشادن و «عَقْد» به معنی گره زدن و بستن است. «حلّ و عقد» در تداول عمومی به معنی رتق و فتق کارها و تمشیت امور است. چنانکه به صاحب رأیان که مشکلات امور را حل و فصل می‌کنند «اهـلِ حَـلّ و عَـقْد» گـویند. امّـا در ایـنجا مـراد از «حَـلّ و عـقد» هـویّتِ‌بشری و اوصـاف خـلقی است. «حل شدن» نیز به معنی محو شدن و فانی گشتن است. پس «حل شدن در فنای حل و عقد» کنایه از اینست که محمّد(ص) بطور شگفت انگیزی جنبهٔ بشری خود را در ذات الهـی فـانی کرده بود و در این فنا محو و مستغرق شده بود. خلاصه کلام چنان مجذوب احدیت بود که هیچ گونه نشانی از جنبهٔ شخصی و اَنانی برایش باقی نمانده بـود و یکسـره در عشـق الهـی محو شده بود.

همچنین در لسان عرفا یکی از انواع قیامت آن است که انسـان از صـفات بشـری و

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۴، ص ۲۳۷.

اوصاف خلقیِ خود بمیرد و به صفات الهی زنده شود. حضرت محمد مصطفی(ص) از این نظر اشرف بر همگان بود بطوریکه مجلای قیامت های بیشمار بود. پس منظور کلّی بیت فوق اینست: از آنرو که محمد(ص) بطور تام و تمام در عشق الهی فانی شده بود، قیامت های بیشماری در وجود شریف او تبلور و تحقق یافته بود. در این باب رجوع شود به بیت (۱۴۸۱ ـ ۱۴۷۸) دفتر چهارم و توضیحات آنها.]

زادهٔ ثانی است احمد در جهان   صد قیامت بود او اندر عیان (۷۵۱)

احمد(ص) در این جهان دوبار متولّد شده است. او آشکارا صد قیامت بود.[همانطور که در شرح بیت (۳۱۸۱) دفتر اوّل گفته آمد برای انسان دو نوع تولّد است. یکی تولّد از زهدان مادر، و دیگری تولّد از زهدانِ دنیا. تولّد اوّل عام است و شامل حیوانات نیز می شود، امّا تولّد دوم خاص سالکانِ طریق است. هرگاه شخص بتواند به روشن بینی برسد و از چرخهٔ محسوسات رها شود او به تولّد دوم رسیده است. در این باب رجوع شود به بیت (۳۱۸۱) دفتر اوّل، و (۳۵۷۶) دفتر سوم.]

زو قیامت را همی پرسیده اند   ای قیامت تا قیامت راه چند؟ (۷۵۲)

از حضرت محمّد(ص) دربارهٔ قیامت سؤال کرده‌اند که : ای قیامت تا وقوع قیامت چقدر راه مانده است؟ [قیامت بودن حضرت محمّد (ص) را در عرفان نظری اینگونه توان تفسیر کرد: هریک از اسماء حضرت حق، اقتضا می‌کند که مظهری داشته باشد تا آن اسم در آن مظهر به ظهور رسد. مثلاً ظهور اسم «رحمن»، «رازق»، «قهّار» مقتضی آن است که در عالَم راحم و مرحوم و رازق و مرزوق و قاهر و مقهور وجود داشته باشد، و تا اینها نباشد رحمانیت و رزاقیّت و قهاریت به ظهورنرسد. همهٔ اسماء الله در تحت حیطهٔ اسم «الله» است، یعنی «الله» جامع جمیع اسماء الهی است و به اصطلاح کعبهٔ اسماءالله است. این اسم نیز اقتضا می‌کند که مظهر داشته باشد ، منتهی آن مظهر از حیث جامعیت باید با این اسم تناسب داشته باشد و بی‌گمان آن مظهر روح محمّدی است که مبدأ و معاد جملهٔ خلایق است. آن را حقیقت محمّدی و نور احمدی نیز می‌گویند[1].]

---

۱. ر.ک. نقد النصوص، ص۲۷۷.

(۷۵۳) بـا زبـانِ حـال مـی‌گـفتی بسـی که ز محشر حَشر را پرسد کسی؟

حضرت محمّد(ص) با زبان حال می‌فرمود: آیا کسی از قیامت دربارهٔ قیامت سؤال می‌کند؟ [تفصیل این مطلب در بیت (۱۴۸۱ ـ ۱۴۷۸) دفتر چهارم آمده است.]

(۷۵۴) بهرِ این گفت آن رسولِ خوش‌پیام رمزِ مُوتُوا قَـبْلَ مَـوْتٍ یـا کِـرام

ای کـریمان از ایـنرو آن رسـولِ «خـوش خـبر» رازِ مـرگِ پـیش از مـرگ را بـیان فـرمود. [مـصراع دوم مـقتبس است از عـبارتِ مُـوتُوا قَـبْلَ اَنْ تَمُـوتُوا. یـعنی «بمیرید پیش از آنکه بمیرید.» در مـنابع صـوفیه آنـرا حـدیث نـبوی دانسـته‌انـد، لیکـن در جوامع روائی دیده نیامد. هرچند مفهومی بس صحیح و عالی دارد و با مبانی اعتقادی بغایت سازگار است.]

(۷۵۵) هـمچنانکه مُرده‌ام مـن، قَـبلِ مَوْت زآن طرف آورده‌ام این صیت و صَوْت

همانطور که من پیش از مرگ مُرده‌ام، یعنی قبل از آنکه مرگ طبیعی به سراغم بیاید نفس‌ام را تسلیم و مقهور خود کرده‌ام و به کمال تجرید رسیده‌ام. و این همه شهرت و آوازه را از آن طرف آورده‌ام. [پیام‌های جانبخش الهی را از جانب عالم قدس آورده‌ام و این پیام‌ها موجب اشتهار شده است.]

(۷۵۶) پس قیامت شو، قـیامت را بـبین دیدنِ هرچیز را شـرط است ایـن

پس برای آنکه قیامت را ببینی باید به قیامت مبدّل شوی، زیرا شرط دیـدن هـرچـیز همین است. یعنی از دید همان چیز باید بدان بنگری تا حقیقت آن را درک کنی. [برای شناخت حالات روحی عارفان باید بدان حالات رسید، زیرا شناخت حالات روحی فـقط از طـریق تجربهٔ آن حاصل می‌شود.]

(۷۵۷) تا نگـردی او، نـدانـی‌اش تـمام خواه آن انوار بـاشد یـا ظَـلام[۱]

تـا «او» نشـوی نـمی‌تـوانـی «او» را بشـناسی، خـواه آن چـیز نـور بـاشد یـا تاریکی.

---

۱. ظَلام: تاریکی.

عقل گردی، عقل را دانی کمال عشق گردی، عشق را دانی ذُبال[۱] (۷۵۸)

اگر به عقل مبدّل شوی، می‌توانی عقل را کاملاً بشناسی، و اگر به عشق مبدّل شوی می‌توانی شعله‌های عشق را بشناسی.

گفتمی[۲] برهانِ این دعوی مُبین گر بُدی ادراک اندر خوردِ این (۷۵۹)

اگر ادراکِ مستمع لایق و در حدّ فهم این مطلب بود، برای این ادّعای خود برهانی واضح می‌گفتم. [مصراع اوّل جزای مقدّم، و مصراع دوم شرط مؤخّر است.]

هست انجیر این‌طرف بسیارْخوار گر رسد مرغی قُنُق[۳] انجیرْخوار (۷۶۰)

انجیر در این طرف بسیار است برای خوردن، به شرط آنکه مرغی انجیرخوار مهمان باشد. یعنی شهد و شیرینی معارف ربّانی در نزد ما فراوان موجود است به شرط آنکه طالب معارف پیدا شود. به قول حافظ:

آن‌کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته‌ها هست بسی، محرم اسرار کجاست؟[۴]

در همه عالَم اگر مرد و زن‌اند دَم به دَم در نَزْع و اندر مُردن‌اند (۷۶۱)

در همهٔ عالَم چه مرد و چه زن (بلکه کلِّ پدیده‌ها) جملگی لحظه به لحظه در حالت احتضار و مرگ به سر می‌برند. [مراد از «حالت احتضار و مرگ» فرسایش و فنایِ موجودات است، و قهراً هر فنایی با تکوینِ موجودات جدید توأم است. بنابر این توان گفت که جمیع موجودات جهان لحظه به لحظه در حال تحوّل و حرکت‌اند. و حرکت و تحوّل لازمه‌اش انعدام حالت فعلی و پیدایش حالت جدید است. به قول عرفا و حکما جهان دائماً در حال خَلْع و لَبْس است. یعنی صورتی از او کنده می‌شود و صورتی دیگر بر او عارض می‌گردد[۵]. صوفیه برای بیان تغییر دائمی جهان، قاعدهٔ معروف **تبدّل امثال** را وضع کرده‌اند. در این مورد به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اول رجوع شود. برای **نزع دائمی** رجوع شود به بیت (۱۲۳) دفتر سوم.]

---

۱. ذُبال: فتیله‌ها، شعله‌ها، جمعِ ذُبالَه.

۲. گفتمی: می‌گفتم. ماضی استمراری.

۳. قُنُق: مهمان. (ترکی است)

۴. مصراع دوم این بیت را نیکلسون در شرح خود به عنوان شاهد آورده است.

۵. حکیم سبزواری در شرح اسرار، ص ۴۲۴ در توضیح بیت فوق به مسألهٔ خلع و لبس اشارت دارد.

(۷۶۲) آن سخنْشان را وصیّت‌ها شُمَر / که پدر گوید در آن دَم با پسر

سخنانی که آدمیان به یکدیگر می‌گویند چون هرلحظه در حال نزع و مرگ‌اند باید وصیّتی به حساب آوری که پدر در دمِ مرگ با پسر خود در بیان می‌آورد. [حیات دنیوی موجودات با مرگ‌های متوالی عجین شده است. چنانکه فرمود: «پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است» چراکه وقتی در جهان به تحوّل و حرکت قائل هستیم باید به زنجیرهٔ بقاء و فنایِ متصل باور آوریم. بنابر این هر موجود فقط یک مرتبه نمی‌میرد بلکه در طول حیات هزاران مرگ بر او عارض می‌شود تا به کمال رسد. و سرانجام مرگ قطعی در می‌رسد و او را از صفحهٔ دنیا محو می‌کند. و حلقه‌های جدیدی از زنجیره موجودات از راه می‌رسند و جای رفتگان را می‌گیرند.]

(۷۶۳) تا برُوَیَد عبرت و رحمت بدین / تا ببُرَّد بیخِ بُغض و رَشک و کین

تا بدین طریق برای تو عبرت و رحمت پدید آید. یعنی مردم را با این دید نگاه کن که تماماً در حالت نزع و مرگ‌اند. اگر چنین بنگری هم از حالت آنان عبرت می‌گیری و خود را اصلاح می‌کنی و هم نسبت به آنان مهربان می‌شوی. و ریشهٔ دشمنی و حسادت و کینه‌توزی از دلت برکنده می‌گردد.

(۷۶۴) تو بدان نیّت نگر در اَقْرِبا / تا ز نَزْعِ او بسوزد دل تو را

تو با همین قصد و نیّت به خویشان و بستگانت بنگر تا از حالت احتضار آنان دلت بسوزد.

(۷۶۵) کُلُّ آتٍ آت، آن را نقد دان / دوست را در نزع و اندر فَقْد دان

زیرا هر چیز که آمدنی باشد حتماً می‌آید. فرض کن آن چیز اکنون آمده است. و فرض‌کن که دوستانت الآن در حالت احتضار و مرگ به سر می‌برند. [چنانکه حضرت علی(ع) فرمود: **وَکُلُّ آتٍ قَریبٌ دانٍ**[1]. «هر چیز که آمدنی باشد نزدیک است.»

سیوطی در **الجامع الصغیر** عبارتی را با همین مضمون با اندکی اختلاف در الفاظ از قول پیامبر(ص) آورده است. چون مرگ و فنا امری قطعی است چرا از الآن مهیّای سفرِ

۱. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، خطبهٔ ۱۰۲.

همیشگی خود نمی شوی؟ اینک فرض کن همهٔ دوستان و خویشانت نقداً مرده‌اند و کار خود را نیز خاتمه یافته تلقی کن و از این لحظه خود را جزو اصحاب القبور به شمار آور تا این همه به حقوق دیگران تعدّی نکنی، و کاخ خود را بر کوخ خلق الله افراشته نسازی و بغض و عداوت دیگران را در قلبت شعله ور نگردانی. چون هر دردی را که فرضاً با پول درمان کنی مرگ را نمی توانی از خود دفع کنی، چون کُلُّ آتٍ آتٍ.]

(۷۶۶) ورْ غرضها این نظر گردد حجاب　　این غرضها را برون افگن ز جیب

اگر دیدی اغراض نفسانی نمی‌گذارند تو با این دید به مردم نگاه کنی، این اغراض را از قلبت بیرون بریز. یعنی هواها و امیالی که حجاب دیدهٔ حقیقت بینِ تو می شوند همه را محو و زایل کن.

(۷۶۷) ور نیاری، خشک بر عجزی مَایست　　دان که با عاجز، گُزیده مُعْجِزی[1] است

اگر نتوانستی خود را از اغراض نفسانی پاک کنی، در عجز و ناتوانیِ خود جامد و بی حرکت نمان. بدان که با هر موجود عاجز و ناتوانی، عاجز کنندهٔ قاهری وجود دارد. یعنی شایسته نیست در عجز خود توقّف کنی بلکه باید بکوشی تا آن موانع برطرف شود. و در این طریق باید بدانی که عاجز کنندهٔ موجودات، حضرت حق است. پس، از او بخواه که عجز تو را برطرف کند.

(۷۶۸) عجز زنجیری است، زنجیرت نهاد　　چشم در زنجیرْنِهْ،[2] باید گشاد

عجز، زنجیری است که او، یعنی حضرت حق بر تو نهاده است، باید دیدهٔ باطنی خود را بازکنی و کسی را که این زنجیر به دست و پای روحِ تو بسته است ببینی.

(۷۶۹) پس تضرّع کن که ای هادیِّ زیست　　باز بودم، بسته گشتم، این زچیست؟

پس ناله سرکن و بگو که ای هدایت کنندهٔ راه حیات طیّبه، من که پیش از این بازِ شکاری بودم، بالهایم بسته شد. دلیل این امر چیست؟ [«باز» در اینجا ایهام دارد. هم به معنی

---

۱. مُعْجِز: عاجز کننده.

۲. زنجیرْنِهْ: زنجیر نهنده. صفت مرکّبِ فاعلی مرخّم.

باز شکاری می‌آید و هم به معنی مفتوح و گشوده، یعنی دست و پایم ابتدا باز بود، ولی به زنجیر بسته شدم.]

(۷۷۰) سخت‌تر افشرده‌ام در شَر قَدَم / که لَفی خُسْرم ز قهرت دَم‌به‌دَم

خداوندا من در طریق شّر و بدی با گام‌های محکم‌تری حرکت می‌کنم. چرا که به جهت قهر تو لحظه به لحظه در زیانکاری به سر برم. [لَفی خُسْر (= در خسران و زیانکاری) مقتبس از آیهٔ ۲ سورهٔ **عصر** است: **اِنَّ الاِنسانَ لَفی خُسْرٍ**. «براستی که آدمی در زیانکاری است.»]

(۷۷۱) از نصیحت‌های تو کر بوده‌ام / بُتْ‌شکن دعوی و بتگر بوده‌ام

گوشم از شنیدن نصایح تو کر بوده است. به ظاهر ادعای بت‌شکنی داشتم ولی در باطن بت‌ساز بوده‌ام. [با اینکه به زبان می‌گفتم **لااِلهَ اِلّاالله**، ولی عملاً از نَفْسِ خود بتی تراشیده بودم. یعنی به ظاهر خداپرست بودم و به باطن خودپرست. چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۴۳ سورهٔ **فرقان** آمده است: **اَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلهَهُ هَواهُ**... «آیا (ای پیامبر) دیدی کسی را که نفسِ خود را معبود خود ساخت...؟»]

(۷۷۲) یادِصُنعت فرض‌تر یا یادِ مرگ؟ / مرگ مانند خزان، تو اصلِ برگ

ای انسان آیا اندیشیدن به ساخته‌ها و مصنوعاتِ تو واجب‌تر است یا اندیشیدن به مرگ؟ بدان که مرگ همچون پاییز است و تو مانند اصل برگهایی که در سرمای خزانی از میان می‌رود. [«صُنْعَت» مرکّب است از صُنْع (= مصنوع، ساخته شده) + ت (= ضمیر مخاطب فارسی). بهتر و صحیح‌تر اینست که مخاطب را همهٔ آحاد انسانی بخصوص اهل غفلت بدانیم. امّا در برخی از شروحِ متقدم و متأخّر، مخاطب را خداوند دانسته‌اند. یعنی خیال کرده‌اند که این بیت نیز ادامهٔ تضرّع انسان به درگاه الهی است. چنانکه در ابیات پیشین آمده است. این فرض خالی از وجه و نامفهوم است. پس این بیت خطاب هشدار دهندهٔ مولانا به انسان‌هاست.

منظور بیت: ای انسان به نفسانیّات و امیال حیوانی و خودخواهانهٔ خود اندیشیدن واجب‌تر است یا به یاد مرگ افتادن؟]

(۷۷۳) سالها این مرگ طبلک می‌زند / گوشِ تو بیگاه جنبش می‌کند

سالهاست که مرگ، طبل کوچک خود را به‌صدا در آورده‌است، امّا گوش تو دیر صدای

آن را می‌شنود. [بیماری و کسالت از جمله صداهای طبل مرگ است. آدم بصیر و خردمند از صدای طبل مرگ بیدار می‌شود، ولی آدمیان غافل وقتی بیدار می‌شوند که کار از کار گذشته است. مولانا در بیت (۳۹۸۹ ـ ۳۹۸۳) دفتر سوم علائم هشدار دهندهٔ مرگ را ذکر کرده است.]

گوید اندر نزع از جان آه، مرگ — این‌زمان کردت ز خودآگاه مرگ؟ (۷۷۴)

آدم غافل در حالت احتضار و جان کندن آهی می‌کشد و می‌گوید: وای که مرگ فرا رسید! آیا این موقع، مرگ تو را از خواب غفلت بیدار کرده است؟ یعنی ای غافل پیش از این چرا آگاه نبودی؟!

این گلویِ مرگ از نعره گرفت — طبلِ او بشکافت از ضربِ شگفت (۷۷۵)

مرگ از بس عربده کشید گلویش گرفت. طبل مرگ نیز از شدّت ضربات پاره شد. [مرگ از بس فریاد زد اَیُّهَاالنّاس، من دارم می‌آیم! گلویش گرفت. طبل هشدارش نیز از ضربات سنگین و عجیب و غریب او پاره پاره شد، ولی تو از خواب غفلت بیدار نشدی.]

در دقایق خویش را دربافتی — رمزِ مُردن این زمان دریافتی (۷۷۶)

تو خود را به امور خُرد و کوچک دنیوی و نفسانی سرگرم کردی، و تازه در همین لحظه که مرگ به سراغت آمده بیدار شده‌ای و راز مرگ را دریافته‌ای. [ولی بیداری این زمان فایده‌ای ندارد.]

تشبیه مُغَفَّلی که عمر ضایع‌کند، و وقتِ‌مرگ در آن تنگاتنگ، توبه و استغفار کردن گیرد، به تعزیت داشتنِ شیعهٔ اهل حَلَب هر سالی در ایّام عاشورا به دروازهٔ اَنطاکیه، و رسیدنِ غریبِ شاعر از سفر، و پرسیدن که این غریو چه تعزیه است؟

خلاصه داستان

اهالی **حَلَب** در روز عاشورا در کنار دروازهٔ اَنطاکیه از صبح تا به شب جمع می‌شدند و به عزاداری اهل بیت(ع) می‌پرداختند و واقعهٔ کربلا را گرامی می‌داشتند و مظالم **یزید** و **شمر** را برمی‌شمردند. تا اینکه شاعری روز عاشورا از راه رسید و جمع کثیری دید که شیون و غوغا می‌کنند. وقتی از ماجرا آگاه شد گفت: گریه چرا؟ شیون و ماتم بَهرِ چیست؟ آن شهید یعنی حضرت سیدالشهداء حسین بن علی(ع) که شاه دین و معرفت بود از زندان طبیعت مادّی رهید و به عالم الهی واصل گشت. این رهایی شادی‌آفرین است نه ماتم‌زا. پس بروید به حال خود گریه کنید که به این جهان تیره وابسته‌اید.



روزِ عــاشورا هــمه اهـلِ حَـلَب　　　بابِ اَنطاکـیه انـدر تـا بـه شب　(۷۷۷)

در روز عاشورا همهٔ مردم **حَلَب** (از صبح) تا به شب در دروازهٔ انطاکیه جمع می‌شوند [«حَلَب» شهری است در سوریه، و «اَنطاکیه» شهری است در ترکیهٔ فعلی و از شهرهای باستانی که سابقاً مقرّ سلوکیان بوده است. این شهر باستانی در ساحل رود «اُرُنت» یا نهر العاصی قرار دارد.]

(۷۷۸) گِرد آید مرد و زن جمعی عظیم ماتمِ آن خاندان دارد مقیم

جمع انبوهی از زن و مرد در دروازهٔ انطاکیه جمع می شوند و عزای خاندان پیامبر(ص) را برپا می‌دارند.

(۷۷۹) ناله و نوحه کنند اندر بُکا[1] شیعه، عاشورا برایِ کربلا

شیعیان در روز عاشورا برای بزرگداشت واقعهٔ کربلا شیون و ناله سر می‌دهند و می‌گریند. [ابوریحان بیرونی «عاشورا» را لفظی عبرانی و معرّب «عاشور» می‌داند و روایاتی در تکریم این روز آورده است[2]. شیعیان با برپایی مراسم سوگواری ضمن زنده نگاه داشتن یاد کربلا می‌خواستند حکومت ظالم و جائر اموی را رسوا کنند، ولی سیاست امویان بر این بود که یاد این روز را از اذهان بزدایند، لذا برخلاف مشی محبان حسینی این روز را عید می‌گرفتند و لباس های نو و رنگارنگ می‌پوشیدند، چنانکه در **زیارت عاشورا** می‌خوانیم: **اَللّٰهُمَّ اِنَّ هٰذا یَوْمٌ تَبَرَّکَتْ فیهِ بَنُو اُمَیَّةَ.** «خداوندا این روز (عاشورا) روزی است که بنی امیه آن را فرخنده دانستند.» به هرحال مولانا در این فصل می‌فرماید که ای عزادار بر اوصاف مذموم خود گریه کن و بکوش آنرا از ضمیرت برکنی.]

(۷۸۰) بشمرند آن ظلم‌ها و امتحان کز یزید و شمر دید آن خاندان

آن ستم‌ها و رنج‌هایی که خاندان پیامبر(ص) از یزید و شمر دیده‌اند بر زبان می‌آورند.

(۷۸۱) نعره‌هاشان می‌رود در وَیل و وَشت پُر همی گردد همه صحرا و دشت

نعره‌های آنان با فریاد وای وای و نوحه و فغان در می‌آمیزد و دشت و صحرا از بانگ و حنین آنان پُر می‌شود. [«وَشْت» به چند معنی آمده است. از آن جمله: خوب، خوش‌رقص[3]. به معنی صفیر و سُوت و صدایی که با انقباض دهان پدید آید[4]. این معنی با بیت فوق مناسب تر است.]

---

۱. بُکا: گریه. مخففِ بُکاء.
۲. ر.ک. آثار الباقیة، ص۵۲۴.
۳. ر.ک. آنندراج، ج۷، ص۴۴۹۹.
۴. ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج۴، ص۳۸۶۱.

یک غریبی شاعری از رَه رسید　　روزِ عاشورا و آن افغان شنید (۷۸۲)

روز عاشورا شاعری غریب از راه رسید و آن شیون و فغان را شنید.

شهررا بگذاشت‌و آن‌سو رای کرد　　قصدِ جُست و جویِ آن‌هَیْهای کرد (۷۸۳)

شهر را رها کرد. یعنی داخل شهر نشد، بلکه به جانب دروازهٔ انطاکیه رفت تا سبب آن غوغا و هیاهو را پُرس و جُو کند.

پُرس پُرسان می‌شد اندر اِفتقاد[1]　　چیست این‌غم؟برکه‌این‌ماتم‌فتاد؟ (۷۸۴)

پُرسان پُرسان می‌رفت که: برای چه کسی چنین عزایی برپا شده است؟

این رئیسِ زفت باشد که بمُرد　　این چنین مجمع نباشد کارِخُرد (۷۸۵)

این‌کسی که مُرده‌است بایدشخصیّت‌والایی‌باشد. چون‌چنین‌اجتماعی‌کارکوچکی نیست.

نامِ او و القابِ او شرحم دهید　　که غریبم من، شما اهلِ دِه اید (۷۸۶)

نام و لقب او را برایم توضیح دهید، زیرا من غریبم و شما اهلِ این دِه و دیارید.

چیست نام و پیشه و اوصافِ او؟　　تا بگویم مرثیه ز الطافِ او (۷۸۷)

نام و کار و صفات و خصوصیات او چیست؟ آنها را به من بگویید تا در فضائل او مرثیه‌ای بسرایم.

مرثیه سازم که مردِ شاعرم　　تا از اینجا برگ و لالَنگی[2] برم (۷۸۸)

مرثیه می‌سرایم، زیرا مردی شاعرم، تا از این مجلس سوگواری رزق و نصیبی بَرَم.

آن یکی گفتش که هَی دیوانه‌یی؟　　تو نه‌یی شیعه، عَدوِّ خانه‌یی؟ (۷۸۹)

یکی از آن جماعت به شاعر گفت: آهای مردک! مگر عقل از سرت پریده است؟ تو

---

۱. اِفْتِقاد: جستجو.

۲. لالَنْگ: زَلَّه، طعامی که گدایان و فرو دستان از مجلسی برگیرند و ببرند.

شیعه نیستی یا از دشمنان آل پیامبری؟

(۷۹۰) روزِ عاشورا نمی‌دانی که هست؟ ماتمِ جانی که از قرنی بِهْ است؟

مگر نمی‌دانی که روز عاشورا روزِ عزای جانی است که به تنهایی از مردم یک قرن برتر و بهتر است؟

(۷۹۱) پیش‌مؤمن‌کی‌بُوَد این‌غصّه،خوار؟ قدرِ عشقِ گوش، عشقِ گوشوار

مگر ممکن است که این اندوه در نظر مؤمن، حقیر و خوار باشد؟ عشق گوشواره به اندازهٔ عشق گوش است. یعنی همانطور که انسان گوش را دوست دارد، گوشواره را نیز دوست دارد. [«گوش» در اینجا کنایه از پیامبر(ص) و گوشواره کنایه از حضرت حسین(ع) است. منظور اینست که هرکس پیامبر(ص) را دوست دارد باید امام حسین(ع) را نیز دوست داشته باشد، چرا که حسین بن علی(ع) نواده و جگرگوشهٔ پیامبر(ص) است. مصراع دوم تداعی می‌کند این ضرب‌المثل را: گوشواره عزیز است، گوش عزیزتر.[۱] انقروی این ضرب‌المثل را آورده است: کسی که گوش محبوب خود را دوست دارد به گوشواره‌اش نیز علاقه دارد[۲].]

(۷۹۲) پیشِ مؤمن ماتمِ آن پاکْ‌روح شُهره‌تر باشد ز صد طوفانِ نوح

عزاداری برای آن روحِ پاک در نظر مؤمن از صد طوفانِ نوح نیز مشهورتر است.

نکته گفتنِ آن شاعر جهتِ طعنِ شیعهٔ حَلَب

(۷۹۳) گفت:آری‌لیک‌کودَورِ یَزید؟ کَی‌بُده‌ست‌این‌غم؟چه‌دیر اینجا رسید؟

شاعر گفت: بله البتّه همینطور است که می‌گویی. امّا دورهٔ یزید کی بوده است؟ این واقعهٔ اندوهبار کی رخ داده است؟ خبر این حادثه غم‌انگیز چه دیر به اینجا رسیده‌است؟!

(۷۹۴) چشمِ کوران آن خَسارت را بدید گوشِ کَرّان آن حکایت را شنید

حتّی چشمِ نابینایان نیز آن رخداد زیانبار را دیده است، و گوش ناشنوایان هم آن

---

۱. ر. ک. **امثال و حکم**، ج۳، ص۱۳۳۳.

۲. ر. ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۴، ص۲۴۷.

ماجرا را شنیده است.

خفته بودستید تا اکنون شما که کنون جامه دریدیت از عَزا؟ (۷۹۵)

مگر تا به حال شما خوابیده بودید که تازه اکنون در عزای او جامهٔ خود می‌درید؟

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان زانکه‌بدمرگی‌است‌این‌خوابِ‌گران (۷۹۶)

پس ای خفتگانِ خوابِ غفلت بر خود سوگواری کنید، زیرا خواب سنگینِ جهل و غفلت به منزلهٔ مرگی زشت و کریه است.

روحِ‌سلطانی ز زندانی بجَست جامه‌چه‌دْرانیم؟وچون‌خاییم‌دست؟ (۷۹۷)

روح سلطانی از زندانی رها شد، چرا جامه چاک دهیم و دست تأسف بگزیم؟ [اگر «روحِ سلطانی» را اضافهٔ وصفی فرض کنیم، مراد روحی است شامخ و متعالی. یعنی روح شامخ و والایی که در زندان بدن محبوس بود با شهید شدنش از این زندان رها شد و به عالم قدس عروج کرد. در مآخذ صوفیهٔ قبل از مولانا و ابن عربی اصطلاح **روح سلطانی** دیده می‌شود. از آن جمله شیخ عبدالقادر گیلانی (۵۶۱ ـ ۴۷۰ هق) این اصطلاح را در نوشته های خود بکار برده است. و مراد او از آن، روحی است که مرکز آن فؤاد است و دارندگان چنین روحی در **جَنَّةُ الفردوس** جای دارند[۱]. امّا مراد مولانا از **روح سلطانی**، روح قدسی است که در اعلی مرتبهٔ ارواح قرار دارد. همچنین جایز است که «یا» را در «سلطانی» یای وحدت فرض کنیم. یعنی روح یک سلطان که در اینجا مراد سلطان معنوی است.]

چونکه ایشان خسروِ دین بوده اند وقتِ‌شادی شد چو بشکستند بند (۷۹۸)

چون که خاندان پیامبر(ص) شاهانِ دین و ایمان بوده‌اند، چون درِ زندان دنیا را شکستند و رهیدند موقع شادمانی است.

---

۱. ر.ک. **سِرُّ الْاَسرار و مظهر الانوار**، ص ۵۷، الفصل الثالث: «فی بیانِ حَوانیتِ الْاَرواحِ فی اْلاَجسادِ». شیخ عبدالقادر، روح قدسی را بالاتر از روح سلطانی دانسته است.

(۷۹۹) سویِ شادَرْوانِ دولت[1] تاختند کُنده[2] و زنجیر را انداختند

آن عزیزان کُنده و زنجیر دنیا را شکستند و به سراپردهٔ سعادت الهی شتافتند.

(۸۰۰) روزِمُلکاست‌و گَش[3]وشاهنشهی گر تو یک ذرّه ازیشان آگهی

اگر تو ذرّه‌ای از حالات ایشان خبر داشته باشی خواهی دانست که امروز برای آنان روز سلطنت معنوی و خوشی پادشاهی است.

(۸۰۱) ورنه یی آگه، برو بر خود گَری زانکه در اِنکارِ نقل و مَحْشری

اگر از مراتب عالیهٔ آنان آگاهی نداری برو به حال خود گریه کن، زیرا که انتقال به جهان آخرت و روز رستاخیز را انکار می‌کنی.

(۸۰۲) بر دل و دینِ خرابت نوحه کن که نمی‌بیند جز این خاکِ کَهُن

برو بر قلب و دین و ایمانِ خرابت گریه و شیون کن که چیزی جز این خاک کهنه را نمی‌بیند. یعنی عالم خاکی را می‌بیند.

(۸۰۳) ورهمی بیند،چرا نبود دلیر پُشتْدار[4]وجانْسپار[5]وچشمْسیر[6]؟

اگر چشم دلت بجز عالم خاکی چیز دیگری می‌بیند، پس چرا توکّل کننده و جانباز و بی‌نیاز نیست؟ یعنی‌اگر بینشی‌برتر داری‌چرا به‌این‌دنیاچسبیده‌ای‌و اهل‌ایثار و توکّل و غِنی‌نیستی.

(۸۰۴) در رُخَت کو از مَیِ دین فرّخی؟ گر بدیدی بحر، کو کفِّ سَخی؟

پس جلوه و خجستگیِ شراب دین در چهره‌ات کو و کجاست؟ اگر مثلاً تو دریا را

---

۱. شادَرْوانِ دولت: سراپردهٔ اقبال و سعادت.

۲. کُنْده: تکه چوب کلفت، تنهٔ بریده شدهٔ درخت، کُند. تکه چوب ستبری که با بند آهنین به پای زندانیان می‌بستند.

۳. گَشْ: خوش و خوب.

۴. پشتْ دار: توکّل کننده، متوکّل.

۵. جانْسِپار: جان سپارنده، جانباز و فداکار. صفت مرکب فاعلی مرخّم.

۶. چشمْسیر: بی‌نیاز، مستغنی.

دیده‌ای، پس دست بخشنده‌ات کو؟ یعنی اگر از شراب عشق و معرفت الهی نوشیده‌ای چرا آثار و علائم آن در احوال و سِگالت دیده نمی‌شود؟

آنکه جُو دید، آب را نکْند دریغ   خاصه آن کو دید آن دریا و میغ[1]   (۸۰۵)

مثلاً آن کسی که حتی جویِ آب را می‌بیند از عطای آب دریغ نمی‌ورزد، تا چه رسد به کسی که دریا و ابر را دیده باشد.

تمثیل مردِ حریصِ نابیننده، رزّاقی حق را، و خزاین رحمتِ او را بـه مـوری کـه در خـرمنگاهِ بزرگ بادانهٔ گندم می‌کوشد و می‌جوشد و می‌لرزد و به تعجیل می‌کشد و سَعَتِ آن خرمن را نمی‌بیند

مور بـر دانـه بِـدآن لرزان شـود   که ز خرمن هایِ خوش اَعْمیٰ[2] بود   (۸۰۶)

مورچه چون نمی‌توانـد خـرمن‌هـای دلنشـین را بـبیند بـه خـاطر دانـه‌ای بـرخـود می‌لرزد.

می‌کَشد آن دانه را با حرص و بیم   که نمی‌بیند چنان چـاشِ[3] کـریم   (۸۰۷)

مورچه با حرص و هراس آن دانه را با خود می‌کشد و می‌برد، زیـرا کـه آن خـرمن بخشنده را نمی‌بیند.

صاحبِ خِرمن همی گوید که هَی   ای ز کوری پیشِ تو معدوم شَی   (۸۰۸)

صاحب خرمن می‌گوید: ای مورچه‌ای که به سبب نابینایی، موجود در نظرت معدوم می‌آید.

تو زخـرمنهایِ مـا آن دیـده یـی   که در آن دانه به جان پیچیده یی   (۸۰۹)

تو از خرمنِ‌محصولات ما فقط همان یک‌دانه را دیده‌ای که بادل و جان‌بدان چسبیده‌ای.

---

۱. میغ: ابر.
۲. اَعْمیٰ: کور.
۳. چاش: غَلّهٔ پاک کرده شده، خرمن کوفته شده، خرمن.

(۸۱۰) ای به صورت ذَرّه، کیوان را ببین   مورِ لنگی، رَوْ سُـلَیمان را بـبین

این بیت خطاب به انسان است نه مورچه: ای انسانی که صورتاً حقیر و کوچکی، کیوان (زُحَل) را ببین. تو که همچون موری لنگ هستی برو سلیمانِ حقیقت را ببین. [«کیوان» که نام عربی آن «زُحَل» است در ادبیات کهن مظهرِ بلندی و رفعت محسوب شود. در اینجا کنایه از مرتبهٔ والای حقیقت هستی است[1]. مراد از «مورِلنگ» در اینجا انسان، و مـراد از «سـلیمان» حضرت حق است. منظور بیت: ای انسانی که به ظاهر خُرد و حقیری بکوش تا حقیقت برین را مشاهده کنی. پس ابتدا دیدهٔ سلیمان بین حاصل کن.]

(۸۱۱) تو نه‌یی این جسم، تو آن دیده‌یی   وارَهی از جسم، گر جان دیده‌یی

ای انسان تو همین جسم مادّی نیستی، بلکه تو دیـدهٔ مـعنوی هسـتی. اگـر جـان را ببینی از قید جسم رها خواهی شد. یعنی اگـر بـینش حـقیقت بـین پـیدا کـنی از مـقتضیات جسم می رهی.

(۸۱۲) آدمی دیداست، باقی گوشت و پوست   هرچه چشمش دیده است آن چیز اوست

انسان فقط دیدهٔ باطنی است، و جز آن گوشت و پوست است. چشم انسان هرچـه را بیند، ارزشش به همان مقدار است. [مصراع اوّل مناسب است با مضمون بیت (۲۷۷) دفتر دوم. مصراع دوم بیانی است اشاره‌وار به قاعدهٔ معروفِ **اتحاد عاقل و معقول**. توضیح آنکه در میان حکمای اسلامی این قاعدهٔ فلسفی به یکی از فلاسفهٔ مکتب نو افلاطونی به نام «فرفوریوس» صاحب **ایساغوجی** نسبت داده شده است.امّا بعدها ملاصدرا آنرا به نحوی دیگر احیا کرد که خلاصهٔ آن اینست: هر علمی با اتحاد با معلوم انجام می‌گیرد. ادراک که توسّط اتحاد عاقل و معقول صورت می‌پذیرد به نحوی است که صاحب ادراک (مُدرِک) از مرتبهٔ وجودی خود به مرتبهٔ وجودیِ مُدْرَک ارتقاء می‌یابد. به تعبیری دیگر هرگاه نفس، چیزی را ادراک کند آن نفس عین صورت عقلی می‌شود و هر موجود معقولی خود نیز عاقل است. از این رو کلّیهٔ مُدْرَکات، خواه معقول باشند و خواه محسوس با مُدرِک خود متحدالوجودند[2].

---

۱. ر. ک. شرح بیت (۱۷۴) دفتر دوم.

۲. ر. ک. **اساس التوحید** (میرزا مهدی آشتیانی) ص ۱۶۰ به بعد. رسالهٔ سه اصـل. مـقدمه سـیدحسین نـصر، **مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی** (سیدجعفر سجادی) ص ۶، **شـرح حـال و آراء فـلسفی مـلاصدرا** (سیدجلال‌الدین آشتیانی)، ص ۱۱۶ به بعد.

بیت فوق مانند بیت (۲۷۹) دفتر دوم و بیت (۸۲۶) همین دفتر در بیان این قاعده تصریح دارد. بنابر این مولانا می‌فرماید: آدمی به هر چیز عشق و علاقه ورزد، ضمیر و نفس او نیز با مطلوبش متّحد شود:

گر در دلِ تو گُل گذرد، گُل باشی　　ور بلبل بی‌قرار، بلبل باشی
توجُزوی و حق‌کُل است اگر روزی‌چند　　اندیشهٔ کُلّ، پیشه‌کنی کُلّ باشی]

کوه را غرقه کند یک خُم زِ نَم　　چشمِ خُم چون باز باشد سوی یم[1]　　(۸۱۳)

به عنوان مثال، اگر کوزهٔ آبی منفذی به دریا داشته باشد می‌تواند کوه را در آب غرق کند.

چون به دریا راه شد از جانِ خُم　　خُم با جَیحون برآرَد اُشْتُلُم[2]　　(۸۱۴)

مثال دیگر وقتی که درون خم منفذی به دریا داشته باشد می‌تواند بر جیحون غالب شود. [منظور از دو تمثیل فوق: انسان که ظاهراً کوچک و ناچیز است اگر به دریای حقیقت وصل شود و از آن دریا مدد گیرد بر کوه مشکلات و موانع غالب آید و اشرف موجودات گردد. «جیحون» در اینجا مطلق رود بزرگ است و جنبهٔ عَلَمیّت ندارد.]

ز آن سبب، قُلْ گفتهٔ دریا بود　　هرچه نطقِ احمدی گویا بود　　(۸۱۵)

بدین جهت **قُلْ** (= بگو) گفتهٔ دریای حقیقت است، گرچه این سخن را حضرتِ احمد(ص) گفته باشد. [در آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ **نجم** آمده است: **وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ اِنْ هُوَ اِلّاوَحْیٌ یُوحیٰ**. «و (پیامبر) سخن نگوید از سرِ هویٰ، سخن او نیست جز وحیی که بدو رسد.» در آیات قرآنی **قُلْ** خطاب حق به رسول‌الله است. پس قُلْ و مقولِ قُلْ، کلام الهی است. بحرالعلوم «قُلْ» را مخفّف قول گرفته است. و این خالی از وجه است[3].]

گفتهٔ او جمله دُرِّ بحر بوذ　　که دلش را بود در دریا نفوذ　　(۸۱۶)

تمام‌سخنان‌پیامبر(ص)مرواریدی از دریای‌الهی بود، زیراقلب او به‌دریای‌الهی راه‌داشت.

---

۱. یَمّ: دریا.
۲. **اُشْتُلُم**: تندی، خشونت، تعدّی، گرفتن به زور. در اینجا به معنی غالب آمدن است.
۳. ر. ک. مثنوی مولوی معنوی، ج۶، ص۷۸.

(۸۱۷) دادِ دریـا چـون ز خُـمّ مـا بُـوَد   چه عجب؟ در ماهیی دریـا بـود

چون بخشش دریا هم از کوزهٔ ما (انسان کـامل) است، چـه جـای تـعجّب است کـه دریایی در شکم ماهیی نهفته باشد؟ [بیت فوق واسطهٔ فیض بودنِ انسان کامل را بـیان کـرده است. یعنی انسان کامل که نسخهٔ اکمل آن حضرت ختمی مرتبت(ص) است، همچون کوزه‌ای است که به دریا اتصال دارد و آب حقیقت را از دریای احدیت می‌گیرد و به سایرین افـاضه می‌فرماید. پس مراد از تمثیلِ «خُم» حضرت محمد(ص) و کاملان (عَلیٰ قَدْرِ مَراتِبِهِمْ) است. «دریا در ماهی بودن» کنایه از اینست که جهان حقیقت در باطن انسان کـامل مـنطوی شـده است.]

(۸۱۸) چشمِ حس افسرد بر نقشِ مَـمَرّ[1]   تُش مَمَر می‌بینی و، او مُسْـتَقَر[2]

چشم ظاهری بر مَجریٰ دوخته شده است، تو مجرای آن را می‌بینی ولی انسان کامل منبع اصلی و سرچشمهٔ آن را می‌بیند [اگر مانند نیکلسون «مَمَرّ» را به «خُم» و «مستقر» را به «دریا» تأویل کنیم[3] معنی بیت بدینگونه قابل شرح است: کوزه‌ای که به آب دریا متّصل است و آب دریا از منفذ آن جاری می‌شود به نظر ظاهربینان چنین می‌نماید که آب جاری از کوزه به کوزه تعلّق دارد. چنانکه سطحی‌اندیشان حرکات و سکنات پدیده‌ها و موجودات جهان را از خود آنها می‌دانند در حالی که ژرف بینان از سطح ظاهری نمودها می‌گذرند و به بودِ حقیقی که جوهر ثابت جهان هستی است می‌رسند. تفسیر دیگر: ظاهربینان به صُوَر و نقوشِ ظاهری جهان چشم می‌دوزند. یعنی فقط به ظواهر دنیا می‌نگرند، در حالی که اهل عرفان و ایقان به ملکوت و حقیقتة الحقایق هستی نظر دارند.]

(۸۱۹) این‌دویی اوصافِ‌دیدِ اَحْوَل[4]است   ورنه اوّل آخِـر، آخِـر اوّل است

دوبینی و کثرت‌نگری از خصوصیات چشم کثرت بین است، والّا اوّل همان آخر، و آخر همان اوّل است. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۳ سورهٔ حدید فرماید: **هُوَالْاَوَّلُ وَالْآخِرُ**... «اوست

---

۱. مَمَرّ: گذرگاه، مجریٰ، محلّ عبور.
۲. مُسْتَقَرّ: محلّ قرار گرفتن.
۳. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۰۴۴.
۴. اَحْوَل: لوچ، دوبین. مولانا از بیت (۳۲۶) به بعد در دفتر اوّل دیدگاه کسانی را که متعصبانه انبیا و اولیا را در تعارض هم می‌بینند مورد نقد قرار داده است.

اوّل و آخر...» مراد از اوّل و آخر بودن خداوند اینست که او مِن جمیعِ الجِهات قدیم است و از هرگونه تبدّل و تغیّر و عُروضِ حالات و توارد صفات منزّه است. کمالات او بدایت و نهایتی ندارد و همهٔ ممکنات از او نشأت یافته و کمال هر وجودی بدو منتهی می‌شود[1]. پس اوّلیّت و آخریّت او یک حقیقت است، ولی ما برحسب اعتبارات ذهنی خود برای آن دو حیثیّت اعتبار می‌کنیم. بیت فوق در بیان اتحاد حق و خلق بر مشرب وحدت وجود است. رجوع شود به بیت (۶۸۹ـ ۶۸۶) و (۲۴۷۲) دفتر اوّل، و (۱۷۳۷) دفتر دوم.]

هی زچه معلوم گردد این؟ز بعث   بعث را جُو، کم کن اندر بعث بحث (۸۲۰)

هان بگو ببینم این مطلب چگونه روشن می‌شود؟ یعنی از چه راهی می‌توان فهمید که عبد سالک با معبود متحدّ می‌شود؟ جواب: از طریق بعث و رستاخیز. تو رستاخیز را پیدا کن و اینقدر دربارهٔ رستاخیز قیل و قال مکن. [ضمیرِ «این» اشاره دارد به اتحاد خلق با حق. یعنی این نکتهٔ باریک را که خلق و حق متّحد می‌شوند چگونه توان یافت؟ جواب می‌دهد که راه فهم آن دقیقهٔ باریک، قیل و قال و مناقشات کارافزا نیست، بلکه این سرّ اکبر تنها از طریق رفع حجاب خودبینی و خروج از صفات بشری منکشف گردد. به تعبیری دیگر این راز یافتنی است نه بافتنی.

مراد از «بعث» در اینجا بقایِ بعدالفناء است. توضیح آنکه ابتدا سالک از طریق مرگ اختیاری به مرگ و فنا می‌رسد و جمیع رسوم و آثار اَنانی و اوصاف شخصیّه‌اش در مشهود حقیقی محو می‌گردد. سپس حضرت حق با انوار لُطفیه‌اش او را از گورِ فنا برمی‌انگیزد و به بقای حقیقی می‌رساند. در این مرتبه است که آن سالک راز وحدت خلق با حق را عیناً شهود می‌کند و به حقیقت کلمه شریفه **لااِلٰهَ اِلَّاالله** می‌رسد و در این مرتبه است که کثرت را عین وحدت می‌بیند. چنانکه در بیت (۷۵۶) همین دفتر فرمود:

پس قیامت شو قیامت را ببین   دیدن هر چیز را شرط است این]

شرطِ روزِ بعث، اوّل مُردن است   زآنکه‌بعث‌از مُرده‌زنده‌کردن‌است (۸۲۱)

نخستین شرطِ رستاخیز، مُردن است، یعنی تا نمیری محشور نشوی، زیرا بعث، زنده کردن مُردگان است. [همانطور که در قیامت کبری، همهٔ اموات سر از قبور برمی‌دارند و به

---

۱. ر.ک. اساس التوحید (میرزا مهدی آشتیانی)، ص۲۵۰.

عرصهٔ محشر در می‌آیند، در بعث سالکانه نیز شرط اینست که ابتدا سالک به مرگ اختیاری بمیرد و سپس حق تعالی او را از قبر فنا به عرصهٔ بقا در آورد و حقیقتِ بقایِ بعدالفناء تحقّق یابد.]

(۸۲۲) **جمله عالَم زین غلط کردند راه — کز عدم ترسند و، آن آمد پناه**

تمام عالمیان به سبب آنکه از عدم می‌ترسند، یعنی از فنایِ فی الله گریزان‌اند، راه خطا می‌پویند، در حالی که فنایِ فی الله پناهگاه مطمئنی است برای آنان. [«عدم» در اینجا مقابل وجود و به معنی نیستی محض که موجود المفهوم و معدوم المصداق است نیست، بلکه مراد از «عدم» فانی شدن از وجود موهوم و مجازی خود است. منظور بیت: ابنای دنیا از بس مفتون بتِ «خودی» و انانیّت هستند حاضر نمی‌شوند که سالک حقیقی باشند و در این راه از خواسته های مبتذل خود دست بردارند و خواسته های خود را در خواست حق فانی کنند، چون این راه را عقبه و گردنه‌ای صعب العبور پندارند، بدین سان راه آسان نفسانی و سراشیبی خودپرستی را چهار اسبه طی می‌کنند.]

(۸۲۳) **از کجا جوییم علم؟ از تَرکِ علم — از کجا جوییم سِلم[1]؟ از تَرکِ سِلم**

علم را از کجا جستجو کنیم؟ از وانهادنِ علم. صلح را از کجا جستجو کنیم؟ از وانهادن صلح. [علم حقیقی وقتی حاصل شود که آدمی خود را از جمیع علومی که نخوت و خودبینی زاید، جاهل سازد. چنانکه ابن عربی در یکی از مکاشفات خود گوید: **قُلْتُ: یٰا رَبِّ مٰا عِلْمُ الْعِلْمِ؟ قٰالَ: عِلْمُ الْعِلْمِ الْجَهْلُ عَنِ الْعِلْمِ.** «گفتم: پروردگارا علمِ علم (علم راستین) چیست؟ فرمود: علمِ علم، جاهل شدن از علم است.» پس دانشی که موجب تکبّر و تبختر آدمی شود باید وانهاده گردد، چرا که عدمش به ز وجود. این گونه علوم، حجاب اکبر است. در عرفان **اوپانیشاد** نیز علم به دو قسمِ **آپارا** (علم اَدْنیٰ) و **پارا** (علم اَعْلیٰ) تقسیم شده است. **آپارا** علم جزئی و سطحی است که آدمی را از مبدأ اعلی دور می‌کند، اما **پارا** علم شناخت وجود مطلق و راه رستگاری است. صلح حقیقی نیز در ترکِ صلح های صوری و مجازی است. یعنی باید صلح با نفس امّاره و شیطان و شیطان صفتان را ترک بگویی تا به صلح حقیقی که همراهی و همدمی با انبیا و اولیا و عرفای

---

۱. سِلْم: صلح، آشتی.

عظام است نایل شوی، زیرا راهِ تقویٰ و پروا از راه نفس و هویٰ جُداست: قُلْ یا اَیُّهَا الْکافِرونَ لا اَعْبُدُ ما تَعْبُدونَ.]

ازکجا جوییم‌هست؟از تَرکِ هست ازکجا جوییم‌سیب؟ از تَرکِ دست (۸۲۴)

هستی را از کجا جستجو کنیم؟ از وانهادن هستی. سیب را از کجا جستجو کنیم؟ از وانهادن دست. [هستی حقیقی و نیل به وجود مطلق و اتّصال به مبدأ اعلی در رها کردن وجود مجازی و ترکِ خودی است. تفسیر مصراع دوم: میوهٔ حقیقت را نمی‌توان با دستِ خودبینی و خودپرستی چید. پس دست خودبینی را ترک کن تا میوهٔ حقیقت نصیب تو شود[1]. بعضی از شارحان سَیْب(= عطا و بخشش) خوانده‌اند و «دست» را به قیاس «یَد» به معنی قدرت گرفته‌اند. با این تقدیر مراد اینست که: اگر می‌خواهی به عطای ربّانی برسی باید قدرت شخصی و تصرّفات خودی‌ات را ترک گویی.]

هم تو تانی کرد یا نِعْمَ الْمُعین[2] دیدهٔ معدومْبین را هستْبین (۸۲۵)

ای نکو یاور، تو همچنین قادری که چشمِ نیستْبینِ خلایق را هستْ‌بین فرمایی. [ای خداوند توانا تو قادری که به چشم‌های ظاهربین مردم، بینشی عطا فرمایی که حقیقت را مشاهده کنند.]

دیده‌یی کو از عدم آمد پدید ذاتِ هستی را همه معدوم دید (۸۲۶)

چشمی که از نیستی پدید آمده است، ذاتِ هستی را به صورت نیستی می‌بیند. [مراد از «عدم» در اینجا نیستی مطلق که با وجود، تقابل دارد نیست، بلکه منظور وجود مجازی است که نیستِ هستْ نماست. منظور بیت: بینش اشخاصی که در مرتبهٔ وجود مجازی توقّف کرده‌اند و به وصال وجود مطلق نرسیده‌اند حقیقت مطلق را نیست می‌بیند. و برعکس، وجودِ مجازی را حقیقت می‌انگارد. «از کوزه همان برون تراود که در اوست» پس این بیت را نیز می‌توان با قاعدهٔ **اتحاد عاقل و معقول** تفسیر کرد، زیرا مُدرِک با مُدرَک سنخیّت دارد. در این باب به‌شرح بیت (۸۱۲) همین دفتر رجوع شود.]

---

۱. مقتبس از شرح انقروی، نیکلسون نیز در ترجمهٔ انگلیسی خود از همین وجه متابعت کرده است.
۲.نِعْمَ الْمُعین: نکویاور. «نِعْمَ» از افعال مدح است.

(۸۲۷) **این جهانِ منتظم محشر شود گر دو دیده مُبْدَل و انور شود**

اگر دو چشم ظاهربینِ آدمی متحوّل و روشن شود، این جهانِ آراسته و منظّم به قیامت مبدّل می‌شود. [مصراع اوّل جزای مقدّم، و مصراع دوم شرط مؤخّر است. منظور این بیت بسیار عمیق و موسّع است. یک معنا اینکه اگر با چشم حقیقتْ بین به جهان بنگری، قیامت و رستاخیز را در همین جهان مشاهده کنی. چنانکه انبیا و اولیا و عارفان روشن بین (عَلیٰ قَدْرِ مَراتِبِهِمْ) قیامت را در همین نشئه می‌بینند. و در این باب روایت و حکایت بسیار است. معنی دیگر آنکه اگر حقیقت‌بین باشی خواهی دید که در تحت لوای آرامش و انتظام معهود جهان چه غوغایی است از حرکت و خروش پدیده‌ها. از ذرّات تا کهکشان جمله در غلغله‌اند، امّا چشمان محتجب از دیدن این رستاخیز محروم است.]

(۸۲۸) **ز آن نماید این حقایق ناتمام که برین خامان بود فهمش حرام**

از آنرو حقایق عالم هستی برای خام‌اندیشان نیمه کاره جلوه می‌کند که درک مسائل لاهوتی بر آنان حرام است. [زیرا «طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست».]

(۸۲۹) **نعمتِ جَنّاتِ خوش، بر دوزخی شد مُحَرَّم[1]، گرچه حق آمد سخی[2]**

بیت فوق تمثیلی در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا خداوند که بخشنده است چرا حقایق هستی را آنطور که هست به چشم محتجبان نمی‌آورد؟ جواب: درست است که خداوند بخشنده است، ولی نعمت‌های بهشتی بر دوزخیان حرام است. یعنی فیض از جانب خداوند افاضه می‌شود، ولی همه کس قابل نیست که آنرا دریافت کند. چنانکه خورشید انوار زرنگار خود را بی‌دریغ بر همه می‌تاباند ولی ممکن است کسی خفاش‌سیرت باشد و خود را در تاریکخانه پنهان کند و از آن نور محروم شود.

(۸۳۰) **در دهانش تلخ آید شهدِ خُلد[3] چون نبود از وافیان[4] در عهدِ خُلد**

از آنرو که دوزخیان بر عهد و پیمان الهی وفادار نمانده‌اند، انگبین بهشتی به مذاقشان

---

۱. مُحَرَّم: تحریم شده، حرام شده. اسم مفعول از باب تفعیل.
۲. سَخیّ: بخشنده، سخاوتمند.
۳. خُلْد: بقا، جاودانگی، بهشت.
۴. وافی: وفا کننده به عهد.

تلخ می‌آید. [پس خدا مُعطی نعمت است، ولی دوزخیان آخذِ آن نیستند، زیرا به سبب نقضِ پیمان توحید و یکتاپرستی قابل آن عطایا نیستند.]

(۸۳۱) مـر شـما را نـیز در سـوداگـری دست کَی جنبد چو نَبْوَد مشتری؟

چنانکه مثلاً شما هم در تجارت همین گونه عمل می‌کنید. وقتی مشتری نباشد آیا دست و دلتان به کار می‌آید؟ معلوم است که نمی‌آید.

(۸۳۲) کی نَـظاره اهـلِ بِـخْریدن بُـوَد؟ آن نَـظارهٔ گـول گـردیدن بُـوَد

زیـرا نـظاره‌گـران چـطور مـمکن است خـریدار بـاشند؟ آن نـظاره گـرانِ احـمق، فـقط اهــل گشت زدن هـستند. [«نَـظاره» در هـر دو مـصراع مـخفّفِ «نَـظّاره» بـه مـعنی تماشاکنندگان است. «نظاره» در مـصراع دوم بـه «گـول» اضـافه شـده است. یـعنی اضـافهٔ موصوف به صفت است. با قـرینهٔ مـصراع اوّل و بـا تـوجّه بـه قـاعدهٔ حـذف مـضاف لفـظ «اهل» بر «گردیدن» نیز معناً اضافه شده است، گرچه لفظاً محذوف است. وجـه دیگـر آنکـه «آن نـظاره»، مُسْـنَدٌاِلَـیْه، و «گـولِ گـردیدن»، مُسْـنَد فـرض شـود. بـا ایـن تـقدیر مـعنی مصراع دوم اینست: آن تماشاگران، محو و مفتون گشت و گذار می‌شوند. وجه اوّل مناسب‌تر است.]

(۸۳۳) پُرس‌پُرسان،کـین‌به‌چندوآن بـه‌چند؟ از پِـی تـعبیرِ وقت[1] و ریشـخند

آن اشـخاص بـرای گـذران وقت و دست انـداخـتنِ فـروشندگان، سـؤال‌کـنان در بازار مـی‌گـردند و پـیوسته مـی‌گـویند: آقـا ایـن جـنس را چـند مـی‌دهـی؟ آن جـنس را چند می‌دهی؟

(۸۳۴) از ملولی کاله[2] می‌خواهد ز تـو نیست آن کس مشتری و کاله‌جو

چون خُلقش تنگ شده و حوصله‌اش سر رفته است به مغازهٔ تو می‌آید و جـنسی را ظاهراً طلب می‌کند در حالی که مشتری و طالب واقعی نیست.

---

۱. تعبیرِ وقت: گذراندن وقت.

۲. کاله: کالا، متاع.

(۸۳۵) کـالَه را صـدبار دیـد و بـاز داد جامه کَی پیمود[1] او؟ پـیمود بـاد[2]

آنکه خریدارِ واقعی نیست صد مرتبه جنس را برانداز می‌کند و دوباره به صاحبش پس می‌دهد. او کی لباس می‌خرد؟ یعنی نمی‌خرد بلکه کاری بیهوده انجام می‌دهد.

(۸۳۶) کو قُـدوم و کَـرّ و فَـرِّ مشـتری کـو مِـزاحِ گَـنگلیِّ[3] سَـرسَری

آمدن و جلوه و جلال مشتریِ واقعی کجا؟ شوخیِ آدم بیهوده‌کار کجا؟

(۸۳۷) چونکه در ملکش نباشد حَبّه یـی جز پی گَنْگَل چه جُویَد جُبّه یـی؟

چون اندک سرمایه‌ای در اختیار ندارد، جز برای شوخی و بـیهوده کـاری بـرای چـه لباسی را قیمت می‌کند؟ یعنی چون پولی در جیب ندارد و قیمت اجناس را پرس و جو می‌کند، معلوم است که در پی اتلاف وقت است.

(۸۳۸) در تجارت نیستش سـرمایه یـی پس‌چه‌شخصِ‌زشتِ‌او،چه‌سایه‌یی

چون برای دادوستد سرمایه‌ای ندارد، هیکلِ زشت او با سایه‌اش هیچ فـرقی نـدارد. یعنی وجودش برای فروشنده خاصیتی ندارد. [مولانا ابیات اخیر را بر سبیل تمثیل آورده است تا مطلب پیشین را تبیین کند. در آنجا گفت که خداوند فیّاضِ علی الاطلاق است و فـیض و رحمت خود را بر همگان افاضه می‌کند. منتهی هر دستی شایستهٔ گـرفتن آن نـیست. ایـنک می‌گوید شما هم همین حال را دارید. اگر فرضاً کاسب باشید دوست دارید مشتری به مغازه بیاید تا به او کالا و متاع بفروشید. ولی هرکس که داخل مغازه می‌شود و می‌گوید آقـا ایـن چند؟ آن چند؟ دلیل بر مشتری بودن او نیست. چه بسا افرادی برای گذران وقت، بازار را دور زنند و به این مغازه و آن مغازه سرک کشند و اجناس را برانداز کنند ومآلاً بهانه‌ای تراشند و دست‌خالی از مغازه بیرون آیند. اما کسی که سرمایه‌ای داشته باشد و خریدار، همینکه جنسِ مورد نظر را می‌بیند پول را می‌دهد و جنس را می‌گیرد و می‌برد.

منظور ابیات اخیر: گرچه فیض الهی بی‌کران و بی‌دریغ عطا می‌شود، ولی این فـیض فقط به مشتاقان و طالبان حقیقی می‌رسد نه به ملولانِ فاقد طلب.]

---

۱. جامه پیمودن: در اینجا به معنی خریدن لباس.

۲. باد پیمودن: تعبیری است از بیهوده‌کاری.

۳. گَنْگَل: هزل، مسخرگی، شوخی.

مایه در بازارِ این دنـیا زر است　　　مایه آنجاعشق و دو چشمِ تراست　(۸۳۹)

سرمایه در بازار این دنیا طلاست و در حالیکه سرمایهٔ عالم برتر، عشق و دو چشمِ گریان است. [همانطور که بدونِ سرمایه به بازار رفتن کاری بیهوده است و هیچ فایده‌ای در بر ندارد، بدون سرمایهٔ عشق و طلب به بازار حقیقت رفتن نیز فایده‌ای ندارد. پس هیأت ظاهری اهل طلب را حاصل کردن، آدمی را سالک طریق حق نمی‌کند.]

هرکه او بی مایه یـی بـازار رفت　　　عمر رفت و،بازگشت او خام تفت　(۸۴۰)

هرکس بدون سرمایه به بازار رود عمرش را تباه کرده و چنین شخصِ خام اندیشی با دست خالی و شتابان باز خواهد گشت. [بی مـایگان مـدّعی نـیز در بـازار حـقیقت چـیزی دستگیرشان نمی‌شود و مآلاً خاسر و زیانکار باز خواهند گشت.]

هی کجا بـودی بـرادر؟ هـیچ جـا　　　هی چه پختی بهرِ خوردن؟ هیچْبا　(۸۴۱)

اگر فرضاً از یکی از این بی مایگان سؤال کنی: برادر تا حالا کجا بودی؟ با زبان حال می‌گوید: هیچ جا! و اگر بگویی: برای خوردن چه پـخته‌ای؟ مـی‌گـوید: آشِ هـیچ و پـوچ! [«هیچْبا» تعبیری است طنزآمیز بر قیاس شوربا، جوجه‌با، زیره‌با. یعنی آشی که از هیچ پخته شده است.]

مشتری شو تا بـجنبد دستِ مـن　　　لعـل زایـد مـعدنِ آبَسْتِ مـن　(۸۴۲)

تو خریدار باش تا دست و دل من به کار آید. در آن صورت معدنِ وجود من که آبستن لعل و جواهر است، آن لعل و جواهر را به ظهور آورد.

مشتری گرچـه کـه سُست و بارِد[1] است　　　دعـوتِ دین کن، کـه دعوت وارد است　(۸۴۳)

خریدار هرچند سست و بی‌حال است، ولی جا دارد که تو او را به‌دین و ایمان دعوت‌کنی که دعوت به دین و ایمان امری ضروری است. [طالبان حقیقت گرچه در این دوران سست و بی‌شور و حال‌اند، ولی تو آنان را به طریق ایمان و عرفان بخوان و کاری به این نداشته باش که می‌گروند یا نمی‌گروند. چون ابلاغ رسالت لازم است. **وَ ما عَلَـی الرَّسُولِ اِلّا الْبَلاغُ الْمُبین.**]

۱.بارِد: سرد.

(۸۴۴) بـاز پَـرّان کـن حَـمامِ[1] روح گـیر   در رهِ دعـوت طـریقِ نـوح گـیر

بازشکاری را به پرواز درآور و کبوتر روح را صیدکن. یعنی ابلاغ رسالت کن و طالبان حقیقت را مجذوب دعوت خودکن، و در راه دعوت و تبلیغ، راه و رسم نـوح(ع) را در پـیش بگیر. [همانطور که نوح(ع) نهصد و پنجاه سال دعوت به حق کرد و خسته نشد، تـو نـیز از اعراض منکران دلسرد مشو. رجوع شود به شرح بیت (۱۰) همین دفتر.]

(۸۴۵) خـدمتی مـی‌کـن بـرایِ کـردگار   با قبول و ردِّ خلقانت چـه کـار؟

در راه خدا خدمتی کن، به اقبال و ادبار مردم چه کار داری؟ [سه بیت اخیر ممکن است خطاب به خود مولانا یا حسام الدین باشد. البته تعمیم خطاب آن به همهٔ داعیان حق مناسب‌تر است.]

---

۱. حَمام: کبوتر. جمع: حَمائم. امّا حِمام خواندنِ آن غلط است، چون «حِمام» به معنی مرگ است.

داستان آن شخص که بر درِ سرایی نیم شب سحوری[1] می‌زد همسایه او را گفت که آخر نیم‌شبْ است سَحَر نیست و دیگر آنکه درین سرای کسی نیست، بهرِ که می‌زنی؟ و جواب گفتنِ مطرب، او را

خلاصه داستان

شخصی در نیمه شبی از شب‌های ماه رمضان در کنار خانه‌ای مجلّل و اشرافی به خواندن و کوفتن طبل مشغول شد. شخصی درِ خانه‌اش را باز کرد و به او گفت: عموجان الآن که وقت این کارها نیست، از این گذشته از کجا معلوم که کسی در این خانه ساکن باشد؟ سَحوری زن بدو گفت: اگر الآن به نظر تو نیم‌شب و تاریک است در نزد من صبح روشن است، و گذشته از این من این سَحوری را برای حضرت حق می‌زنم و هیچ توقّعی از خلق ندارم.

* * *

استاد فروزانفر مأخذ حکایت فوق را از **مقالات شمس** ذکر کرده است[2]: آن شخص که سَحوری بر دری می‌زد که او را شب، روز شده بود. آن یکی گفت که در این خانه کسی نیست. گفت: چه حاجت است؟ می‌دانم که در خانه کسی نیست. گفت که مردمان خانقاه و کاروانسراها می‌کنند برای خدا. من نیز برای خدا چیزی می‌زنم.

*

---

۱. سَحُوری: ر.ک. شرح بیت (۸۴۶) همین دفتر.

۲. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۲۰۲.

مولانا در بیت پیشین گفت که آدمی باید در راه خدا خدمت کند و به اقبال و ادبار و قبول و رد مردم کاری نداشته باشد. حال برای بسط آن موضوع حکایت سحوری را آورده است. سَحوری‌زن کنایه از داعیان حق و مصلحان الهی است که در شب دیجور جهل و غفلت با ندای خود مردمان خوابناک را بیدار می‌کنند. اگر به دعوتشان پاسخ دادند کـه شب سـیاه نادانی و جهالت را به روزِ پُر فروزِ معرفت بَدَل کرده‌اند، و اگر از دعوت آنان رخ برتابند چیزی از ایشان نکاسته‌اند، چه داعیان حقیقی برای نام و نان، مردم را به طریق حق فرا نمی‌خوانند، بل به وظیفهٔ انسانی و الهی خود عمل می‌کنند.

* * *

(۸۴۶) آن یکی می‌زد سَحوری بر دری درگـهی بـود و رواقِ مـهتری

شخصی بر درِ خانه‌ای می‌خواند و می‌نواخت. آن خانه، خانه‌ای مجلّل و کاخ مانند بود و به یکی از بزرگان تعلّق داشت. [«سَحوری زدن» مصدر مرکّب به معنی آواز برکشیدن و طبل و ساز نواختن بر درِ خانه‌ها به طلب اجر یا طعامی است که در سحرگاهان ماه رمضان می‌خورند. در قدیم که از ساعت‌های پیشرفته و دیگر ابزار اعلام وقتِ امروزین خبری نبود در ماه رمضان عدّه‌ای در کوچه‌ها و محلّه‌ها می‌گشتند و چون وقت سحر می‌رسید بر درِ خانهٔ مسلمانان بخصوص اغنیای آنان می‌خواندند و بر طبل و جز آن می‌کوفتند، و بـدین تـرتیب وقت برخاستن و تناول سحری و نیز وقت امساک از طعام را اعلام می‌کردند. و در قبال این کار پول یا طعامی دریافت می‌کردند، عدّه‌ای نیز صرفاً به خاطر ثواب بدین کار می‌پرداختند «سَحُور» طعامی است که روزه‌داران در سحرگاهان ماه رمضان می‌خورند، به آن «سَـحَری» نیز می‌گویند. امّا «سُحُور» مصدر است و بـه مـعنی سـحری خـوردن آمـده است. در ایـنجا «سَحُوری» باید خواند نه «سُحُوری» امّا بعضی از شارحان به خطا رفته‌اند.]

(۸۴۷) نیمشب می‌زد سَحوری را به جِدّ گفت او را قـایلی کِـای مُسْـتَمِدّ

آن شخص، نیمه‌شب با جدّیتِ تـمام سَـحوری مـی‌زد. گـوینده‌ای گـفت: ای یـاری خواهنده.

(۸۴۸) اوّلاً وقتِ سَحَر زن ایـن سَـحور نیمشب نَبْوَد گَهِ این شرّ و شـور

اوّلاً این سَحوری را سحرگاه بزن، زیرا که نیمه شب وقت این غوغا و سر و صدا نیست.

دیگـر آنکـه فهم کن ای بُـو الْـهَوَس   که درین خانه درون، خود هست کس؟ (۸۴۹)

ثانیاً ای بوالهوس دقّت کن و ببین که بر درِ خانه‌ای که سحوری می زنی آیا کسی در آن هست یا نیست؟

کس درینجا نیست جز دیو و پری   روزگارِ خود چه یاوه می بـری؟ (۸۵۰)

امّا در این خانه کسی جز جن و پری زندگی نمی‌کند. چرا عمر خود را تلف می‌کنی؟

بهرِ گوشی‌می‌زنی دف، گوش کو؟   هوش باید تا بداند، هـوش کـو؟ (۸۵۱)

ظاهراً دف می زنی که گوشی بشنود، امّا کو گوش؟ صاحب عـقلی بـاید مـتوجّه ایـن سَحوری تو شود، امّا کو صاحبِ عقل؟ [در مصراع دوم طـبق قـاعدهٔ حـذف مـضاف، بـرای «هوش» مضافی مقدّر کردیم. پس مراد از هوش، صاحبِ هوش است.]

گفت: گفتی بشْنو از چاکر جواب   تا نـمانی در تـحیّر و اضـطراب (۸۵۲)

آنکه سَحوری می زد به آن شخص غافل گفت: تو حرفت را زدی. حالا جـواب ایـن چاکر را بشنو تا مات و نگران نمانی.

گرچه هست این دَم برِتو نیم شب   نزدِ من نزدیک شد صبحِ طـرب (۸۵۳)

اگرچه این زمان در نظر تو نیمه‌شب است، امّا در نظر من صبح شادی نـزدیک است. [مصراع دوم تداعی می کند این قسمت از آیهٔ ۸۱ سورهٔ **هود** را که می‌فرماید: ... **اَلَیْسَ الصُّبْحُ بِقَریبٍ**.«... آیا سپیده دمان نزدیک نیست؟»

مولانا از اینجا به بعد لحن کلام را به گونه‌ای تـغییر مـی دهـد کـه مـعلوم مـی شـود که آن سـحوری زن کـنایه از داعـیان حـق و مـربّیان امـم است کـه فـجر صـادق ظـفر را در شب دیجور جهل و خباثت رؤیت مـی‌کـنند و دمـی از سـعی و تـلاش و اصـلاح مـردم دلسرد نمی شوند.]

هر شکستی پیشِ من پیروز شـد   جمله شبها پیشِ چشمم روز شد (۸۵۴)

در نظر من هر شکستی به پیروزی منجر می‌شود. از اینرو همهٔ شب ها در نـظرم روز روشن است. [آنکه بر محور اخلاص و راستی و درستی عمل می کند (نه بر ریا و عوام فریبی)

شکست برایش مفهوم رایج را ندارد. پیروزی در نظر او الزاماً به معنی غلبهٔ ظاهری نیست، بل پیروزی، دوام و استقامت بر خلوص و مکارم اخلاقی و دوری از هر رنگ و ریاست.]

(۸۵۵) پـــیشِ تو خون است آبِ رودِ نـــیل نزدِ من خون نیست، آب است ای نَبیل[1]

در نظر تو آب رود نیل خون است، ولی ای بزرگوار در نظر من خون نیست بلکه آب زلال است. [اشاره است به ماجرای خون شدن آب نیل برای قبطیان. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوم. این بیت بر سبیل مثال آمده است. یعنی من که به حق دعوت می‌کنم همچون سبطیان هستم و تو که مقصود مرا نمی‌فهمی همچون قبطیانی. عینیّت اشیاء و امور بر من مکشوف است، امّا بر تو وارونه می‌نماید.]

(۸۵۶) در حقِ تو آهن است آن و رُخام[2] پیشِ داودِ نـبی مـوم است و رام

مثال دیگر، ممکن است چیزی در نظر تو مانند آهن و سنگ مرمر، سـفت و مـحکم باشد، ولی همین شئ یعنی آهن در نظر داود پیامبر مانند موم، نرم و لطیف است. [به شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم رجوع شود.]

(۸۵۷) پیشِ تو کُه بس گران است و جماد مُطرِب است او پیشِ داود، اوستاد

مثال دیگر، کوه در نظر تو بسیار سنگین و جامد است، امّا هـمین کـوه در نـظر داود پیامبر، رامشگری استاد است. [رجوع شود به شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم. «اوستاد» در اینجا صفت «مطرب» است، هرچند مخاطب نیز تواند بود.]

(۸۵۸) پیشِ تو آن سنگریزه ساکت است پیشِ احمد او فصیح و قانِت[3] است

مثال دیگر، در نظر تو سنگریزه خاموش و ساکت است. امّا در نظر حضرت احمد(ص) هـمان سـنگریزه سـخن‌آور و نـیایشگر است. [رجـوع شـود بـه بـیت (۲۱۶۰ ـ ۲۱۵۴) دفتر اوّل.]

---

۱. نَبیل: نجیب، شریف، اصیل، بزرگوار. از مصدر نَبالَه.
۲. رُخام: گونه‌ای از سنگ آهکی که تا حدّی شفّاف است و قابلیت صیقل شدن دارد.
۳. قانِت: خداترس، خاضع، نیایشگر.

پیشِ‌تو اُستونِ‌مسجد مُرده‌یی‌است　　　پیشِ‌احمد عاشقی‌دلْ‌بُرده‌یی[1] است (۸۵۹)

مثال دیگر، در نظر تو ستون مسجد مُرده و بی‌روح است. امّا همین ستون در نظر حضرت احمد(ص) عاشقی بی‌قرار است. [رجوع شود به بیت (۲۱۱۹ ـ ۲۱۱۳) دفتر اوّل.]

جمله اجزایِ جهان پیشِ عوام　　　مُرده و، پیشِ خدا دانا و رام (۸۶۰)

همهٔ ذرّات و موجودات جهان در نظر سطحی‌اندیشان مُرده‌اند، امّا همین موجوداتِ بظاهر مُرده نزد خداوند، بندگانی دانا و مطیع‌اند.

آنچه گفتی کاندرین خانه‌و سرا　　　نیست‌کس،چون‌می‌زنی‌این‌طبل‌را؟ (۸۶۱)

نکات و افادات عرفانی و دقیقی که در ابیات پیشین آمد همه از زبان آن سحوری زن بود. اینک همو به آن شخصِ بوالفضول می‌گوید: امّا اینکه گفتی در این خانه و سرای کسی نیست پس چرا طبل می‌زنی؟

بهرِ حق این خلق زرها می‌دهند　　　صد اساسِ خیر و مسجد می‌نهند (۸۶۲)

جوابِ آن اینست که این مردم در راه خدا هزینه‌هایی می‌کنند و بناها و مساجد بسیاری می‌سازند.

مال و تن در راهِ حجِّ دورْ دست　　　خوش‌همی‌بازند چون‌عشّاقِ‌مست (۸۶۳)

همچنین همین مردم همچون عشّاق شوریده حال در راه دور و دراز حج مال و قوای بدنی خود را با طیب خاطر بذل می‌کنند.

هیچ می‌گویند کآن‌خانه‌تهی است؟　　　بلکه‌صاحبْ‌خانه، جانِ‌مُخْتَبی‌است (۸۶۴)

آیا هیچ می‌گویند که آن خانه یعنی بیت‌الله الحرام، خالی است؟ یعنی صاحب خانه‌اش نیست؟ بلکه یقین دارند که صاحب خانه مانند جانی که در بدن مخفی است در آن خانه حضوری پوشیده دارد. [«مُخْتَبی» را باید به صیغهٔ اسم مفعول معنی کرد تا معنی راست آید. اِخْتباء، مصدر باب افتعال است به معنی «پنهان کردن». و «مختبیٰ» به معنی پنهان کرده شده

۱. دِل بُرده: عاشق.

است. منتهی در اینجا به صورت ممال آمده است و ظاهراً با اسم فاعل مشتبه می‌شود.]

(۸۶۵) پُر همی بیند سرایِ دوست را — آنکه از نورِ اِله استش ضیا

کسی که از نور معرفت الهی برخوردار است، خانهٔ حضرت معشوق را پُر می‌بیند نه خالی. یعنی حضور حضرت حق را شهود می‌کند.

(۸۶۶) بس سرایِ پُر ز جمع و اَنْبُهی — پیشِ چشمِ عاقبتْبینان تُهی

بسیارند خانه‌های پُر ازدحام و پر جمعیتی که در نظر ژرف‌بینان خالی دیده می‌شود. یعنی در آن خانه حتّی یک نفر پیدا نمی‌شود که از نظر کمالات انسانی و مکارم اخلاقی کسی بحساب بیاید. [البته ممکن است آن خانه مملو از فلان الدوله ها باشد، امّا آدم پیدا نشود. نیکلسون در تفسیر بیت فوق می‌گوید: در دلهای خالی از نور خدا هرچند هم از اندیشه های دنیوی و صور حسی پُر باشد، در معنی هیچ چیز وجود ندارد[۱].]

(۸۶۷) هر که را خواهی تو در کعبه بجُو — تا بِرویَد در زمان او پیشِ رُو

تو هرکس را که بخواهی می‌توانی سراغش را در کعبه بگیری تا همان لحظه در مقابل تو حاضر شود. [اگر «کعبه» را در اینجا به معنی معروف آن بگیریم مراد اینست که ارواح جمیع انبیا و اولیا در آنجا حاضر است، و هر کس از سر صدق هریک از آنان را طلب کند برایش متمثل می‌شود. و اگر مراد از کعبه، دل باشد، منظور اینست که عارفان روشن بین برای پی بردن به ضمایر اشخاص فقط کافی است که به قلب خود رجوع کنند. چه قلب آنان آینهٔ غمّازی است که مکنونات هرکس را در آن نشان می‌دهد.]

(۸۶۸) صورتی کو فاخِر و عالی بُوَد — او زِ بَیْتُ‌الله کی خالی بُوَد؟

صورتی که گرانقدر و متعالی است چگونه ممکن است که از بیت‌الله خالی باشد؟ [مراد از «صورت فاخر و عالی» عارفِ بِالله است. عارفِ عالیقدر و متعالی هیچگاه قلبش از عشق خانهٔ خدا خالی نیست. یعنی گرچه از نظر جسمانی و ظاهری از بیت‌الله دور است، لیکن

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۴۷.

از نظر روحانی با آن خانه اتصال دائمی دارد و هر وقت بخواهد می تواند به صحن کعبه درآید و آنجا را زیارت کند. این بیت و بیت بعدی بر خلع بدن کاملان دلالت دارد.]

او بُوَد حاضر، مُنَزَّه از رِتاج[1] باقیِ مردم برایِ احتیاج (۸۶۹)

عارفِ کامل همیشه در بیت الله حاضر است، و از بسته بودنِ در کعبه معاف است، ولی سایر مردم ازروی نیازمندی و اضطرار روی بدان جانب می‌نهند. یعنی عارف، عاشقانه حج می‌گزارد، و جز او فقط برای ادای وظیفه یا ثواب اخروی و یا احتیاجات دنیوی است که مثلاً به او لقب «حاجی» بدهند.

هیچ می‌گویند کین لَبَیّک‌ها بی‌ندایی می‌کنم آخِر چرا؟ (۸۷۰)

آیا حاجیان هیچ می‌گویند که چرا بدون آنکه ندایی از جانب خدا بیاید این لبیک‌ها را می‌گوییم؟ [«لَبَّیْک» لفظاً یعنی من به خدمت و فرمانبرداری تو ایستاده‌ام. وقتی که شخص لباس اِحرام پوشید و به **میقات** رسید بعد از نیّت واجب است «تَلْبیه» گوید که مراد این جملات است: **لَبَّیْکَ اللّٰهُمَّ لَبَّیْک، لَبَّیْکَ لا شَریکَ لَکَ لَبَّیْک. اِنَّ الْحَمْدَ وَ النِّعْمَةَ لَکَ وَ الْمُلْک. لاشَریکَ لَک.** «بله ای خداوند، بله بله. شریکی برای تو نیست. بله. همانا ستایش و نعمت و پادشاهی تو راست. شریکی برای تو نیست.»]

بلکه توفیقی که لَبَّیْک آورَد هست هر لحظه ندائی از اَحَد (۸۷۱)

بلکه آن توفیق الهی که آنان را به گفتن لبّیک وادار کرده همان ندای الهی است که هر لحظه از خداوند یکتا می‌رسد. [تلبیه‌ای که شخص در حج می‌گوید پاسخ به دعوت الهی است. پس همینکه به حج رفته‌ای همین توفیق، ندای دعوت الهی است که تو بدان آری گفته‌ای. ابونصر سرّاج طوسی در بیان لبّیک حج گوید: **اَنْ لایُجیبُوا بَعْدَ ذٰلِکَ دَواعِیَ النَّفْسِ وَ الشَّیْطانِ وَ الْهَویٰ بَعْدَ ما اَجابُوا الْحَقَّ بِالتَّلْبِیَةِ**[2] «تا زان پس با اجابت دعوت حقّ به دعوت نفس امّاره و شیطان و هوای نفس پاسخ مثبت ندهند.»]

---

۱. رِتاج: درِ بزرگ. جمع: اَرْتاج.
۲. کتاب اللمع فی التصوف، ص ۱۷۲.

(۸۷۲) من به بُو دانم که این قصر و سرا بزمِ جان افتاد و، خاکش کیمیا

سَحوری زن ادامه می‌دهد: من بواسطهٔ بو و رایحه دریافته‌ام که این کاخ و خانه بزمگاهِ جان است و خاک آن نیز کیمیاست. [می‌توان در اینجا سحوری‌زن را به حج گزار و «قصر و سرا» را به خانهٔ کعبه تأویل کرد. پس او می‌گوید: من از طریق آثار و علائم باطنی دریافته‌ام که صاحب این خانهٔ بظاهر خالی در آنجا حضور دارد و این خانه از ارواح انبیا و اولیا ازدحام دارد.]

(۸۷۳) مِسّ خود را بر طریقِ زیر و بَم تا ابد بر کیمیااَش می‌زنم

مِسِ وجود خود را به صورت زیر و بم تا ابد بر کیمیای وجود او می‌زنم. [«زیر و بم» متعلّق به طبلِ سحوری‌زن است و مراد از آن تناوب و استمرار است. او می‌گوید چون خاک خانهٔ حضرت معشوق کیمیاست، من متناوباً مِسِ وجود خود را به آن کیمیای معنوی می‌زنم تا تنزلات روحی و اخلاقی خود را با کمالات آن کیمیا به تعالی و رفعت برسانم. حج گزار نیز با طواف بر گردِ خانهٔ خدا کسب معالی می‌کند و دلِ مسینِ خود را با کیمیای عنایات ربانی زرّین می‌سازد. البتّه به شرط آنکه با معرفت حج گزارد و خدای ناکرده مصداق این گفتهٔ سعدی نباشد:

خرِ عیسی گرش به مکّه برند چون بیاید هنوز خر باشد]

(۸۷۴) تا بجُوشد زین‌چنین ضربِ سَحور در دُرافشانی و بخشایش بُحور[1]

تا از نواختن طبل سحرگاهی دریاها به جوش آید و مروارید نثار کند و ببخشاید. [عارف ربانی که سحوری زنِ شب غفلت خلایق است می‌گوید من با دعوت خود می‌خواهم مردم خوابناک را از خواب غفلت بیدار کنم و مزد من فتوحات و مکاشفاتی است که حضرت وهّاب همچون دُرّ و گوهر به من هبه می‌کند. حال چه گوش شنوا باشد چه نباشد فرقی نمی‌کند.]

(۸۷۵) خلق در صفِّ قِتال و کارزار جان همی بازند بهرِ کردگار

خلایق برای رضای خداوند در صفوف جنگ و پیکار جانبازی می‌کنند. یعنی مردم

۱. بُحور: دریاها. جمعِ بَحْر

مخلص در راه خدا همه نوع ایثاری می‌کنند.

آن یکــــی انــدر بَـلا، ایّـوبْ‌وار و آن دگر در صابری، یعقوبْ‌وار (۸۷۶)

مثلاً یکی از آنان در استقبال از بلا مانند حضرت ایوب(ع) عمل می‌کند. و آن دیگری در تحمّل مشقّات همچون حضرت یعقوب(ع) عمل می‌کند.

صد هزاران خلقِ تشنه و مُستمند بهرِ حق از طَمْع جهدی می‌کـنند (۸۷۷)

صدها هزار مردمِ تشنه و نیازمند به سبب امیدی که به عـنایات الهـی دارنـد سـعی و تلاش می‌ورزند.

من هم از بـهرِ خـداونـدِ غـفور می‌زنم بر در به امّـیدش سَـحور (۸۷۸)

من نیز محض رضای خداوندِ آمرزگار و به امید فیض و رحمت او بـر درِ خـانه‌هـا سحوری می‌زنم. [داعیان حق در دعوت خود انتظار دستمزدی از مردم ندارند، بلکه اجر را از خدا می‌خواهند.]

مشتری خواهی که از وی زر بَری بِهْ ز حق کَی باشد ای‌دل مشتری؟ (۸۷۹)

اگر تو خواهان مشتری و خریداری هستی که متاعت را بدو بدهی و زر و سیم از او بگیری، آیا بهتر از خدا کجا می‌توان مشتری پیدا کرد؟

می‌خرد از مـالَت انـبانی نَـجَس مــی‌دهد نـورِ ضـمیری مُـقْتَبَس (۸۸۰)

از اموالت کیسه‌ای بس آلوده می‌خرد و به جایش به تو نورِ دلی می‌دهد که از چراغ هدایت الهی نور یافته است. [«نَجَس» و «مُقْتَبَس» باید خواند یا «نَجِس» و «مُقتَبِس»؟ نَجَس، مصدر است از فعلِ «نَجِسَ یَنْجَسُ» امّا در اینجا صفتِ «انبانی» واقع شده است، چرا که مصدر نیز مؤوَّل به صفت تواند شد و در اینصورت مبالغه را افاده می‌کند. پس «نَجَس» یعنی بسیار ناپاک و بس آلوده. و «مُقْتَبَس» اسم مفعول از مصدر اقتباس و به معنی نور داده شده است. این ضبط علاوه بر آنکه صحیح است به فهم نزدیک‌تر می‌آید. و امّا «نَجِس» صفت مشبهه است به معنی آلوده و ناپاک. و «مُقْتَبِس» اسم فاعل از مصدر اقتباس و به معنی نورگیرنده است. معنی بیت با توجّه به این ضبط: از اموالت کیسه‌ای آلوده می‌خرد و در عوض نوردلی به تو دهد که

از او نور گیرد. انقروی ضبط اوّل را مرجّح دانسته[1] و نیکلسون نیز در شرح خود با او موافق است[2]. دو بیت اخیر مناسب است با مضمون آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ **توبه** که توضیح آن در شرح بیت (۲۷۰۹) دفتر اوّل آمده است. مراد از «انبان نجس» جسم و بدن مادی و جمیع علایق و وابستگی های دنیوی است. منظور بیت: اگر در راه معرفت خدا از علایق دنیوی و حیوانی دست بداری خداوند به ازای آن، نور معرفت بر قلبت بتاباند.]

(۸۸۱) **می ستاند این یخِ جسمِ فنا   می دهد مُلکی برون از وَهمِ ما**

بدن فانی ما را که همچون یخ سریعاً ذوب می شود و به زوال می رود از ما می گیرد و بجایش سلطنت معنویّه‌ای می دهد که شکوه و جلال آن در وهم و خیال آدمی نمی گنجد.

(۸۸۲) **می ستاند قطرهٔ چندی ز اشک   می دهد کوثر، که آرد قند رَشک**

چند قطره اشک از چشم ما می گیرد و در عوض آب کوثر می بخشد، همان آب گوارایی که قند بدان حسد می ورزد. [در روایات آمده است که آب کوثر **اَحْلیٰ مِنَ الْعَسَل** است. یعنی از عسل هم شیرین تر است. مراد از **کوثر** در اینجا آب ایقان و عرفان الحق است که ذوق و لذّت آن با لذیذترین لذایذ دنیوی قابل مقایسه نیست. منظور بیت: اگر دلِ آدمی به خاطر خدا منفعل شود به آب عرفان می رسد.]

(۸۸۳) **می ستاند آهِ پُر سودا و دود   می دهد هر آه را صد جاه سود**

خداوند آهِ پر شور و حال را از انسان می‌گیرد و به ازای هر آه صدمقام معنوی به او فایده می دهد.

(۸۸۴) **بادِ آهی کَابرِ اشکِ چشم راند   مرخلیلی را بدآن اَوّاه خواند**

به سبب بادِ آهی که ابر اشک را به جریان در می‌آورد، خداوند به حضرت ابراهیم خلیل(ع) لقب آه کشنده داد. [«اَوّاه» صیغهٔ مبالغه از **آهَ یَأوُوهُ اَوْهاً** (= آه کشیدن) به معنی بسیار آه کشنده است. در قسمتی از آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ **توبه** آمده است: ...**اِنَّ اِبْراهیمَ لَاَوّاهٌ حَلیمٌ**.

---

۱. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج ۱۴، ص ۲۷۵.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۰۴۸.

«... همانا ابراهیم بنده‌ای نالان و شکیبا بود.» طَبْرِسی به نقل از امام صادق(ع) **اَوّاه** را به معنیِ **دَعّاء** (= بسیار دعا کننده) و **کَثیرُ الدُّعاءِ وَ الْبُکاء**(= کسی که بسیار دعا می‌کند و می‌گرید) تفسیر کرده است.[1] نیز زمخشری آن را کَثیرُ التَّأَوُّه (= بسیار نالان) تفسیر نموده است[2].]

هین درین بـازارِ گـرمِ بـی‌نـظیر کهنه‌ها بفروش و مُـلکِ نـقدگیر (۸۸۵)

بهوش باش، در این بازار پر رونقِ بی‌نظیر، متاع‌های کهنه و فرسوده را بفروش و ملک و سلطنت نقد دریافت کن.

ور تو را شکّی و رَیْـبی ره زنـد تـاجرانِ انـبیا را کُـن سَـنَد[3] (۸۸۶)

اگر در این باره، شکّ و تردید مزاحم حرکت تو شد و تو را به بیراهه کشید، بر انبیای عظام تکیه کن که در طریق حقیقت تجارت می‌کنند.

بس که افزود آن شهنشه بختشان می‌نـتاند کُـه کشـیدن رخـتشان (۸۸۷)

خداوندی که سلطان جهان هستی است چنان بخت و دولت معنوی انبیا را زیاد کرد که حتی کوهها نمی‌توانند آن سرمایه‌های معنوی را بر دوش کشند.

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج۵، ص۷۷.
۲. ر.ک. **الکشاف**، ج۲، ص۳۱۵.
۳. سَنَد: جایِ تکیه، تکیه‌گاه.

قصّه اَحَد اَحَد گفتنِ بِلال در حَرِّ حجاز از محبّت مصطفیٰ عَلَیْه السَّلام، در آن چاشتگاه‌ها که خواجه‌اش از تعصّب جهود به شاخ خارَش می‌زد پیشِ آفتابِ حجاز، و از زخم خون از تن بلال بر می‌جوشید، از او اَحَد اَحَد می‌جَست بی‌قصد او، چنانکه از دردمندان دیگر ناله جهد بی‌قصد، زیرا که از درد عشق مُمتلی بود، اهتمامِ دفعِ دردِ خار را مَدخل نبود، همچون سَحَرهٔ فرعون وجرجیس و غَیْرُهُمْ لایُعَدُّ وَ لا یُحْصیٰ [1]

خلاصه داستان

بِلالِ حبشی بردهٔ یکی از محتشمان مکّه بود. وقتی که به آیینِ حنیف احمدی گرایید، صاحبش برآشفت و برای گسستنِ حبل ایمان او روزهای متوالی وی را در هُرمِ آفتاب نیمروزی روی زمین می‌انداخت و با تازیانه‌های آتشین تنش را لاله باران می‌کرد. و بلال در صفیر تازیانه‌ها پیوسته «اَحَد اَحَد» می‌گفت. روزی ابوبکر از آن حوالی می‌گذشت و آن شکنجه و این پایداری را دید دلش بر او سوختن گرفت. و چون بلال را به خلوت یافت بدو سفارش کرد که نیازی به اظهار ایمان نداری، چه خداوند دانای به سرایر است. زین پس با اغیار از دین و ایمانِ خود چیزی مگوی تا به تعذیب و تعرّض آنان دچار نیایی. بلال پذیرفت و از افشای ایمان خود توبه کرد. باز فردای آن روزگذار ابوبکر بدان ناحیت افتاد و او را بر همان حال دید. دوباره در موقعی مناسب سفارش پیشینِ خود را تکرار و تأکید کرد و بلال نیز توبه‌ای دگر. خلاصهٔ کلام بلال هربار که از افشای اسرار ربوبی توبه می‌کرد مدّتی نمی‌گذشت که آنرا می‌گسست. تا آنکه سرانجام از «توبه کردن» توبه کرد، زیرا که او دلشدهٔ عشق محمّد(ص) بود و عشق ذاتاً سرکش و عافیت سوز است. ابوبکر چون دید که بلال نمی‌تواند در

---

۱. ترجمه عبارت عربی فوق: و جز ایشان که از حدّ و شمار خارج است.

مقابل عشق محمّد(ص) و خدایِ واحد و احد خویشتن داری کند نزد پیامبر(ص) رفت و ماجرای او را در بیان آورد و تصمیم گرفت که بلال را از صاحبش واخرد. پیامبر(ص) نیز او را در این کار تشویق کرد و گفت مرا نیز در این مکرمت شریک گردان. و نیمی از بهای او را تعهّد کرد. ابوبکر بیدرنگ به سرای آن کافر شتافت و پیشنهادی به ظاهر عجیب و غبن‌آمیز کرد. گفت: بلالِ سیاه را به من واگذار، و در عوض غلامی بغایت زیبا به تو دهم. صاحب بلال که ولع فراوان ابوبکر را دید به رسم کاسبکاران حرفه‌ای دم از خسران خود زد و گفت باید دویست درهم نقره نیز بپردازی تا معامله سر گیرد. ابوبکر پذیرفت و مبادله صورت گرفت. کافر قهقهه‌ای سر داد و تسخرکنان گفت: شگفتا از این تجارت که تو در آن مغبون و خاسر شدی و من پیروز و منتفع. اگر در خرید این غلامِ سیاه جِدّ نمی‌کردی به بهایی بسیار کمتر به تو می‌فروختم! ابوبکر گفت: تو عقلی نارس و کودکْوش داری. در واقع همچون صِغار، گوهری به جوزی از کف دادی! چرا که تو صورت بینی و من سیرت او! سپس ابوبکر بلال را به محضر پیامبر(ص) بُرد و آن حضرت او را در آغوش کشید و بلال از این دیدار بی‌خویش شد. آنگاه پیامبر(ص) از ابوبکر گله کرد که مگر نگفتم که مرا نیز در این مکرمت شریک کن؟ ابوبکر گفت: من و بلال هر دو غلام توییم. اینک او را به خاطر تو و در راه حق آزاد می‌کنم.

* * *

مأخذ حکایت فوق در کتب سیره و تواریخ معتبر آمده است. استاد فروزانفر آنرا از **طبقات** ابن سعد نقل کرده است[۱]. چون متن این روایت عربی است برای استفادهٔ عموم آنرا تلخیص و ترجمه می‌کنیم: **بِلال بن رَباح** از مؤمنان مستضعف بود. چون به اسلام گروید تحت شکنجه قرار گرفت تا از دین خود بازگردد. شکنجه دهندهٔ او **اُمَیّة بن خَلَف** بود. هرگاه شکنجهٔ بلال به اوج خود می‌رسید اَحَد اَحَد می‌گفت. هرچه بدو می‌گفتند همان را بگو که ما می‌گوییم، در جواب می‌گفت: زبانم سخن شما را نیک نداند. بدو می‌گفتند: پروردگار تو **لات** و **عُزّیٰ** است. امّا او پیوسته می‌گفت: اَحَد اَحَد. تا اینکه ابوبکر بر او وارد شد گفت: چرا این شخص را شکنجه می‌کنید؟ پس او را به هفت سکّه خرید و آزاد کرد. وقتی که ابوبکر این ماجرا را برای پیامبر(ص) نقل کرد، فرمود: ای ابوبکر مرا نیز در این کار شریک کن. او گفت: یا رسولَ الله آزادش کردم.

*

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۲۰۳ ـ ۲۰۲.

حکایت بلال از ژرف ترین حکایات مثنوی معنوی است. مولانا در این حکایت نکاتی فخیم در بیان آورده است. از جمله در آنجا کـه بِـلال کـتمان ایـمان خـود را بـر نـمی تـابد و پیوسته اظهار ایمان می کند به توصیف عشق می پـردازد و مـی گـوید عشـق ذاتـاً کشّـاف و پرده در است و با عافیت طلبی های مرسوم در نمی سازد. و در آنجا که کافر از دادوستد بظاهر سودآورش سخت سرمست و مبتهج می گردد به نقد صـورت گـرایـی و ظـاهرپرستی می پردازد. و در انتهای حکایت با بیانی سحّار استغراق اولیـا را در بـلایا و مـصائب دنـیوی بازگو می کند.



تن فِدایِ خار می کـرد آن بِـلال   خواجه اش می زد برایِ گـوشمال (۸۸۸)

بِلال حبشی بدن خود را فدای تازیانهٔ خاردار می کرد. و صاحبش برای گـوشمالی و تنبیه، او را می زد. [مراد از «خار»، تازیانهٔ خارناک است. یعنی تازیانه‌ای که بر سطح آن خار و اشیای تیز و بُرنده تعبیه می شد تا شکنجه و تعذیب بصورت سختی اعمال شود. در مطلع این فصل نام «جِرجیس» آمده است. طبق روایات، او یکی از انبیای بنی اسرائیل بوده است که به انواع عقوبات او را کشتند، لیکن به امر الهی از پسِ مرگ زنده شد و به دعوت قوم پرداخت. توضیح «بلال» در شرح بیت (۱۹۸۶) دفتر اوّل آمده است.]

که چرا تو یادِ احـمد مـی کـنی؟   بـندهٔ بَـد مُـنکرِ دیـنِ مـنی (۸۸۹)

و به بلال می گفت: چرا دائماً از حضرت احمد(ص) یاد می کنی؟ هم غلام ناسازگاری هستی و هم آیین مرا انکار می کنی.

می زد اندر آفتابش او بـه خـار   او اَحَـد مـی گـفت بـهرِ افـتخار (۸۹۰)

صاحبش در حرارت آفتاب او را با تازیانه خـاردار مـی زد و او پـیوسته اَحَـد اَحَـد می گفت و بدان افتخار می کرد.

تاکه صِدّیق آن‌طرف برمی‌گذشت   آن اَحَد گفتن بـه گـوشِ اوبـرفت (۸۹۱)

تااینکه روزی که ابوبکر صدّیق از آن طرف می‌گذشت صدای احد احـد گـفتن بـلال را شنید.

(۸۹۲) چشمِ او پُـر آب شـد، دل پُـرعَنا زان اَحَد مـی یـافت بـویِ آشـنا

چشم ابوبکر از اشک پُر شد و دلش یکپارچه درد گشت، زیرا از آن احد احـد بـوی آشنایی استشمام می‌کرد.

(۸۹۳) بعد از آن خلوت بدیدش، پند داد کز جهودان خُفیه مـی‌دار اعـتقاد

ابوبکر بعد از آن واقعه بلال را تنها دید و بدو نصیحت کرد کـه ایـمانت را از مـنکران پوشیده‌دار. [«جُهود» در مثنوی معادل یهودی نیست چنانکه بعضی از شارحان خیال کرده‌اند، بلکه معادل کافر و حق‌ستیز است. در اینجا نیز مراد از جهود، کافر و مشرک است. زیـرا بـه شهادت اصحاب سیره، بلال، غلام یکی از کفّار قریش به نام اُمَیَّة بن خَلَف بود.[۱]]

(۸۹۴) عالِمُ السِّرّ است، پـنهان دار کـام گفت: کردم توبه پیشت ای هُمام

زیرا خداوند به اسرار درون آگاه است، پس مرام و مقصود خود را از اغیار پنهان کن. یعنی تقیّه کن. بلال گفت: ای بزرگمرد اینک نزدِ تو توبه کردم.

(۸۹۵) روزِ دیگر از پگَه صـدّیق تـفت آن طرف از بهرِ کاری مـی‌برفت

بامدادِ روزِ دیگر صدّیق (ابوبکر) برای انجام کاری از آن طرف شتابان می‌گذشت. یعنی از نزدیکی مقرّ بلال می‌گذشت.

(۸۹۶) باز اَحَد بشنید و ضربِ زخمِ خار بر فروزید از دلش سوز و شَرار

باز صدای احد احدِ بلال و صفیر تازیانه را شنید، آتش و شراره‌ای از کـانون قـلبش زبانه کشید.

(۸۹۷) باز پندش داد، باز او تـوبه کـرد عشـق آمـد، تـوبهٔ او را بـخَورد

دوباره ابوبکر به بلال نصیحت کرد که ایمانت به محمّد(ص) را مـخفی بـدار و بـلال مجدّداً توبه کرد. یعنی قول داد که در نزد کافران اظهار ایمان نکند. امّا موج عشق دوباره بـر قلب او تاختن آورد و توبه‌اش را به کام خود درکشید.

---

۱. ر.ک. السیرة النبویة (ابن هشام)، ج۲، ص۳۳۸.

توبه کردن زین نَمَط[۱] بسیار شد عـاقبت از تـوبه او بـیزار شـد (۸۹۸)

بدینسان بلال توبه های فراوان می‌کرد، ولی کمی بعد همهٔ آنها را می‌شکست تا جایی که از توبه متنفّر شد.

فاش کرد، اِسْپُرد تـن را در بـلا کِـای مـحمّد ای عـدّوِ تـوبه هـا (۸۹۹)

بالاخره بلال در کمال صراحت گفت که من بر آیین اسلام هستم و جسم و جان خود را تسلیم بلا و انتقام حق ستیزان کرد و گفت: ای محمّد، ای کسی که دشمن توبه ها هستی.

ای تنِ من و ای رگِ من پُر ز تو توبه را گُنجا کـجا بـاشد در او؟ (۹۰۰)

ای محمّد که شکنندهٔ توبه عاشقانی همچون من هستی، و ای کسی که تـمام اجـزای وجود من از عشق تو آکنده است، تو بگو آخر چگونه ممکن است تـوبه در جسـم و جـانم بگنجد؟

توبه را زین پس ز دل بیرون کنم از حیاتِ خُلد تـوبه چـون کـنم؟ (۹۰۱)

بعد از این توبه را از دلم بیرون می‌کنم. آخر چطور ممکن است که از زندگی جاودان توبه کنم؟

عشق،قهّارست و من‌مقهورِ عشق چون‌شِکَر شیرین‌شدم‌ازشورِعشق (۹۰۲)

عشق، قهّار است و من مغلوب عشقم. از شور و شوق عشق مانند شِکر شیرین شده‌ام.

برگِ کاهم پـیشِ تـو ای تـندْباد من چه دانم که کجا خواهم فتاد؟ (۹۰۳)

ای طوفان، در برابر تو همچون پَرِ کاهی ناچیز هستم. من چه می‌دانم که سرانجام کجا خواهم افتاد؟

گر هِـلالم، گـر بِـلالم، مـی‌دوم مُـقْتَدیِّ آفـتابت مـی‌شـوم (۹۰۴)

یا محمّد(ص)! چه مانند هلالِ ماه، لاغر و نزار باشم و چه بِلال باشم در هر دو صورت

۱. نَمَط: روش، طریقه.

تابع خورشید وجود تو هستم. [«بِلال» و «بَلال» لفظاً به معنی رطوبت و تری است. در اینجا معنی لفظیِ آن مطمح نظر نیست. اما اینکه «بِلال» را مقابل «هلال» قرار داده ظاهراً مراد از آن دو ضعف و قدرت است. یعنی من چه ناتوان باشم و چه قدرتمند در هر دو حالت مطیع آن نبی کریم هستم. پس همانطور که ماه از خورشید نور می‌گیرد، من (بلال) نیز از خورشید وجود حضرتِ محمّد(ص) انوار معنوی می‌گیرم.]

(۹۰۵) **ماه را با زَفتی و زاری چه کار   درپیِ خورشید پوید سایه‌وار**

ماه با ستبری و لاغری کاری ندارد. بلکه کارِ ماه اینست که سایه‌وار به دنبال خورشید حرکت کند. [«زَفتی» کنایه از بَدْر است، و بَدْر شب چهاردهم ماه است که در آن شب ماه به کمال روشنی خود رسد و عربان بدان لَیْلَةُ الْبَدْر گویند. و «زاری» کنایه از «هِلال» است و آن ابتدای طلوع ماه است. و «خورشید» در اینجا کنایه از وجود نورانی حضرت محمد(ص) است. در این بیت لف و نشر مشوّش بکار رفته است. «زفتی» به بلال باز می‌گردد و زاری به هلال در بیت پیشین.]

(۹۰۶) **با قضا هر کو قراری می‌دهد   ریشخندِ سَبلتِ خود می‌کَنَد**

در اینجا مولانا به مناسبت اینکه گفت وجود بلال، تابع وجود حضرت ختمی مرتبت(ص) بود، گریزی می‌زند به مسألهٔ قضای الهی که اراده و اختیار آدمی تابع تقدیرات الهی است، و هرکس به چنین حقیقتی نرسد خود را مسخره کرده است: هرکس با وجود قضای الهی روی اراده و اختیار خود تکیه کند، مسلماً خود را مسخره کرده است. یعنی اگر خیال کنی که بالاستقلال می‌توانی حرکتی انجام دهی و به قضای الهی تکیه نکنی بدان که خود را بیهوده معطّل کرده‌ای. [چنانکه در بیت (۹۱۱ ـ ۹۱۰) دفتر اول فرمود:

با قضا پنجه مَزَن ای تند و تیز   تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مُرده باید بود پیشِ حکمِ حق   تا نیاید زخم از رَبُّ الْفَلَق]

(۹۰۷) **کاه برگی پیشِ باد، آنگه قرار؟   رستخیزی، و آنگهانی عزمِ کار؟**

به عنوان مثال برگِ کاهی چگونه ممکن است که در برابر باد قرار گیرد و ثابت و بی‌حرکت بماند؟ معلوم است که ثابت نمی‌ماند. و چگونه ممکن است قیامت برپا شود

و آنگاه کسی قصد انجام عمل کند؟ مسلّماً ممکن نیست. [همانطور که محال است برگِ کاهی در باد ثابت بماند. و همانطور که محال است که در روز قیامت، موقعیّتی برای عمل فراهم شود، محال است که ارادهٔ انسان در برابر ارادهٔ حضرت حق تعالی کاری از پیش ببرد.

روز قیامت، هنگام محاسبهٔ عمل است نه انجام عمل. چنانکه حضرت امام علی(ع) فرمود: **وَ اِنَّ الْیَوْمَ عَمَلٌ وَ لا حِسابٌ وَ غَداً حِسابٌ وَلا عَمَلٌ**[1]. «امروز، روزِ عمل است و نه محاسبهٔ عمل، و فردا (قیامت) روز محاسبهٔ عمل است و نه انجام عمل.»]

گُربه در انبانم اندر دستِ عشق　　　یک‌دمی بالا و یک‌دم پستِ‌عشق　(۹۰۸)

بلال، حالِ خود را چنین بیان می‌کند: من در دست تصرّفات عشق محمّد(ص) مانند گربه‌ای هستم که درونِ کیسه‌ای انداخته‌اند، گاهی به سرِ کیسه می‌افتم و گاهی به تَهِ کیسه. [من در قبضهٔ عشق محمّد(ص) گرفتارم و آرام و قراری ندارم.]

او همی گردانَدم بر گِردِ سَر　　　نه به زیر آرام دارم، نه زَبَر　(۹۰۹)

عشقِ محمّد(ص) مرا دورِ سرش می چرخاند. یعنی همانطور که شخصی گربه‌ای را در کیسه می‌اندازد و آن کیسه را با تمام قدرت دور سرش می چرخاند و گربهٔ بیچاره دائماً بالا و پایین کیسه پرتاب می‌شود و لحظه‌ای آرام نمی‌گیرد، من (بلال) نیز مانند آن گربه در پنجهٔ عشق محمد(ص) بِلا اراده مانده‌ام و این عشق اوست که سراسر وجودم را به تصرّف در آورده است.

عاشقان در سیلِ تند افتاده‌اند　　　بر قضایِ عشق، دل بنهاده‌اند　(۹۱۰)

عشّاق در سیلابِ خروشان عشق افتاده‌اند و دل به حکم و مقتضای عشق سپرده‌اند. یعنی عشّاق از خود بُریده‌اند و تسلیم عشق شده‌اند.

همچو سنگِ آسیا اندر مَدار　　　روز و شب گردان و نالان بی‌قرار　(۹۱۱)

عشّاق مانند سنگِ آسیا روز و شب در گردش و ناله و بی‌قراری‌اند.

---

۱. **نهج البلاغه** (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۴۲.

(۹۱۲) گَردِشَش بر جُویْ جُویان[1] شاهداست تا نگوید کس که آن جُو راکد است

گردشِ سنگ آسیا بر جویندگانِ جُوی گـواه است، تـا کسـی نگـوید کـه آن جـوی، ساکن و بی حرکت است. [حرکت و تکاپوی عشّاق نشان می دهد که عشق، پدیده‌ای است پویا و سیّال، و سبب تلاطم عشاق اینست که عشق نو به نو در می رسد و تجلیاتش نامکرّر است.]

(۹۱۳) گر نمی‌بینی تو جُو را در کـمین[2] گـردشِ دولابِ گـردونی بـبین

اگر تو جویِ سیّال و مخفیِ عشق را نمی بینی، لااقل به گردشِ سنگ چرخـانِ آسـیا نگاه‌کن. [مراد از «دولابِ گردونی» سنگ آسیاست که مانند دولاب (= چرخ چاه) بر محور خود می چرخد. امّا در اینجا کنایه از افلاک است، زیرا حکما و صوفیه گردش افـلاک را بـه عشق مستند می دانند و می‌گویند حرکت گردش افلاک، حُبّی و شوقی است. چنانکه در بیت (۲۵۸۴) دفتر سوم بدان تصریح شده است. اختفای عشق نیز در بـیت (۴۷۲۴) و (۴۷۳۷) و (۴۷۳۶) دفتر سوم مطرح شده است.]

(۹۱۴) چون قراری‌نیست گَردون را از او ای دل، اخـتروار، آرامـی مـجو

چون فلک بواسطهٔ عشق، صبر و قراری ندارد، دلا تو نیز مانند ستارگانِ افلاک باش و خواهان سکون و آرامش مباش.

(۹۱۵) گر زنی در شاخ دستی، کَی هِلَد؟ هر کـجا پـیوند سـازی، بِسْکُـلَد

اگر برای ثبات و سکون خود شاخه‌ای را بگیری تقدیر عشق الهی تو را چگونه رهـا می‌کند؟ یعنی رها نمی‌کند. و به هر چیزی متّصل شوی عشق آن پـیوند و اتّـصال را از هـم می‌گسلد. [پس در مقابل جریان سیّال عشق نمی‌توانی راکد و ثابت بمانی. مصراع دوم تداعی می‌کند این کلام امام علی(ع) را که فرمود: **عَرَفْتُ اللهَ بِفَسْخِ الْعَزائِمِ وَ حَلِّ الْعُقودِ**[3]. «بشناختم خدا را به‌گسستن پیوند اراده‌ها و گشایش گرهٔ تصمیم‌ها.» نیکلسون گوید: «شاخ» کنایه از علل و اسباب طبیعی است که انسان بدان متوسّل می‌شود و خیال می‌کند که می‌تواند از تقدیر الهی بگریزد[4].]

---

۱. جُویْ جُویان: جویندگانِ جُوی. صفت مرکب فاعلی مرخّمِ جمع.
۲. کَمین: به معنی مکمون و پوشیده است. وزن فعیل‌گاه به معنی مفعول آید.
۳. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۲۴۲.
۴. نقل به مضمون از شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۵۰.

گر نمی‌بینی تو تدویرِ قَدَر　　در عناصِر جوشش و گردش نگر (۹۱۶)

اگر تو نمی‌توانی این را ببینی که تقدیر عشق الهی همه چیز را به گردش و دَوَران در می‌آورد، به حرکت و جنبش عناصر طبیعی نگاه کن. [اگر به پدیده‌های پیرامون خود که از عناصر مادّی متشکّل شده‌اند نگاه کنی می‌بینی که همهٔ آنها با سائقهٔ حُبّ و عشق الهی و به نیروی تقدیر او در حرکت‌اند و هیچ پدیدهٔ ثابتی در جهان دیده نمی‌شود.]

زانکه گردشهای آن خاشاک و کف　　باشد از غَلْیانِ بحرِ با شرف (۹۱۷)

زیرا حرکات خاشاک و کف دریا از جوش و خروش دریای با شرف حاصل شده است. [مراد از «خاشاک و کف» دنیای محسوس است. و مراد از «بحرِ با شرف» حقیقت عشق الهی است. منظور بیت: حرکت جهان بر پایهٔ حُبّ و عشق الهی صورت می‌گیرد. همهٔ ذرّات و کائنات مشتاق حضرت معشوق‌اند. وَ اِلَی اللهِ الْمَصیر.]

بادِ سرگردان ببین اندر خروش　　پیش امرش موجِ دریا بین به‌جوش (۹۱۸)

بادِ سرگردان را نگاه کن که در حال توفیدن است، و دریا را ببین که به فرمان او امواج خروشان پدید می‌آورد.

آفتاب و ماه، دو گاوِ خَرآس[1]　　گِرد می‌گردند و می‌دارند پاس (۹۱۹)

آفتاب و ماه مانند دو گاوی هستند که آسیا را می‌گردانند. یعنی آن دو به دورِ خود می‌گردند و حفاظت می‌کنند. یعنی با انوار خود از بقای موجودات حفاظت می‌کنند. [مولانا در ابیات پیشین نظریهٔ حرکت عمومی و تحوّل جهانشمول را بیان داشته است. اصل حرکت در جهان از اصول بنیادین مکتب عرفانی و ذوقی اوست.]

اختران هم خانه خانه می‌دوند　　مَرکبِ هر سعد و نحسی می‌شوند (۹۲۰)

ستارگان نیز منزل به منزل در حرکت‌اند و حاملِ نیکبختی و نحوست می‌شوند. [«خانه» یا «بیت» از اصطلاحات نجوم قدیم است. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۸۶) دفتر پنجم. اینکه منجّمان دسته‌ای از ستارگان را نحس و دسته‌ای دیگر را سعد می‌دانند باید دقّت

---

۱. خَراس: آسیایی که توسّط خر و گاو و امثال آن حرکت کند.

داشت که تأثیر نحوست و سعود افلاک به اذن الهی است نه بالاستقلال.]

(۹۲۱) اختـرانِ چـرخ گـر دُورانـد هَـی ‌ ‌ ‌ وین‌حواست کاهل‌اند وسُسْت‌پَی[1]

بیت فوق را به دو وجه می‌توان تفسیر کرد. وجه اوّل آنکه کُـلاً بیت فوق را شـرط و بیت بعدی را جزای شرط فرض کنیم: هان ای انسان اگر ستارگانِ فلک از تو دورند و حواسِ تو نیز ضعیف و ناتوان است. وجه دوم آنکه مـصراع اوّل را شـرط و مـصراع دوم را اسـتفهام انکاری و جزای شرط فرض کنیم: هان ای انسان اگر ستارگانِ فلک از تو دور هسـتند، آیـا حواس تو نیز کُند و ناتوان شده است؟ وجه اوّل مناسب‌تر است. انقروی ضبط دَوْر (=گردش) را بر دُور (=بعید) مرجح دانسته است و دَوْر را مُؤوَّل به دائر (=گردنده) کرده است[2].

(۹۲۲) اخترانِ چشم و گوش و هوشِ مـا ‌ ‌ ‌ شب کجااند و به بـیداری کـجا؟

به چشم و گوش و عقل ما که همچون ستارگان آسمان‌اند بنگر که در شب به چه کاری مشغول‌اند و در وقت بیداری کجا هستند؟ [این بیت جزای شـرط بـرای بـیت پـیشین است. منظور دو بیت اخیر: اگر به سبب دوریِ کهکشان ها قادر نیستی حرکت و جوشش آنها را ببینی به قوّه ادراک و نیز حواس خود از قـبیل بـاصره و سـامعه بـنگر کـه احـوالی مُـتغیر دارنـد. چنانکه مثلاً به وقت بیداری فعّال و جوّال‌اند و به وقت خواب از فـعالیت بـاز مـی‌مـانند و کلاً کار ادراک و حواسِ ما در آن وقت تعطیل می‌شود. پس، از حرکت و تغیّر احوال آیـاتِ انفسی بدین نکته واقف شو که آیـات آفـاقی نـیز دائـماً در دریـای عشـق الهـی جـوشان و متحرّک است.]

(۹۲۳) گاه در سعد و وصال و دلخوشی ‌ ‌ ‌ گاه در نحس و فـراق و بـیهُشی

ستارگان چشم و گوش و عقل ما گاهی حالتِ سعادت و وصال و شادکامی دارند، و گاهی حالت نحسی و فراق لاشعوری. [همانطور که ستارگان افلاک، احوال سـعد و نـحس دارند، حواس و ادراکات ما نیز که همچون ستارگان‌اند حالات متضادِ خُجستگی و گُجستگی دارند. گاه ادراکات و مَرئیّات و مسموعاتِ آدمی نیک و صالح است، و گاه شُوم و طالح. پس

---

۱. سُسْت پَی: ضعیف، آنچه که بنیادش ضعیف باشد.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۲۸۵.

تغیّر حالات حواس و ادراکاتِ ما نشان می دهد که همه چیز در این جهان در حال صیرورت و شدن است و هیچ چیز حتّی برای لحظه‌ای ثابت نمی ماند. چنانکه **هراکلیت** حکیم یونان باستان گفت: «نمی توانیم دوبار به یک رودخانه درآییم.» زیرا در دفعهٔ دوم هم ما عوض شده‌ایم و هم آب رودخانه.]

ماهِ گردون چون درین گردیدن است　　گاه تاریک و، زمانی روشن است　　(۹۲۴)

چون ماهِ آسمان نیز در گردش است، گاه تاریک می شود و گاه روشن. یعنی ماه نیز همچون حواس ما حالاتی مختلف دارد. [کُلاً ماه چهار شکل دارد: **هِلال** (ماه نیمه کامل)، **بدر** یا **قمر** (ماه کامل)، **قُمَیر** (ماه نیمه کاملِ بعد از کامل) و **مُحاق** که سه شبِ آخر ماه قمری را گویند و در آن شب ها ماه رؤیت نمی شود.]

گَه بهار،وصیفِ همچون‌شهدوشیر　　گَه سیاستگاهِ برف و زَمْهَریر　　(۹۲۵)

گاهی بهار و تابستانِ فرحبخش از راه می رسد، و گاهی کیفرگاه و سرمای شدید زمستان خود را نشان می دهد.

چونکه کلیّات پیشِ او چو گُوست　　سُخره و سَجده کنِ چوگانِ اوست　　(۹۲۶)

از آنرو که همهٔ موجودات در برابر چوگانِ مشیّت الهی مانند گُویِ غلطان، تسلیم و مطیع هستند. [این بیت کلّاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است. مراد از **کُلّیّات**، افلاک نُه گانه (قمر، عَطارُد، زهره، شمس، مریخ، مشتری، زُحَل، ثوابت و فلک الافلاک[1]) و مَوالیدِ ثلاثه (جماد و نبات و حیوان) و عناصرِ اربعه (باد و خاک و آب و آتش) است. البته باید توجّه داشت که این کُلّی با کلیِ منطقی و عقلی که مفهومی انتزاعی است فرق دارد، زیرا آن **کلّی** که در بیت فوق آمده تحقّق خارجی و عینی دارد، در حالیکه این کلّی مصداق خارجی ندارد و فقط مفهومی ذهنی است و به اصطلاح منطقیون «وصفِ اشتراک بین کثیرین است.» به هر حال مراد از **کلیّات** در بیت فوق جمیع موجودات است به طور اعم. منظور بیت: همهٔ موجودات عالم مقهور و منقادِ مشیّت حضرت حقّ‌اند.]

---

۱. در پاره‌ای از کتب علمی قدیم فلک هشتم را کرسی و فلک نهم را عرش گفته‌اند. رجوع شود به **رسائل اخوان الصفا**، ج ۲، ص ۲۶.

(۹۲۷) توکه یک‌جُزوی دلا زین‌صدهزار چون‌نباشی پیشِ حُکمش بی‌قرار؟

ای دل تو که جزئی از این صدها هزار موجود بشمار می‌آیی چرا در برابر فرمانِ او بی‌تاب و بی‌قرار نیستی؟ [این بیت جزای شرطِ بیت قبلی است.]

(۹۲۸) چون ستوری باش در حکمِ امیر گَهْ در آخُر حبس، گاهی در مسیر

نسبت به حکم حضرت حق، مانند مرکوبی باش که تحت فرمانِ صاحب و فرمانروایی خود است که گاهی او را در آخور می‌اندازد و حبس می‌کند و گاهی به سیر و گردش می‌برد. [تو نیز در برابر امیر حقیقت مطیع باش و بر قهر و لطفش صابر و خرسند.]

(۹۲۹) چونکه بر میخت ببندد، بسته باش چونکه‌بگْشاید،برو، برجَسته باش

هرگاه به مشیّت خود تو را به میخ قضا بست و تو دچار قبض شدی، بسته باش و تقلاّ مکن که خود را برهانی. و هرگاه تو را باز کرد و رهانمود چالاک باش. [مشیّت الهی گاهی به صورت قهر و قبض رخ می‌نماید و گاه به صورت لطف و بسط. بندهٔ عاشق کسی است که بر قبض و بلای او نیز مرحبا بگوید. چنانکه در بیت (۲۶۴۷) دفتر دوم فرمود:

در بــــلا هــم مــی‌چشــم لذّاتِ او مــاتِ اویــم مــاتِ اویــم مــاتِ او]

(۹۳۰) آفتاب اندر فلک کـژ مـی‌جـهد در سیه‌رویی خُسوفش می‌دهـد

به عنوان مثال هرگاه آفتاب در فلک از مسیر معین خود کـج رود و مـنحرف شـود، با کسوف رویش را تیره و منکدر می‌کند. [رجوع شـود بـه شـرح بـیت (۳۹۹۱) دفـتر اوّل. در بیت (۹۲) دفتر اوّل گوید:

بُـــد زِ گســـتاخی کســـوفِ آفـــتاب شـــد عـــزازیـــلی ز جـرأت ردِّ بـاب

در اینجا مراد از «خسوف» همان «کسوف» است.]

(۹۳۱) کز ذَنَب پرهیزکن، هین هـوش‌دار تا نگردی تـو سـیه رُو دیگْ‌وار

ای خورشید از نزدیک شدن به نقطهٔ **ذَنَــب** حذر کن تا مانند دیگ رویت سیاه نشود. [**ذَنَــب** به معنی دُم و مقابل آن رأس، از اصطلاحات نجوم قـدیم است. وقـتی کـه دو مـدارمـاه و خورشید مقابل هم واقع می شوند آنرا **تقاطع** گویند و از این تقاطع دو نقطه پدید می‌آید که بـه‌آن **عُقْدَتین** گویند و این عقدتین، شامل ذَنَب و رأس است. پس هرگاه ذَنَب و رأس تقاطع پـیدا کـنند

یا به تعبیر ساده‌تر ماه میان خورشید و زمین حایل شود کسوف رخ می‌دهد. مولانا به زبان استعاره کسوف را به انحراف خورشید نسبت می‌دهد. خطاب این بیت به انسان است. و منظور اینست که ای انسان از گناه و گستاخی پرهیز کن تا رسوا و سیاه رو نشوی.]

ابــر را هــم تــازیانهٔ آتشــین می‌زنندش کآنچنان رو، نه چنین (۹۳۲)

به ابر نیز تازیانه‌های آتشین می‌زنند که چنان حرکت کن و چنین حرکت مکن. [بیت فوق ناظر بر آن دسته از روایاتی است که می‌گوید فرشته‌ای بر ابر مسلّط است و آن را بـه هرکجا لازم باشد می‌راند و سبب بارش آن گردد. اکثر مفسّران قرآن کریم در ذیـل آیـهٔ ۱۳ سورهٔ **رعد** که می‌فرماید: ...**يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ**... «... رعد به تسـبیح و سـتایش خـداونـد مشغول است...» روایاتی آورده‌اند که حاکی از آن است که برای ابر موکّلی از فرشتگان گمارده شده است. از آن جمله طبرسی در یکی از اقوال تفسیری خـود مـی‌گـوید: **قـیلَ اِنَّ الرَّعْـدَ هُوَالْمَلَكُ الَّذی يَسُوقُ السَّحابَ وَ يَزْجُرُهُ بِصَوْتِهِ**[1] «گفته‌اند همانا رعد فرشته‌ای است که با صدای خود ابر را می‌راند و برمی‌انگیزد.» زمخشری نیز آورده است کـه: **اِنَّ الْـيَهُودَ سَأَلَتِ النَّبِیَّ عَنِ الرَّعْدِ ماهُوَ؟ فَقالَ: مَلَكٌ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُوَكَّلٌ بِالسَّحابِ مَعَهُ مَـخاريقُ مِنْ نارٍ يَسُوقُ بِهَا السَّحابَ**[2]. «یهودیان دربارهٔ رعد از پیامبر(ص) سؤال کردند و گفتند: رعد چیست؟ فرمود: فرشته‌ای از فرشتگان که مأمور ابر است. آن فرشته تُرنایی آتشین دارد که با آن ابر را می‌راند.» تِرْمَذی و نسائی نیز حدیث فوق را نقل کرده‌اند[3]. امام فخر رازی[4] و ابوالفتوح[5] هم این حدیث را آورده‌اند. شریف لاهیجی[6] و ملافتح الله کاشانی[7] و دیگران نیز بدین حدیث و احادیث مشابه آن پرداخته‌اند. امام علی(ع) در فصلی از خطبهٔ نود که در وصف فرشتگان است فرماید: **مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فی خَلْقِ الْغَمامِ الدُّلَّـحِ**[8]. «دسـته‌ای از فـرشتگان در خـلقت ابـرهای

---

۱. مجمع البیان، ج۶، ص ۲۸۳.
۲. الکشاف: ج۲، ص۵۱۹ - ۵۱۸.
۳. ر.ک. حواشی الکشاف، ج۲، ص۵۱۹.
۴. ر.ک. التفسیر الکبیر، ج۱۹، ص۲۵.
۵. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج۶، ص۷۸.
۶. ر.ک. تفسیر شریف لاهیجی، ج۲، ص۵۸۵.
۷. منهج الصادقین، ج۵، ص۹۷.
۸. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبهٔ اشباح.

سنگینْبار اندرند.» اینکه منظور از فرشته در این قبیل موارد چیست و رابطهٔ او با تحوّلات جوّی چگونه است خود بحثی جداگانه می‌طلبد، لیکن از آنچه که گفته آمد معلوم شد که بیت فوق به احادیث و روایات یاد شده نظر دارد.]

(۹۳۳) **بر فلان وادی ببار، این سو مبار گوشمالش می‌دهد که گوش دار**

ابر را گوشمالی می‌دهند که باید به امر و نهی ما توجّه کنی. برو بر فلان بیابان ببار، این طرف مبار. [منظور دو بیت اخیر: در جایی که حتّی حرکات و سکنات ابر تحت امر و نهی الهی است، مسلّماً تو ای انسان به طریق اولیٰ باید مطیع اوامر و نواهی خداوند باشی.]

(۹۳۴) **عقلِ تو از آفتابی بیش نیست اندرآن فکری‌که نهی‌آمد،مایست**

عقل تو عظیم‌تر از آفتاب نیست. لذا در هر اندیشه‌ای که خداوند تو را از آن نهی کرده درنگ مکن و بر آن اصرار مورز [خورشید با آن عظمت همینکه کژ می‌رود دچار تیرگی و خسوف می‌شود، پس تو نیز کج مرو تا عقلت گرفتار ظلمت جهل و غفلت نشود.]

(۹۳۵) **کژ مَنه ای عقل تو هم گامِ خویش تا نیاید آن خُسوفِ رُو به پیش**

ای عقل، تو نیز در راه انحراف قدم مگذار تا روسیاهی برایت پیش نیاید.

(۹۳۶) **چون گنه کمتر بُوَد، نیم آفتاب مُنْخَسِف[1] بینی و نیمی نورْتاب[2]**

وقتی گناه سبک‌تر باشد، نیمه‌ای از خورشید را تاریک می‌بینی و نیمه‌ای را روشن. [انتساب گناه به خورشید جنبهٔ مجازی دارد و مراد از آن پدیدهٔ تکوینی و نجومیِ **تقاطع ذَنَب و رأس** است که توضیح آن در شرح بیت (۹۳۱) همین دفتر ذکر شد. پس اگر این پدیدهٔ تکوینی بطور کامل ظهور کند، خورشید کاملاً تیره می‌شود، و اگر کمتر ظهور کند قسمتی از آن تاریک می‌شود.]

(۹۳۷) **که به قدرِ جُرم می‌گیرم تو را این بُوَد تقریر در داد و جزا**

پس ای انسان با توجّه به تمثیل کسوفِ خورشید به اندازهٔ وزنِ گناهت تو را کیفر

---

۱. مُنْخَسِف: پوشیده شونده، ماه گرفته. در اینجا خورشید گرفته.

۲. نورْتاب: صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی نور تابنده و درخشان.

می دهم. اینست بیان الهی دربارهٔ اجرای عدل و عقاب. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۱۶۰ سورهٔ **انعام** آمده است: ...**وَ مَنْ جٰاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلاٰيُـجْزىٰ اِلّا مِثْلَهٰا وَ هُمْ لاٰيُظْلَمُونَ.** «... و هـرکه بدی کند کیفر نبیند مگر به قدر آن و بدیشان ستم نشود.» در برخی از نسـخه هـا بـه جـای «تقریر» کلمهٔ «تقدیر» آمده است. از آن جمله انقروی «تقدیر» آورده است. نیکلسون نـیز در شرح خود احتمال داده است که قرائت صحیح همان «تقدیر» باشد. معنی مصراع دوم با توجه به این قرائت: در عدالت و جزای الهی این امر مقدّر شده است. یعنی تقدیر الهـی مـجازات را متناسب با جُرم و گناه معیّن کرده است.]

خواه‌نیک‌و،خواه بد،فاش و سَتیر[1] بر هـمه اشـیا، سـمیعیم و بـصیر (۹۳۸)

اعمالت چه خوب باشد چه بد، آشکار بـاشد یـا پـنهان، مـا بـر هـمه چـیز شـنوا و بیناییم.

زین گذر کن ای پدر، نوروز شد خلق از خلّاق، خوشْ پَدْفوز[2] شد (۹۳۹)

از اینجا به بعد مولانا حالت خلسه و جذبهٔ خود را از زبان بلال بازگو می‌کند: پدرجان از قیل و قال و سخنان کهنه و تقلیدی بگذر که نوروز فرا رسیده است. و خلایق از آفریدگار جهان، شیرین کام شده‌اند. [مراد از «نوروز» **عید** است، و عید در نزد صوفیه به معنی **مٰا يَعُودُ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ التَّجَلّـی** است. یعنی تجلّیاتی از حضرت حق که به قلب سالک باز گردد. باز در تعریف **عید** گفته‌اند: چیزی که عائد شود بر قلب از تجلّی تا وقت تجلی[3]. سنائی در **حدیقة الحقیقة** گوید:

صـــوفیان در دمـــی دو عـــید کـــنند عـــنکبوتان مگس قـــدید کـــنند

بنابراین عید کردن عرفا و صوفیه عبارت است از شهود تـجلّیات حـضرت حـق کـه لازمهٔ آن محو اسباب و وسایط است. چنانکه گفته‌اند: **اَلتَّوْحيدُ اِسْقاطُ الْاِضافات**. یعنی در مرتبهٔ توحید جمیع هستی های موهوم و مجازی ساقط می‌شود. منظور بیت: اگر می خواهی به شهود تجلّیات حق نایل شوی از هر چیزی که آتش خودبینی و انانیّت را در تو مـی‌افـروزد حذر کن.]

۱.سَتیر: پوشیده، مستور.
۲.پَدفُوز: لب و دهان. «خوش پدفوز» به معنی شیرین کام است.
۳. ر. ک. کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص۹۵۹.

(۹۴۰) باز آمد آبِ جان در جویِ ما باز آمد شاهِ ما در کویِ ما

دوباره آب حیاتِ جذبات الهی در جویبار وجود ما جاری شد. و دوباره شاه ما که شاه حقیقت است به کوی ما باز آمد.

(۹۴۱) می‌خرامد بخت و دامن می‌کَشَد نوبتِ توبه‌شکستن می‌زند[1]

بخت و اقبال معنوی خرامان و دامن کشان می‌آید و وقتِ توبه شکستن را اعلام می‌کند. [«توبه شکستن» در اینجا اشاره به توبهٔ بلال است که می‌خواست ایمان خود به حضرت حق را از بدخواهان پنهان دارد. رجوع شود به بیت (۸۹۸ - ۸۹۴) همین دفتر. امّا مولانا در این ابیات به گونه‌ای حرف می‌زند که گویی با هستی بلال متّحد شده است. مولانا به کرّات با خود قرار می‌گذاشته که در برابر اغیار کشف اسرار نکند، ولی جوشش و غلیان عشق سبب می‌شد که این قرار و مدارها برهم خورد. چنانکه او این حالتِ شوریدگی و غلیان و رازگشایی خود را در بیت (۴۷۳۳ - ۴۷۲۹) دفتر سوم بخوبی بیان کرده است.]

(۹۴۲) توبه را بارِ دگر سیلاب بُرد فرصت آمد، پاسبان را خواب بُرد

یک بار دیگر سیلاب عشق تاختن آورد و بساط توبه را از دلم بر کند و با خود بُرد. موقعیّتی فراهم شد که خواب بر نگهبان غلبه کند. یعنی غلیان عشق و حیرت ربّانی، عقل را از مراتب سطحی و ظاهری بازداشت. [مضمون این ابیات هم با احوال بلال سازگار می‌آید و هم با احوال مولانا. بلال به سبب غلبهٔ عشق نمی‌توانست به نصایح عاقلانهٔ آن ناصح که می‌گفت ایمانت را از مشرکان پوشیده‌دار عمل کند. احوال مولانا نیز همینطور بوده است. او هرگز به اندرزهای عقل جزئی و عقلای حرفه‌ای و عافیت‌طلب گوش نمی‌سپرد. در بیت فوق، «پاسبان» کنایه از عقل جزئی یا صاحبان‌عقول جزئیه و «خواب» کنایه از حیرت و تحیّر است.]

(۹۴۳) هرخُماری مست‌گشت وباده‌خَورد رخت را امشب گرو خواهیم کرد

هر آدم خماری بار دیگر شراب خورد و مست شد. ما نیز امشب جامه و اثاثمان را

---

۱. نوبت زدن: نقاره زدن. در قدیم معمول بود که در نقاره خانهٔ شاهان در شبانه روز چند بار نقاره می‌زدند. در اینجا به معنی اعلام کردن است.

گرو خواهیم گذاشت. یعنی جامه و اثاثمان را نزد شرابْدار رهن می‌گذاریم تا از آن شراب بنوشیم. [مراد از «خُمار» عارفِ عاشق است. و مراد از «باده» شراب عشق الهی است. و مراد از «رخت» وجود موهوم و هستی مجازی سالکِ عاشق است. و مراد از «امشب»، دنیاست به دلیل تیرگی و انکدار آن. منظور بیت: ما در این شب دنیا همچون عشّاق الهی از شراب عشق الهی مست خواهیم شد. و بدین منظور از هستی مجازی خود صرف‌نظر می‌کنیم، زیرا مادام که از «خود» نرهی عاشق حق نشوی.]

ز آن شرابِ لعلِ جانِ جانْفزا　　　لعل، اندر لعل، اندر لعلِ ما (۹۴۴)

از نوشیدن آن شرابِ سرخ معنوی که روح و جان را تقویت می‌کند ما به لعلِ در لعلِ در لعل تبدیل شدیم. یعنی به کمال ذوق و کشف رسیدیم.

باز خرّم گشت مجلس، دلفروز　　　خیز، دفعِ چشمِ بد، اسپند سوز (۹۴۵)

دوباره محفل روحانی ما رونق یافت. بلندشو برای رفع چشم زخم اسفند دود کن. [«اسپند» یا «اسفند» که در کتب طبّی قدیم به حَرْمَل و حُرْمَل معروف است، گیاهی است علفی و چند ساله که ارتفاع آن حدود یک وجب است. دانه‌های آن در غلافی قرار گرفته و خاصیت دارویی دارد. در ایران در اراضی بایر حاشیهٔ کویر راه تهران ـ قم و اصفهان ـ تهران و دیگر نواحی بطور خودرو می‌روید. در مناطق مدیترانه‌ای شمال افریقا، و ترکیه و سوریه نیز دیده می‌شود[1]. تدخین ادویه و بخورات از دوران ایران باستان جهت رفع چشم زخم معمول بوده است. در زمان ما نیز رواج دارد. مولانا در بیت فوق بدین سنّت اشارت دارد. چون علاقمندان معارف الهی علی رغم حسادت حاسدان و خصومت بدخواهان از مجلس مولانا استقبال می‌کردند لذا می‌گوید که اسفند دود کنید تا رفع زیان شود.]

نعرهٔ مستان، خوش می‌آیدم　　　تا ابد جانا چنین می‌بایدم (۹۴۶)

بانگ و فریاد مستان بادهٔ الهی برایم دلنشین می‌آید. ای جان، یعنی الهی که این مستان تا ابد با حال وجد اینگونه فریاد برآورند.

---

۱. ر. ک. معارف گیاهی. ج۳، ص۷۲، و الابنیة عن حقایق الادویة، ص۱۱۱.

(۹۴۷) نک هِلالی با بِلالی یار شد زخمِ خار او را گُل و گُلنار شد

اکنون هرچند جسم بِلال همچون هِلالِ ماه، باریک و زرد شده است، ولی ضربات تازیانه در نظرش همچون گُل و گُلزار، لطیف و دلنشین جلوه کرده است.

(۹۴۸) گر ز زخمِ خار،تن غربال شد جان و جسمم گُلشنِ اقبال شد

گرچه بدنم براثر ضربات تازیانه، همچون غربال سوراخ سوراخ شده است، ولی جسم و جانم به گلستانِ بخت و اقبال معنوی مبدّل شده است.

(۹۴۹) تن به پیشِ زَخمِ خارِ آن جهود جانِ من مست و خرابِ آن وَدود[1]

بدنم زیر ضربات تازیانهٔ آن کافر قرار گرفته است، ولی جانم مست و خراب آن خدای مهربان است.

(۹۵۰) بوی جانی سویِ جانم می‌رسد بویِ یارِ مهربانم می‌رسد

بوی جانی به جان من می‌رسد. یعنی رایحهٔ دلنواز حضرت معشوق را با مشام دل می‌شنوم. بوی محبوب مهربانم را استشمام می‌کنم.

(۹۵۱) از سویِ معراج آمد مصطفی بر بِلالش حَبَّذا لي حَبَّذا[2]

چون حضرت‌محمّدِ مصطفی(ص) از معراج‌بازگشت‌به‌بلال‌فرمود:خوشابر‌تو،خوشابر‌تو. [احتمالاً ناظر بر این خبر است: **عَنِ ابْنِ عَبّاسٍ قالَ لَیْلَةَ اُسْرِیَ بِنَبِیِّ اللهِ(ص) وَ دَخَلَ الْجَنَّةَ فَسَمِعَ مِنْ جانِبِها وَجْساً قالَ یا جِبریلُ ما هٰذا قالَ هٰذا بِلالٌ الْمُؤَذِّنُ فَقالَ نَبِیُّ اللهِ(ص) حینَ جاءَ اِلَی النّاسِ قَدْ اَفْلَحَ بِلالٌ رَأَیْتُ لَهُ کَذا وَ کَذا**[3]. «ابن‌عبّاس گوید: شبی که پیامبر خدا به معراج رفته بود و به بهشت اندر شد، از گوشه‌ای از بهشت صدای خفیفی شنید. از جبرئیل پرسید که این صدای خفیف چیست؟ جبرئیل گفت: صدای بلالِ مؤذّن است. هنگامی که پیامبر خدا به میان مردم بازگشت، فرمود: بلال رستگار است، زیرا دربارهٔ او چنین و چنان دیدم.» انقروی نیز این حدیث را آورده است که در **صحیح بخاری** است: وقتی که پیامبر(ص)

---

۱. وَدُود: بسیار مهربان، بسیار دوست دارنده.

۲. حَبَّذا: ر.ک. شرح بیت (۳۴۹) دفتر پنجم.

۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۹۵.

از معراج بازگشت به بلال گفت: یٰا بِلالُ حَبَّذٰا لی . یا گفت: بِلالُ حَدِّثْنی بِاَرْجَحِ عَمَلٍ عَمِلْتَهُ فِی‌الْاِسْلامِ فَاِنّی سَمِعْتُ دَقَّ نَعَلَیْکَ بَیْنَ یَدَیَّ فِی‌الْجَنَّةِ. «ای بلال خوشا بر من، یا گفت:ای بلال بهترین کاری که در اسلام کرده‌ای برایم‌بگو، زیرا من‌صدای دو نعلین تو را در بهشت‌شنیدم.»]

چونکه صِدّیق از بلالِ دَمْ دُرُست   این شنید، از توبهٔ او دست شُست (۹۵۲)

چون ابوبکر صدّیق از بلالِ راستگو و خوش نَفَس این سخنان را شنید، از توبه دادن او منصرف شد.

باز گردانیدن صِدّیق رَضِیَ اللهُ عَنْه واقعهٔ بِلال را رَضِیَ اللهُ عَنْهُ، و ظلمِ جهودان را بر وی، و اَحَد اَحَد گفتنِ او و افزون شدن کینهٔ جهودان، و قصّه کردن آن قضیه پیشِ مصطفیٰ عَلَیْهِ السَّلام و مشورت در خریدن او از جهودان

بعد از آن، صدّیق پیش مصطفی   گـفت حـالِ آن بِـلالِ بـا وفـا (۹۵۳)

بعد از آن، صدّیق (ابوبکر) در محضر محمّد مصطفی(ص) حالِ بلالِ وفادار را بیان کرد.

کآن‌فلکْ‌پیمایِ مَیْمونْ بالِ چُست   این‌زمان‌در عشق‌و اندردام‌توست (۹۵۴)

ابوبکر گفت آن بلال که در مراتب عالیهٔ جـهانِ بـرین سـیر مـی‌کـند و خـجسته بـال و چالاک است، اینک گرفتار عشق تو شده است و به دام حُبِّ تو اسیر گشته است. [«بال» در اینجا معنی مجازی دارد، و مراد از آن روح و قلب است. پس «میمونْ بال» به مـعنی روح و قلب مبارک و متعالی است.]

بازِ سلطان‌است‌ز آن‌جـغدان‌بـه‌رنج   درحَدَث[1] مدفون‌شده‌است‌آن‌زَفْتْ‌گنج (۹۵۵)

بلال همچون بازِ بلند پروازِ شاه است و از آن جغدان در رنج و عذاب به سر می‌برد. بلال همچون گنجی عظیم است که در سِرگین مدفون شده است. [مراد از «باز» بندگان صالح خدا، و مراد از «سلطان» حضرت حق است که پادشاه جهانِ هستی است، و مراد از «جغدان» اسیران هویٰ و هوس است. همانطور که «جغد» به سوی ویرانه ها میل دارد ابنای دنیا نیز به ویرانکدهٔ دنیا علاقه دارند. این تشبیه بطور مفصّل در قـالب حکـایتی تـمثیلی در دفـتر دوم،

---

۱. حَدَث: مدفوع و سرگین.

بیت (۱۱۳۱) به بعد آمده است. بیت فوق و ابیات بعدی کلّاً مبتنی بـر تشبیهِ بالکنایه است. مراد از «حَدَث» یا جسم مادّی است و یا وجود پلید مشرکان ستمگر است.]

(۹۵۶) **جُغدها بـر بـاز اِسـتم مـی‌کـنند پَرّ و بالش بی‌گـناهی مـی‌کَـنَند**

جغدها نسبت به باز ستم می‌کنند و بی‌هیچ گناهی بال و پرِ او را می‌کَنَند.

(۹۵۷) **جُرمِ او اینست کو بازست و بس غیرخوبی جُرمِ‌یوسف‌چیست‌پس؟**

تنها جرمِ او اینست که بازِ شکاری است. مثلاً حضرت یـوسف(ع) بـجز زیـبایی چـه گناهی دارد؟ مسلّماً هیچ گناهی ندارد.

(۹۵۸) **جغد را ویرانه بـاشد زاد و بـود[1] هستشان برباز، ز آن خشمِ جهود**

زادگاه و زیستگاه جغد، خرابه است، به همین سبب نسبت به بازِ شکاری سخت کینه و دشمنی می‌ورزند.

(۹۵۹) **که چرا می‌یاد آری ز آن دیـار؟ یا ز قصر و ساعدِ آن شـهریار؟**

جغدان بر سبیل نکوهش به باز شکاری می‌گویند: چرا وطن و سرزمین خود را یـاد می‌کنی؟ یا چرا کاخ و ساعد شاه را یاد می‌کنی؟ [ابنای دنیا که جغدسیرت و بوم‌صفت‌اند زان رو اهل الله را آزار می‌دهند که آنان همیشه از اصلِ خود که عالم برین است یاد می‌کنند.]

(۹۶۰) **در دِهِ جغدان فضولی مـی‌کـنی؟ فتنه و تشویش در مـی‌افگـنی؟**

ای بازِ گستاخ آیا در محلّهٔ جغدان یاوه می‌گویی و فتنه و آشوب برمی‌انگیزی؟

(۹۶۱) **مَسکنِ ما را که شد رَشکِ اَثـیر تو خرابه خـوانـی و نـامِ حـقیر؟**

جایگاه و موطن ما را که باعث غبطه و حسادت فلک است چرا خرابه می‌خوانی و با حقارت از آن نام می‌بری؟ [ابنای ویرانکدهٔ دنیا نیز به اهل‌الله تشر می‌زنند که چرا دنیای مادّی

---

۱. زاد و بود: هم اسم مرکّب است و هم حاصل مصدر. کنایه از هست و بود و تمام سرمایه و اسباب و سامان، مَولِد و مَسکن، زادگاه و زیستگاه. (ر.ک. برهان قاطع، ج۲، ص۹۹۵، آنندراج، ج۳، ص۲۱۸۲).

را تا این اندازه حقیر توصیف می‌کنند؟!]

شَیْد آوردی[1] که تـا جـغدانِ مـا مر تـو را سـازند شـاه و پـیشوا (۹۶۲)

تو مکر و حیله می‌ورزی تا جغدان همنوع ما تو را امیر و سالار خود سازند. یعنی ای عارفِ بالله اینکه از نکوهش حیات دنیوی دم می‌زنی قصد خودنمایی و ریـاست‌طلبی‌داری. [کافر همه را به کیش خود پندارد.]

وهم و سودایی در ایشان می‌تنی نامِ این فردوس، ویران می‌کنی؟ (۹۶۳)

در آنان توهّمات و خیالات بی‌اساس می‌انگیزی و نام این بهشت را خرابه می‌گذاری؟ [ابنای دنیا توبیخاً به اهل الله می‌گـویند جـهان بـرین و عـالم لاهـوت هـمه خـیالات یـاوه است و این حیات دنیوی برای ما بـهشت است، چـرا بـدآن بـهشت خـرابـه و ویـرانـه لقب می‌دهید؟!]

برسَرَت چندان زنیم ای بَد صفات که بگویی تَـرکِ شَـیْدوتُرَّهات[2] (۹۶۴)

ای زشت خو آنقدر بر سر و کلّه‌ات می‌کوبیم تا مکر و حیله و سخنان یاوه را تـرک گویی. [چنانکه مشرکان ستمگر بـلال را شکـنجه مـی‌کـردند تـا اَحَـد اَحَـد گـفتن را تـرک گوید.]

پیشِ مشرق چارْمیخش می‌کـنند تن برهنه شاخِ خارش مـی‌زنـند (۹۶۵)

ابوبکر به حضرت رسول اکرم(ص) عرض کرد که: بلال را در زیر تـابش آفـتاب بـه چهارمیخ می‌کشند و بر بدن لخت او تازیانهٔ خارناک می‌زنند.

از تنش صد جای، خون برمی‌جهد او اَحَد می‌گـوید و سـرمی نـهد (۹۶۶)

از صد جای بدنش خون فوّاره می‌زند، امّا او همچنان اَحَد اَحَد می‌گوید و به حکم حق گردن می‌نهد.

---

۱. شَیْد آوردن: مکر و حیله ورزیدن.
۲. تُرَّهات: سخنان یاوه.

(۹۶۷) پـندها دادم کـه پـنهان دار دیـن سِـــر بـپوشان از جـهودانِ لعـین

من به او بسیار اندرز دادم که دین خود را پنهان کن و رازِ دل خود را از کافران ملعون پوشیده دار. [در اصطلاح کلامی به این کار **تقیّه** گفته شود.]

(۹۶۸) عاشق‌است، او را قیامت‌آمده‌ست تا درِ توبه بـرو بسـته شـده‌ست

ولی او (بلال)، عاشق است، یعنی چون عاشق است نمی‌تواند اسرار الهـی را پـوشیده دارد، چرا که عشق با ملاحظه‌کاری‌های عقلانی جور در نمی‌آید. گویی که قیامت برای بلال برپا شده است که درِ توبه به رویِ او بسته شده است. یعنی بلال دیگر قادر نیست از کشـف اسرار ربوبی توبه کند.

(۹۶۹) عاشقیّ و توبه، یا امکانِ صـبر؟ این‌مُحالی‌باشد ای جان بس سطبر

آیا عشق و توبه، یا عشق و صبر جور در می‌آید؟ مسـلّماً جـور در نـمی‌آیـد، زیـرا عزیزمن این امری بسیار محال است.

(۹۷۰) توبه کِرم و، عشق همچون اژدهـا توبه وصفِ خلق و آن وصفِ خدا

توبه در مَثَل همچون کِرم است و عشق مانند اژدها. «تـوبه»، صـفت مـخلوق است و «عشق»، صفت خالق. [توضیح اینکه عشق، وصف خالق است در شرح بـیت(۲۱۸۴) دفـتر پنجم آمده است. امّا «توبه» وصفِ خالق نیز هست و «تَوّاب» از اسماء الله است. ولی مـفهوم تَوّاب بودن مخلوق با خالق متفاوت است. چه تَوّاب به نسبت مخلوق به معنی توبه کننده است، و تَوّاب به نسبت خالق به معنی توبه‌پذیر. بیت فوق در بیان غلبهٔ عشق بر توبه است.]

(۹۷۱) عشق ز اَوصافِ خدایِ بـی‌نـیاز عاشقی بـر غـیرِ او بـاشد مَـجاز

عشق از صفات خداوند بی‌نیاز است.مصراع دوم این بیت به دو وجه قابل تفسیر است: عشق ورزیدن به جز خدا از نوع عشق مجازی است. وجه دوم مصراع دوم: صفت عشق برای جز خدا جنبهٔ مجازی دارد. [منظور بیت: عشق چون وصف الهی است قدیم و ازلی است. اما چون صفت عشق در مخلوق حادث است جنبهٔ مجازی دارد. اکبرآبادی در این باره سـخنی دارد که مضمون آن اینست: عشق از جمله صفات الهی است و حُسن هم از اوصاف اوست. در

حقیقت او برخود عاشق شده است[1].]

زانکه آن، حُسنِ زَرانـدودآمده‌ست ظاهرش نور، اندرون دود آمده‌ست (۹۷۲)

زیرا غیرِ حق، همهٔ حُسن و جمالش مانند فلزی است که روکشِ طـلا داشـته بـاشد. یعنی حُسن و جمال مخلوق، عاریتی است، از اینرو ظـاهر آن، روشـن و پـررونق است ولی درونش تیره و سیاه. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی یکی از اصول بنیادین مکتب ذوقی و عرفانی خود را بیان داشته است و آن اینکه زیبایی جهان پرتوی است از زیبایی حضرت حق. در این باب به شرح بیت (۵۹۳) دفتر پنجم رجوع شود. ضمیر «آن» و «ش» به «غیر» در بیت پیشین باز می‌گردد. تشبیه بیت فوق در بیت (۷۱۲) دفتر دوم نیز آمده است.]

چون رود نور و شود پیدا دُخان[2] بِفْسُرَد عشـقِ مَـجازی آن زمـان (۹۷۳)

هرگاه نور جمال الهی از مخلوق گرفته شود تیرگی و زشتی آن نمایان می‌گردد. و در آن وقت است که عشق مجازی فروکش می‌کند. [عشق مجازی همان عشـق رنگـین است. رجوع شود به بیت (۲۰۶ و ۲۰۵) دفتر اوّل.]

وا رَوَد آن حُسن سویِ اصلِ خَود جسم مانَد گَـنده و رسـوا و بَـد (۹۷۴)

آن زیبایی به سوی اصل خود باز می‌گردد و جسـم، مـتعفّن و رسـوا و زشت بـاقی می‌ماند. [زیبایی جسم بواسطهٔ تجلّی الهی است. رجوع شود به بیت (۳۲۶۴ ـ ۳۲۶۲) دفـتر اوّل و بیت (۷۱۴ ـ ۷۰۴) دفتر دوم.]

نورِ مَه راجع شود هم سویِ مـاه وا رَوَد عکسش ز دیـوارِ سـیاه (۹۷۵)

مثلاً نور ماه نیز به سوی ماه باز می‌گردد و پرتو آن از دیوار تاریک بـه اصـل خـود رجوع می‌کند. [نظیر این تمثیل در بیت (۷۰۸) دفتر دوم آمده است. در اینجا «نور مه» کنایه از تجلّی الهی و «دیوار سیاه» کنایه از جسم است. پس جلوه و جمال جسم بواسطهٔ روح است. و همینکه روح از جسم مفارقت می‌جوید، جسم کریه و زشت می‌شود.]

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۴۷.

۲. دُخان: دود.

(۹۷۶) پس بمانَد آب و گِل بی آن نگار گردد آن دیوارِ بـی مَـه، دیـوْوار

پس آب و گِل یعنی جسم، بدون محبوب می ماند. و آن دیوار بدون پرتو ماه، همچون دیو، زشت و خوفناک می گردد. [«آب و گِل» کنایه از جسم، و «نگار» کنایه از روح است که پرتوی از تجلّیات الهی است.]

(۹۷۷) قلب[1] را که زر ز رویِ او بِجَست بازگشت آن زر، به کانِ خود نشست

مثلاً وقتی که روکشِ طلا از روی طلای تقلّبی برداشته شود، این زرِناب به معدن خود باز می گردد. یعنی در شمار طلاهای ناب و خالص قرار می گیرد و دیگر کسی نمی تواند بگوید که این طلا تقلّبی است.

(۹۷۸) پس مِسِ رســوا بـمانَد دودْوَش زو ســیه‌روتر، بـماند عـاشقش

مِس نیز تیره و رسوا می شود و دوستدار آن از خود آن مِس رسواتر می شود. [طلای تقلّبی با سنگ محک و سایر آزمون ها شناخته می شود و رسوا می گردد، ولی آنکه به طلای تقلّبی دلبستگی پیدا می کند رسواتر می شود، زیرا به امری موهوم و باطل دلبسته بـوده است. منظور بیت: آنان که به عالم ظاهر عشق می ورزند در واقع جـهان بـاطن را نشـناخته‌انـد و نمی دانند که زیبایی این جهان از آن جهان است. پس سرانجام معلوم می شود کـه بـر بـاطل عاشق شده‌اند.]

(۹۷۹) عشـقِ بـینایان بُـوَد بـر کـانِ زر لاُجَـرَم هــر روز بـاشد بـیشتر

امّا بینایان حقیقی بر معدن طلا عشق می ورزند. یعنی اهل بصیرت و معرفت بر معدن کمال و جمال عاشق می شوند نه بر زیبایی ظاهری عالم جسم، از اینرو ناگُزیر عشق آنان روز به روز افزایش می یابد.

(۹۸۰) زانکه کان را در زری نبود شریک مَرحَبا ای کـانِ زر لاشَکَّ فـیک

زیرا معدن طلا در طلا بودن شریکی ندارد. یعنی از نظر قیمت و اعتبار بی مانند است. ای معدن طلا آفرین بر تو که شکّی در وجودت نیست.

---

۱. قَلْب: طلای تقلّبی، سکّهٔ ناسره.

هـــرکه قـلبی را کـند انـبازِ کـان   وا رود زر تـا بـه کـانِ لامکـان (۹۸۱)

این بیت از نظر دستوری بر دو وجه قابل تفسیر است: اوّل آنکه مصراع اوّل را شرط، و جزای شرط را محذوف فرض کنیم و مصراع دوم را علّت حکمِ جزای محذوف بشمار آریم. جزای محذوف با توجّه به فحوای بیت اینست: انگشتِ تأسّف و ندامت به دندان مـی‌گـزد[1]. معنی بیت با تـوجّه بـه ایـن تـقدیر: هـرکس طـلای تـقلّبی را شـریک مـعدن، یـعنی مـانند طلای ناب بپندارد، دچار پشیمانی و تأسّـف شـود، زیـرا طـلایی کـه روی مِس کشـیده‌انـد به معدن خود که در لامکان است بازمی‌گردد. وجه دوم اینست که بیت فوق را کلّاً شرط، و بیت بعدی را جزای شرط فرض کنیم: هـرکس طـلای تـقلّبی را مـانند طـلای نـاب بـدانـد، همینکه آن طلا به سوی معدن لامکانِ خود رود. [جزای شرط در بیت بعدی آمده است. وجه اوّل بهتر است.]

عاشق و معشوق مُرده ز اضطراب   مانده ماهی،رفته ز آن‌گِرداب[2]آب (۹۸۲)

عاشق و معشوق بر اثر پریشانی خواهند مُرد، درست مـانند مـاهی کـه اگـر گـودال از آب خـالی شـود بـا رنـج و پـریشانی خـواهـد مُـرد. [مـراد از «عـاشق و مـعشوق» در بیت فوق، عاشق و مـعشوق مـجازی است. مـصراع دوم تـمثیل مـصراع اوّل است. دو بـیت اخـیر تـمثیل در تـمثیل است، زیـرا در ابـیات پـیشین تـجلّی روحـانی حـضرت حـق بـه طلای ناب تشبیه شد و حُسن و جـمال عـالَم مـادی و جـهان جسـمانی بـه طـلای تـقلّبی. در این بیت مـجدّداً طـلای نـاب بـه آب، و طـلای تـقلّبی بـه گـرداب. و هـمچنین عـاشق حُسن و جمال عالم مـادی و مـعشوق مـجازی کـه هـمانا جـهان ظـاهری است بـه مـاهی تشبیه شده‌اند. و جدا شـدن طـلای نـاب از طـلای تـقلّبی بـه رفـتن آب از گـرداب تشـبیه شده است.

مـنظور دو بـیت اخـیر: اصـل زیـبایی‌هـای جـهان ظـاهر تـجلّی روح الهـی است. هـمینکه آن روح از ایـن جـهان مـفارقت جـوید زیـباترین زیـباهای ایـن جـهان دچـار زشتی و کراهت مـی‌شـود. رشـتهٔ پـیوند و اتـصال عـاشق و مـعشوق مـجازی، روح الهـی است. اگـر آن روح پـرتو خـود را از آن دو بـرگیرد هـر دو گـرفتار مـرگ و

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۴۸.

۲. گِرداب: گودال، ورطه.

تباهی شوند.]

(۹۸۳) عشقِ رَبّانیست خورشیدِ کمال امر،نورِ اوست، خلقان چون ظِلال[1]

عشق الهی، یعنی عشق حقیقی به منزلهٔ خورشید کمال است. عالم امر، نور خداست و مخلوقات همچون سایه ها هستند. [مراد از «امر» در اینجا «عالم‌روح» است، چنانکه در آیهٔ ۸۵ سورهٔ **اسراء** آمده است: ... **قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّي...** «بگو که روح از امر پروردگارم است...» رجوع شود به شرح بیت (۱۱۰۳) دفتر دوم. منظور بیت: اصالتِ وجود با روح است و اجسام و ابدان، سایهٔ آن بشمار روند. حکیم سبزواری گوید: عشقِ او به خود صفت اوست و صفت او عین ذات او. **اِذا تَمَّ الْعِشْقُ هُوَالله**[2].]

(۹۸۴) مصطفیٰ زین قصّه چون خوش بر شکُفت رغبت افزون گشت او را هم به گفت

حضرت مولانا پس از آنکه تقریراتی در باب اینکه روح الهی منشأ حُسن و جمال عالم جسم است بیان فرمود، اینک به حکایت بلال باز می‌گردد: حضرت محمد مصطفی(ص) از استماع حکایت بلال بسیار شادمان شد. و ابوبکر نیز وقتی که دید آن حضرت از شنیدن ماجرای بلال شادمان شده است علاقه‌اش به نقل این ماجرا افزایش یافت و همهٔ حکایت را بازگو کرد.

(۹۸۵) مستمع چون یافت همچون مصطفیٰ هر سرِ مویش زبانی شد جدا

وقتی ابوبکر شنونده‌ای مانند محمّد مصطفی(ص) پیدا کرد هر تارِ موی او زبانی مستقل شد. یعنی در بیان این حکایت به اصطلاح سنگِ تمام گذاشت و همهٔ اجزای آنرا تفصیلاً بازگفت.

(۹۸۶) مصطفی گفتش که اکنون چاره چیست؟ گفت: این بنده مر او را مُشتری است

حضرت محمّدِ مصطفی(ص) به ابوبکر فرمود: اکنون چاره چیست؟ ابوبکر گفت: این

---

۱. ظِلال: سایه ها. جمعِ ظِلّ.
۲. ر.ک. شرح اسرار، ص۴۲۷.

بنده قصد دارد که او را از صاحبش خریداری کند.

هر بها که گوید، او را می‌خرم　　در زیان و حَیفِ ظاهر ننگرم　(۹۸۷)

هر قیمتی که صاحبِ بلال بگوید قبول می‌کنم و او را از صاحبش می‌خرم و به ضرر و غبن ظاهری این داد و ستد نگاه نمی‌کنم.

کو اَسیرُالله فِی‌الْاَرض آمده‌ست　　سُخرهٔ خشمِ عَدُوُّ اللّه شده‌ست　(۹۸۸)

زیرا بلال در روی زمین اسیر و بندهٔ خداست، امّا مشمول خشم و غضب دشمن خدا شده است. [«سُخْره» در لغت به معنی کسی است که مورد استهزاء و بیگاری قرار گیرد، امّا در اینجا با توجّه به لفظ «خشم» بهتر است آن را «مشمول» معنی کنیم.]

وصیّت کردنِ مصطفیٰ عَلَیه‌السَّلام صِدّیق را رَضِیَ‌اللهُ عَنْه که چون بلال را مشتری می‌شوی هر آینه ایشان از ستیز برخواهند در بها فزود، مرا در این فضیلت شریکِ خود کن، وکیلِ من باش و نیم بها از من بستان

مصطفیٰ گفتش که ای اقبال‌جُو　　اندرین من می‌شوم انبازِ تو　(۹۸۹)

حضرت محمّد مصطفی(ص) به ابوبکر فرمود: ای جویندهٔ دولت و اقبال معنوی، در این داد و ستد من نیز شریک تو می‌شوم.

تو وکیلم باش، نیمی بهرِ من　　مشتری‌شو، قبض‌کن[1] از من‌ثَمَن[2]　(۹۹۰)

تو وکیل من باش و نصف بهای او را از جانب من بپرداز و سپس بهای آن را از من بگیر.

گفت: صدخدمت‌کنم،رفت‌آن‌زمان　　سویِ خانهٔ آن جهودِ بی‌امان　(۹۹۱)

ابوبکر گفت: صدبار خدمت می‌کنم. یعنی سراپا مطیعم، به رویِ چشمم. و در همان لحظه بدون هیچ معطّلی به طرف خانهٔ آن کافر یعنی صاحب بلال رفت.

---

۱. قَبض کن: بگیر.
۲. ثَمَن: قیمت، بها.

(۹۹۲) گفت با خود کز کفِ طفلان گُـهَر بس توان آسان خریدن ای پـدر

ابوبکر در اثنای راه پیش خود می‌گفت: پدرجان، گوهر را از دست کودکان بـراحـتی می‌توان خرید. یعنی چون اطفال قدر گوهر را نمی‌دانند می‌توان با ثمنی بخس آنرا از ایشان خرید.

(۹۹۳) عقل و ایمان را از این طفلانِ گول می‌خرد با مُلکِ دنیا دیـوِ غـول

مولانا از مطلب بیت پیشین به این نکته منتقل می‌شود که ابنای دنیا نیز کودکْ‌وَش‌اند و لذا شیطان گوهر عقل و ایمان آنان را در قبال دارایی‌های حقیر دنیوی می‌خرد. معنی بیت: شیطانِ فریفتار به وسیلهٔ متاع دنیا، عقل و ایمان را از این کودکانِ ابله می‌خرد.

(۹۹۴) آنـــچنان زیـنت دهـد مُـردار را که خَرَد ز ایشان دوصد گُلزار را

مُردار را چنان می‌آراید، یعنی شیطان دنیا را که بـه مـنزلهٔ مُـردار است چـنان زیـنت می‌بخشد که به ازای آن گلستان‌های فراوانی را از آنـان مـی‌خـرد. یـعنی بـا دادنِ دنـیا بـه دنیاپرستان، صفای روحانی و بهشت باطنی را از آنان می‌گیرد. [عددِ **دوصد** (= دویست) و دیگر اعداد در اینگونه موارد نشان دهندهٔ کثرت است. به عبارتی جنبهٔ تکثیر دارد نه تعدید. کار شیطان زینت دادن به زشتی‌هاست، چنانکه آیاتی چند از قرآن کریم بدین مـوضوع تـصریح دارد. از جمله آیهٔ ۴۳ سورهٔ **انعام**: ... **وَ زَیَّنَ لَـهُمُ الشَّیْطانُ ما کانُوا یَعْمَلُونَ.** «... و شیطان اعمالِ بد ایشان را (در نظرشان) بیاراست.» اطلاقِ **مُردار** (= جیفه) به دنیا در روایات مکرّراً آمده است. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۳۵۹۱) دفتر پنجم.]

(۹۹۵) آنچنان مهتاب بـنماید بـه سِـحر کز خَسان صد کیسه‌بِرْبایَدبه سِحر

مهتاب را با جادو چنان نشان می‌دهد که از دست مردمان فرومایه صدکیسه می‌رباید. [این بیت اشاره دارد به مطلبی که بطور مفصّل‌تر در بیت (۱۱۶۴ ـ ۱۱۶۳) دفتر سوم آمـده است. با توجّه به آن ابیات منظور اینست که کار شیطان همانند ساحران است. ساحران چنان در قوّهٔ خیال شخص تصرّف می‌کنند که نور ماه را به صورت کرباس نشان می‌دهند و آن را در برابر چشم مشتری متر می‌کنند و در ازای مبالغی بدو می‌فروشند. در حالی که پارچـه‌ای در کار نیست و مشتری بیهوده کیسه‌های زر و سیم خود را به ساحران تـحویل داده است. کـار شیطان نیز همینطور است، دنیای هیچ و پوچ را به آدمیان چنان جذّاب می‌نماید که آنان حاضر

می شوند سرمایه های دین و ایمان و صفای باطن خود را از دست بدهند تا به دنیا رسند.]

انبیاشان تاجری آموختند پیشِ ایشان شمع دین افروختند (۹۹۶)

پیامبران راه تجارت را به اطفال دنیا تعلیم داده‌اند و در برابر آنان شمعِ دین و ایمان روشن کرده‌اند.

دیو و غولِ ساحر از سحر و نبرد انبیا را در نظرشان زشت کرد (۹۹۷)

امّا شیطان و غولِ جادوگر بوسیلهٔ جادو و عناد پیامبران را در نظرشان زشت جلوه دادند.

زشت گرداند به جادویی عدو تا طلاق افتد میانِ جُفت و شُو (۹۹۸)

دشمن بوسیلهٔ جادو، زن و شوهر را در نظر یکدیگر بد جلوه می دهد تا میان زن و شوهر طلاق رخ دهد. [برخی از افراد خبیث و نادان برای آنکه میان زوجین ایجاد تفرقه کنند اوراد و عزائمی را به ترتیبی خاص روی کاغذ و یا استخوان فراهم می‌آورند. در بخشی از آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ بقره به این عمل ضداخلاقی یعنی ایجاد اختلاف و متارکه میان زوجین از طریق سحر و ساحری اشارت رفته است. برخی از مفسّران ، نمّامی و سخن‌چینی و بدبین کردن زوجین نسبت به یکدیگر را نیز داخل در کارهای ساحرانه شمرده‌اند[1].]

دیده هاشان را به سِحری دوختند تا چنین جوهر به خَس[2] بفروختند (۹۹۹)

شیاطین بوسیلهٔ سحر و جادو چشمِ دلِ اهل دنیا را بستند تا آنکه سرانجام چنین گوهر گرانقدری را به چیزی حقیر و بی‌ارزش فروختند. یعنی صفای باطن و ایمان قلبی خود را که بسی گرانبهاست به حطام ناچیز دنیا فروختند.

این گهر از هر دو عالَم برتر است هین بخر زین طفلِ جاهل،کو خر است (۱۰۰۰)

مولانا بعد از افاداتی چند مجدّداً به ادامهٔ حکایت باز می‌گردد و سخن را به بیت(۹۹۲)

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج۱، ص۱۷۶ و ابوالفتوح رازی، ج۱، ص ۲۶۱ ـ ۲۶۰.
۲.خَس: خاشاک، خرده کاه، مرادف خار. در اینجا کنایه از چیزی حقیر و بی‌ارزش. با تشدید «س» به معنی کاهو، یا ترهٔ کاهو.

متّصل می‌کند و می‌گوید: ابوبکر ضمن رفتن به سوی خانهٔ صاحب بلال با خود می‌گفت: این گوهر یعنی وجود شریف بلال از هر دو جهان ارزشمندتر است، حواست جمع باشد که این گوهر را از این کودک نادان، یعنی صاحب بلال بخر، زیرا که او همچون خر، نادان است. [بیت فوق مبتنی بر این اصلِ عرفانی است که مقصودِ بِالذّات از خلقتِ دو جهان، انسان کامل است. چنانکه ابن عربی گوید: **وَ جَعَلَهُ الْعینَ الْـمَقْصُودَةَ وَ الْغایَةَ الْـمَطْلوبَةَ مِنْ ایجادِ الْعالَـمِ وَ اِبْقائِهِ کَالنَّفْسِ النّاطِقَةِ الَّتی هِیَ الْـمَقصودُ مِنْ تَسْوِیَةِ جَسَدِ الشَّخْصِ الْاِنسانیِّ**[1]. «و خداوند انسان کامل را مقصود و غرض از آفرینش جهان و ابقای آن قرار داد. درست مانند نفس ناطقه که مقصود از سامان یافتن کالبد انسانی هموست.»]

(۱۰۰۱) **پیشِ خر، خرمُهره[2] و گوهر یکی است   آن اِشَک[3] را در دُر و دریا شکی است**

در نظر خر، خرمُهره و گوهر یکسان است. اصولاً آن خر در وجود مروارید و دریا شک دارد. یعنی نه دریا را می‌شناسد و نه مروارید را. [«خر» در اینجا کنایه از آدمیان خرصفت و نادان است، و «خرمهره» کنایه از کسانی که صورتی زیبا و سیرتی زشت دارند. و مراد از «گوهر» اهل معرفت است. و مراد از «دُرّ»، عرفان و ایقان، و مراد از «دریا» دریای حقیقت است. منظور بیت: در نظر سطحی‌اندیشان نادان، تفاوتی میان نیکان و بدان نیست.]

(۱۰۰۲) **مُنکرِ بحر است و گوهرهایِ او   کَی بُوَد حیوان دُر و پیرایه‌جُو؟**

او دریا و گوهرهای آن را انکار می‌کند. یعنی آدم خرصفت گوهرهای عرفان و ایقان دریای حقیقت را انکار می‌کند. حیوان چگونه ممکن است خواهان مروارید و زیور باشد؟ یعنی آدم‌های خرصفت که فقط به آب و علیقِ اصطبل دنیا دل خوش کرده‌اند مگر ممکن است که به دریای حقیقت و گوهر گرانقدر ایمان و عرفان بیندیشند و خواهان آن شوند؟

(۱۰۰۳) **در سرِ حیوان خدا ننهاده است   کو بُوَد دربندِلعل و دُرْپَرَست**

خداوند در مغز حیوان چنین گرایشی را قرار نداده که در بندِ لعل باشد و

---

۱. نقد النصوص. ص۹۶.
۲. خَرمُهره: نوعی مُهرهٔ بزرگ سفید یا آبی که آنرا بر گردن خر و اسب و استر آویزند.
۳. اِشَک: خر، الاغ (لفظی ترکی است).

خواهان مروارید گردد. [حیوان سیرتان نیز اصلاً جویای لعل و مروارید معنوی نیستند.]

مر خران را هیچ دیدی گـوشوار؟ گوش و هوشِ خر بُوَد در سبزه‌زار (۱۰۰۴)

آیا تا به حال دیده‌ای که خران گوشواره به گوش خود آویز کـنند؟ مـعلوم است کـه ندیده‌ای، زیرا همهٔ هوش و حواس خران متوجّه عـلفزار است. [هـمینطور خـرصفتان، مـحو چریدن در علفزار دنیا و نفسانیات‌اند. رجوع شود به بیت (۲۴۶۷) دفتر پنجم.]

اَحْسَنِ التَّقویم در وَالتّـین بـخوان که گرامی‌گوهراست‌ای‌دوست!جان (۱۰۰۵)

آیهٔ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ فی اَحْسَنِ تَقْویمٍ را در سورهٔ **تین** تلاوت کـن، زیـرا کـه‌ای رفیق! جان، گوهری گرانبهاست.[ترجمه و توضیح آیهٔ ۴ سورهٔ **تین** در شرح بیت(۹۶۲) دفتر پنجم آمده است. مراد از «جان» روح لطیف الهی است که در آدمی دمیده شده است.]

اَحْسَنِ التَّقویم، از عرش او فزون اَحْسَنِ‌التَّـقْویم، از فکـرت بـرون (۱۰۰۶)

خلاصهٔ کلام، جانِ انسانی که در نکوترین هنجار آفریده شده از نظر والایی حـتّی از عرش هم بالاتر است و عظمت و رفعت او در اندیشه نمی‌گنجد.

گر بگـویم قـیمتِ ایـن مُـمْتَنِع[1] من بسوزم، هـم بسـوزد مُسْـتَمِع (۱۰۰۷)

اگر من بخواهم قیمت این جان را که بس عالی و رفیع القدر است شرح دهم، هم من می‌سوزم و هم شنونده. یعنی وصف عظمت روح یزدانی انسان به قدری خطیر و دقیق است که نه من قادرم آنرا بیان کنم و نه مستمع تاب شنیدن آنرا دارد. [اگر «ممتنع» را جـدا از «ایـن» بخوانیم این معنی نیز جایز می‌شود: اگر بخواهم قیمت این جان را بگویم نمی‌توانم، زیرا تعریف چنین جانی محال و ناممکن است.]

لب ببند اینجا و، خر این سو مَران رفت این صِدّیق سویِ آن خـران (۱۰۰۸)

پس حالا که به اینجا رسیدی خاموش شو و بدین مطلب مپرداز. خلاصهٔ کـلام ایـن صدّیق (ابوبکر) نزد آن خرصفتان رفت.

---

۱. مُمْتَنِع: رفیع، محال.

(۱۰۰۹) حلقهٔ در زد، چو در را بر گشـود رفت بی‌خود در سرایِ آن جهود

ابوبکر حلقهٔ در را به صدا در آورد، چون کافر در را باز کرد، ابـوبکر بـی‌خـویش و بی‌اختیار به خانهٔ او در آمد.

(۱۰۱۰) بی‌خودوسرمستوپُرآتش‌نشست از دهانش بس کـلامِ تـلخ جَست

ابوبکر بی‌خویش و بی‌اختیار و آتشین نشست و سخنانِ تلخ و گزنده بسیار گفت.

(۱۰۱۱) کین وَلیُّ الله را چون مـی‌زنـی؟ این چه‌حِقد است؟ای‌عَدُوِّ روشنی

گفت: آخر ای نورستیز، یعنی ای که با نور ایمان و معرفت عناد می‌ورزی، این دیگر چه کینه‌ای است که تو داری؟ چرا این ولیِّ خدا را کتک می‌زنی؟!

(۱۰۱۲) گرتو را صِدقی‌است اندردینِ خَود ظلم برصادق، دلت چون می‌دهد؟

اگر تو در دین و آیین خود که شرک و بت‌پرستی است، صدق و صفایی داری، چگونه دلت می‌آید که نسبت به این انسان راستین و صادق ستم روا داری؟ [این بیت نشان می‌دهد که صادق بودن در هر آیین و مرامی تقیّد اخلاقی می‌آورد و قـیود اخـلاقی و انسـانی مـانع از ستمکاری شخص می‌شود. و چنانچه آیین و مـرام، پـوششی بـرای نـفسانیّات شـود آنگـاه فضیح‌ترین اعمال تحت نام تقیّد به مرام و مسلک صورت می‌گیرد.]

(۱۰۱۳) ای تو در دینِ جهودی مـاده یـی کین گمان داری تو بر شهزاده یی؟

ای کسی که در آیین کافری ناصادقی، چرا دربارهٔ شاهزاده‌ای چون بلال چنین گمانی می‌بری؟ [«ماده» مقابل «نر» کنایه از کسی که بر دین و آیین خود و مرام جوانمردی و فتوّت قرار ندارد، خواه زن باشد و خواه مرد. همانطور که پیشتر گفته آمد «جهود» و «مغ» در مثنوی غالباً معادل کافر است. امّا برخی از شارحان «دین جهودی» را دین یهود معنی کرده‌انـد کـه ناصواب است، چون ماجرا مربوط به مشرکان مکّه است نه یهودیان.]

(۱۰۱۴) در هـمه ز آیـینهٔ کـژسازِ خَـود مـنگر ای مـردودِ نـفرینِ ابـد

ابوبکر افزود: ای ملعونِ ابدی خدا و خلق، همه را در آینهٔ وارونه نـمای قـلب خـود مبین.

آنچه آن دَم از لبِ صِدّیق جَست　　گر بگویم، گُم کنی تو پای و دست　(۱۰۱۵)

اگر سخنانی را که در آن لحظه از دهان صدّیق (= ابوبکر) بیرون آمد به تو بگویم، دست و پایت را گم می‌کنی. [از بس که سخنانی حکیمانه گفت.]

آن یَنابیعُ الْحِکَم همچون فُرات　　از دهانِ او دوان، از بی جِهات　(۱۰۱۶)

چشمه ساران حکمت و فرزانگی مانند رود **فرات** از عالَم لامکان سرازیر می‌شد و بر زبان او جاری می‌گشت [«**فُرات**» لفظاً به معنی آب شیرین و گواراست، امّا در اینجا مطلق رود مراد است. مراد از «بی جهات»، عالم غیب و لامکان است. **یَنابیعُ الْحِکَم** (= چشمه های حکمت) مقتبس است از حدیثی که مبنای کار صوفیه در چلّه نشینی‌ها و اربعینات است. در این مورد به شرح بیت (۵۴۹) دفتر اول رجوع شود.]

همچو از سنگی که آبی شد روان　　نه ز پهلو مایه دارد، نه از میان　(۱۰۱۷)

مانند آبی که از دلِ سنگی می تراود. آن آب از پهلو و میانۀ سنگ نشأت نمی‌گیرد. یعنی درست است که ظاهراً چشمۀ آب از دلِ سنگی بیرون می آید، ولی مسلّماً مخزن آب، آن سنگ نیست، بلکه در جای دیگر قرار دارد. همینطور گرچه سخنان حکیمانه بر لسان ابوبکر جاری می‌شد، ولی آن سخنان از او نبود بل از معدن الهام ناشی می‌شد. [این بیت و بیت بعدی ناظر بر موضوع فنای عبد در معبود است.]

اِسپرِ خود کرده حقّ آن سنگ را　　برگشاده آبِ مینا رنگ را　(۱۰۱۸)

حق‌تعالی آن سنگ را سپر خود کرده است و آب آبی رنگ را از آن روان ساخته است.

همچنان کز چشمۀ چشمِ تو نور　　او روان کرده ست بی بُخل‌وفُتور[1]　(۱۰۱۹)

همانطور که حضرت حق. بی‌دریغ و بی‌هیچ سستی، نور بینایی را از چشمۀ چشم تو جاری ساخته است.

نه ز پیه آن مایه دارد، نه ز پوست　　روی پوشی کرد در ایجاد، دوست　(۱۰۲۰)

نور دیده نه از چربی چشم مایه می‌گیرد و نه از پوست آن. یعنی دیدن و اِبصار زاییدۀ

۱. فُتور: سستی.

ساختمانِ عنصری چشم نیست، بل از افعال لطیفهٔ روح است. حضرت معشوق در پدید آوردن نور بینایی، دستگاهِ ظاهری چشم را پردهٔ آن کرده است. یعنی خداوند اندام چشم را که ابـزار بینایی است و نه منشأ بینایی، آفریده است تا ظاهربینان خیال کنند که دستگاه چشم، منشأ دیدن و اِبصار است. و بدین وسیله منبع اصلی نور چشم کـه روح لطیف است در حجاب ساختمان ظاهری چشم مخفی مانده است. امّا روشن‌بینان نیک می‌دانند که «دیدن» پدیده‌ای فرا حسّی است. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۳۶۹۱) دفتر چهارم. بیت فوق ناظر است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۴۵۱) دفتر دوم آمده است.]

(۱۰۲۱) در خَـلایِ گـوش، بـادِ جـاذبش مُـدرِکِ صـدقِ کـلام و کـاذبش

در فضای خالیِ گوش، بادی جـذب کـننده قـرار دارد کـه سـخنان راست و دروغ را می‌شنود. [مولانا در این بیت چگونگی عمل شنوایی را بر مبنای طبّ قدیم تشریح کرده است. ابن سینا[1] در بیان کیفیت «شنوائی» مطلبی دارد که مضمون آن اینست: در حفرهٔ گوش میانی، هوایی ساکن وجود دارد که چون موج صدا از طریق گوش بیرونی به گوش میانی می‌رسد، هوای ساکن آنرا متموّج می‌کند و این تموّج ، اعصاب شنوایی را به تـحریک وا مـی‌دارد و سپس این تحریک از طریق شبکه‌های عصبی به مغز می‌رسد. و بدین سان عـمل شـنوایـی صورت می‌بندد. پس با توجّه به توضیح فوق، مراد از «خلای گوش» حفرهٔ گوش میانی است. و مراد از «بادِ جاذب» همان هوای ساکنی است که به قول اطبای قدیم در حفرهٔ گوش میانی جای دارد.]

(۱۰۲۲) آن‌چه‌باداست‌اندرآن‌خُرد استخوان؟ کـو‌پذیرد‌حرف‌و‌صوتِ‌قصّه‌خوان

در آن استخوان کوچک، چه بادی وجود دارد که حرف و صدای گوینده را می‌شنود؟ [این بیت و بیت بعدی ناظر است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۴۵۱) دفـتر دوم آمده است.]

(۱۰۲۳) استخوان‌و‌باد، روپوش‌است وبس در دو عالَم غیرِ یزدان نیست کس

استخوان و باد، حجابی بیش نیست. یعنی خداوند اندام گوش را که فقط ابزار شـنیدن

---

۱. ر.ک. طبیعیّات دانشنامهٔ علائی، ص۸۶.

است و نه منشأ شنیدن به گونه‌ای آفریده که ظاهربینان خیال کنند که ساختمان گوش، منشأ شنیدن است، در حالی که منبع شنیدار، روح لطیف است که در ورای ساختمان ظاهری گوش مخفی شده است. ظاهربینان اندام گوش را منشأ شنیدن می‌پندارند، در حالی که روشن بینان می‌دانند که شنیدن مانند دیدن، پدیده‌ای فراحسّی است. اگر نیک بنگری خواهی دید که در دو جهان جز خدا کسی وجود ندارد. [مولانا با طرح این مسأله که دیدن و شنیدن از فعالیت‌های روحی است و دستگاه چشم و گوش، ابزار به شمار روند نقبی می‌زند به این مطلب که علل و اسباب حاکم بر جهان، خود حجابی است بر فعل الهی. فاعل حقیقی در جهان حضرت حق است و بس: **لَا مُؤَثِّرَ فِی الْوُجودِ اِلَّا الله.** چنانکه خود فرمود: «این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست» رجوع شود به بحث سبب و مسبّب در ذیل بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم.]

مستمع او، قایل او، بی احتجاب		زآنکه اَلْاُذْنانِ مِنَ‌الرَّأس ای مُثاب[1]		(۱۰۲۴)

آنکه بی حجاب و واسطه می‌شنود و می‌گوید حضرت حق است، زیرا ای به پاداش رسیده! دو گوش هم جزوِ سر است. [مصراع دوم قسمتی از حدیثی است که در مجامع روایی اهل سنّت نظیر **مسند احمد**، ج ۲، ص ۱۸۵ آمده است: **اَلْمَضْمَضَةُ وَ الْاِسْتِنْشاقُ سُنَّةٌ وَ الْاُذُنانِ مِنَ الرَّأسِ**[2] «آب در دهان و بینی گرداندن سنّت است و دو گوش هم جزو سر محسوب گردد.» مصراع دوم که بخشی از حدیث فوق است مربوط می‌شود به کیفیت وضو در میان حنفیان و حنبلیان که وجه (= چهره و صورت) را شامل فاصلهٔ میان دو لالهٔ گوش می‌دانند و در موقع وضو با همان مقدار آبی که سر را می‌شویند دو گوش را نیز می‌شُویند و لذا آب علیحدّه‌ای برای دو گوش مصرف نمی‌کنند. امّا مولانا با طرح این حکم فقهی اهل سنّت که بر سبیل مثل آورده است، نتیجه‌ای عارفانه می‌گیرد و می‌گوید: همانطور که طبق آن حکم، دو گوش جزوِ سر بشمار آید، گوش و کُـلاً همهٔ حواس و ادراکات بشری، جزئی و سایه‌ای از حقیقتِ کُلّ الهی است، بلکه بهتر است گفته شود که نطق و سمع و ادراک بشری مَجازی است، و نطق و سمع و علم الهی، حقیقی است. پس در اینجا حضرت حق به «سَر» تشبیه شده و گوش و زبان به دو گوش (= اُذُنان) یعنی سامع و قائل حضرت حق است: لَیْسَ فِی الدّارِ غَیْرُهُ دَیّار.]

---

۱. مُثاب: مأجور، پاداش یافته.

۲. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۹۶.

(۱۰۲۵) گفت: رحمت گرهمی آیـد بَـر او　　زر بده، بستانْش، ای اِکرامْ خُـو[1]

مولانا پس از افادهٔ نکات عرفانی مـجدّداً بـه نـقل حکـایت بـلال بـاز مـی‌گـردد و می‌گوید: کافری که صاحب بلال بود به ابوبکر گفت: اگر دلت به حال بـلال مـی‌سـوزد، ای سخاوت‌منش، همیان طلا بده و او را از من بخر.

(۱۰۲۶) از مَنَش واخَر چو می‌سوزد دلت　　بی‌مَؤُونت[2] حل نگردد مشکـلت

حال که دلت به حال او می‌سوزد، او را از من بخر. بدان که بدون هزینه و پرداخت زر و سیم مشکل تو حلّ نخواهد شد.

(۱۰۲۷) گفت: صدخدمت‌کنم،پانصدسُجود　　بنده‌یی دارم نکـو، لکـن جـهود

ابوبکر چون سخن نیشدار آن کافر را شنید به وی گفت: صدنوع خدمت می‌کنم و به شکرانهٔ این داد و ستد پانصد مرتبه در برابر حضرت حق سجده می‌کنم. من غلامی دارم بسیار زیبا ولی او نیز مثل تو کافر است.

(۱۰۲۸) تن سپید و دل سیاه اَسْتَش، بگیر　　در عوض دِه تن سیاه و دل مُـنیر

گرچه پوست تن او سفید است، ولی دلش از انکدار کفر سیاه شده است، آن غلام را به تو می‌دهم و در عوض این غلامِ سیاه و روشنْ ضمیر (بلال) را به من بده.

(۱۰۲۹) پس فرستاد و بـیآورد آن هُـمام　　بود اَلْحَق سـخت زیـبا آن غـلام

سپس ابوبکر کسی را فرستاد به منزل خویش، و آن فرستادهٔ بزرگوار رفت و غلام را آورد. آن غلام حقیقتاً بسیار زیبا بود.

(۱۰۳۰) آنچنان که ماند حیران آن جـهود　　آن‌دلِ چون‌سنگش‌از جا رفت زود

غلام چنان زیبا و جذّاب بود که آن کافر (صاحب بلال) سخت دچار حیرت شد. و دلِ سنگِ او فوراً تکان خورد.

---

۱. اِکرامْ‌خو: کسی که صفت بخشندگی دارد.

۲. مَؤُونت: خرج، هزینه.

حالتِ صورتْ‌پرستان این بُوَد　　سنگشان از صورتی مُومین بُوَد　(۱۰۳۱)

مولانا در اینجا به مناسبت مطلب پیشین ظاهربینان و شکل گرایان را مورد نقد قرار می دهد: ظاهرپرستان چنین حالی دارند. یعنی آنان مرعوب و مقهور صورت و قالب‌اند و به معنا توجّهی ندارند. و لذا دلِ سنگ و سختشان از مشاهدهٔ صورت و قالبی زیبا مانند موم نرم می شود. یعنی این ابلهان فقط در قبال ظواهر منفعل می شوند نه در برابر بواطن.

باز کرد استیزه و راضی نشد　　که برین افزون بده بی هیچ بُد　(۱۰۳۲)

آن کافر وقتی علاقهٔ ابوبکر را به بلال دید طمع بر وی غالب شد و به اصطلاح اقدام به گرانفروشی کرد. معنی بیت: امّا آن کافر ناسازگاری و ناخرسندی اظهار کرد و گفت: باید علاوه بر دادن این غلام زیبا رخسار مقداری پول نقد هم بدهی والّا معامله فسخ می‌شود.

یک نِصابِ نقره هم بر وی فزود　　تاکه راضی‌گشت حرصِ آن جهود　(۱۰۳۳)

ابوبکر دویست درهم نیز اضافه پرداخت کرد تا آنکه حرص و طمع آن کافر ارضا شد. [نِصاب درلغت به معنی اصل و ریشه و محلِ‌رجوع است. و در اصطلاح‌شرعی مقدارمالی است که‌زکات بر آن واجب می‌شود. نقره دو نصاب دارد. نصابِ‌اوّلِ آن معادل دویست‌درهم است.[1]]

خندیدنِ جهود و پنداشتن که صِدّیق مغبون است در این عقد

قهقهه زد آن جهودِ سنگ‌دل　　از سَرِافسوس و طنز و غِشّ و غِلّ　(۱۰۳۴)

آن کافرِ قسیّ‌القلب از روی استهزاء و شوخی و غرض‌ورزی و دشمنی قهقهه‌ای سر داد.

گفت صِدّیقش‌که این‌خنده چه‌بود؟　　در جوابِ پرسش، او خنده فزود　(۱۰۳۵)

صدّیق (ابوبکر) بدو گفت که این خنده چه بود که سر دادی؟ آن کافر به جای جواب دادن به سؤال او خنده‌اش را زیادتر کرد.

---

۱. ر.ک. **کشّاف اصطلاحات الفنون**، ج ۲، ص ۱۳۷۲، **شرح اسرار**، ص۴۲۸.

(۱۰۳۶) گفت: اگر جِدّت نبودی و غَـرام[۱] در خـــریداریِ ایــن اَسْـوَدْغلام[۲]

کافر به ابوبکر گفت: اگر در خرید این غلام سیاه ایـنقدر جـدّیت و شـیفتگی نشـان نمی‌دادی. [این بیت کلّاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۱۰۳۷) مــن ز استیزه نـمی‌جـوشیدمی خود به عُشرِ اینْش بـفروشیدمی

من از روی دشمنی اینقدر جوش نمی‌زدم و حتّی حاضر بودم او را معادل یک دهـمِ مالی که به من پرداختی بفروشم.

(۱۰۳۸) کو به نزدِ من نـیرزد نـیم دانگ تو گران کردی بهایش را به بانگ

زیرا بلال پیش من نیم پشیز هم نمی‌ارزد، امّا تو با داد و قالت قیمت او را بالا بردی. [«دانگ» معادل ربع درهم است. امّا در مثنوی غالباً کنایه از چیز حقیر و بی‌ارزش است.]

(۱۰۳۹) پس جوابش داد صِدّیق ای غَبی[۳] گوهری دادی به‌جَوْزی‌چون‌صَبی[۴]

پس صدیق (ابوبکر) در جواب آن کافر گفت: ای سبک مغز، تو مانند کودکان، جواهری را با دانه گردویی مبادله کردی.

(۱۰۴۰) کو به نزدِ من همی ارزد دو کَوْن من به جانش ناظِرَسْتَم، تو به لَوْن

زیرا که بلال در نظر من به دو جهان می‌ارزد. امّا من به روح و باطنش نگاه می‌کنم و تو به قیافه و رنگ رویش. یعنی من باطن‌بینم و تو ظاهربین.

(۱۰۴۱) زرِّسرخ است او، سیه‌تاب[۵]آمـده از برایِ رَشکِ ایــن احـمقْ‌کَـده

بلال به منزلهٔ طـلای نـابی است کـه بـرای مـحفوظ مـاندن از حسـادت حـاسدانـی که در حماقت خانهٔ دنـیا مـی‌زیـند ظـاهرش سـیاه شـده است. [مـولانا در بـیت (۲۱۶۹)

---

۱. غَرام: عشق، شیفتگی.
۲. اَسْوَدْ غُلام: غلام سیاه.
۳. غَبیّ: کودن، سبک مغز. صفت مشبهه از مصدر غَباوَه.
۴. صَبیّ: کودک. جمع: صِبْیان.
۵. سِیَه تاب: به رنگ سیاه، هرچیز که به رنگِ سیاهی بزند.

دفتر چهارم می‌گوید مسافران کاروانها طلاها و جواهرات خود را دوده اندود می‌کردند تا از یغمای حرامیان در امان مانَد. از بیت فوق مستفاد می‌شود که نباید کمالات و فضائل خود را برای دیگران بِالکُلّ ظاهر کرد، مبادا حسادت بددلان انگیخته شود.]

دیدهٔ این هفتْ رنگِ جسم‌ها　　در نیابد زین نقاب آن روح را (۱۰۴۲)

مصراع اوّل دارای ابهام است. لذا وجوهی احتمال می‌رود. وجه اوّل اینکه «هفت رنگِ جسم‌ها» را صفت و موصوف مقلوب فرض کنیم. یعنی در اصل بوده است «جسم‌های هفت رنگ» و نیز «هفت» را عدد تکثیر بشمار آریم، چنانکه اینگونه کاربرد در مثنوی فراوان دیده می‌شود. با این ملاحظه عدد «هفت» برای بیان تعدّد و تکثّر آمده است نه نشان دادن عددی خاص. با این تقدیر معنی بیت اینست: چشم آدمیان که کالبدهای گونه‌گونی دارند بواسطهٔ احتجاب در پردهٔ جسم نمی‌تواند حقیقت روح را مشاهده کند. وجه دوم اینکه «هفت رنگ» را صفت «دیده» انگاریم. در این صورت هفت رنگ بودن چشم به این اعتبار است که ساختمان چشم از هفت لایه تشکیل شده است. این وجه را انقروی گفته است.[1] آن هفت لایه عبارتند از: صُلْبیّه، مَشیمیّه، شَبَکیّه، عَنْکَبوتیّه، عِنَبیّه، قَرنیّه و مُلْتَحِمه. وجه سوم که در برخی از شروح آمده و نیکلسون با ارجاع به بیت (۷۵۶) دفتر دوم آنرا تلویحاً تأیید کرده است اینست: «چشم ظاهر که قادر به دیدن هفت رنگ است، از پشت این حجاب نمی‌تواند آن روح را ببیند[2].» منظور بیت: چشم ظاهری و محسوس‌بین چون در حجاب جسم و مقتضیات عالم محسوسات محصور شده نمی‌تواند حقیقت روح قدسی را بشناسد، چنانکه آن کافر، مفتون ظاهر شده بود و لذا نتوانست ضمیر تابناک بلال را بشناسد.

گر مِکیسی[3] کردیی در بَیع، بیش　　دادمی من‌جمله ملک‌ومالِ‌خویش (۱۰۴۳)

اگر در فروشِ بلال بیشتر چانه می‌زدی، همهٔ ثروت و مال خود را به تو می‌دادم.

---

۱. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۴، ص۳۱۳.

۲. **نثر و شرح مثنوی شریف**، دفتر ششم، ص ۱۶۰.

۳. مِکیس: مُمالِ «مِکاس» است که در عربی مصدر باب مفاعله است. به معنی چانه زدن در معامله (**فرهنگ نوادر لغات**، ضمیمه شده در جلد هفتم **دیوان کبیر**، ص ۴۳۷).

(۱۰۴۴) ور مِکاس[1] افزودیی، من زاهتمام دامنی زر کردمی از غیر وام

اگر باز بیشتر چانه می‌زدی، با سعی و تلاش، یک دامن طلا از دیگران قرض می‌گرفتم و به تو می‌دادم.

(۱۰۴۵) سهل دادی زآنکه ارزان یافتی دُر ندیدی، حُقّه[2] را نشکافتی

امّا چون تو بلال را ارزان به دست آورده‌ای، آسان هم از دستش دادی. و چون حُقّه را نگشودی مروارید را نیز در آن ندیدی.

(۱۰۴۶) حُقّهٔ سَرْبسته جهلِ تو بداد زود بینی که چه غَبْنت[3] اوفتاد

حُقّهٔ در بسته را از روی نادانی به من دادی. بزودی خواهی دانست که چه ضرری کرده‌ای.

(۱۰۴۷) حُقّهٔ پُر لعل را دادی به باد همچو زنگی در سیه‌رویی تو شاد

حُقّهٔ پُر از لعل را به باد دادی و مانند زنگیان به سیاهیِ چهرهٔ خود می‌بالی و شادی سر می‌دهی.

(۱۰۴۸) عاقبت واحَسْرَتا[4] گویی بسی بخت و دولت را فروشَد خود کسی؟

بدان که سرانجام فریادِ دریغ و حسرت تو برخیزد. آیا ممکن است کسی بخت و اقبال حقیقی خود را بفروشد؟ مسلّماً اگر عقل داشته باشد چنین کاری نمی‌کند.

(۱۰۴۹) بخت با جامهٔ غلامانه رسید چشمِ بدبختت بجز ظاهر ندید

بخت و اقبال حقیقی در لباس غلامان پیش تو آمد، ولی چشم ظاهربینِ تو بجز ظاهر چیز دیگری را ندید.

---

۱. مِکاس: به توضیح بیت پیشین رجوع شود.
۲. حُقّه: ظرفی غالباً کوچک و مدوّر با دری جدا که از چوب یا عاج می‌سازند و در آن لعل و جواهر می‌نهند.
۳. غَبْن: زیان آوردن بر کسی در داد و ستد و معامله، زیان یافتن در خرید و فروش.
۴. وا حَسْرَتا: ای دریغ، ای حسرت. وا (حرف ندا) + حَسْرَتا منادای مندوب مختص اظهار حزن بر مصیبت وارده است.

او نـمودت بـندگیِّ خـویشتن / خویِ زشتت کرد با او مکر و فن (۱۰۵۰)

بلال، صفت‌بندگی خود را به‌تو نشان داد. یعنی تو فقط بندگی‌او را دیدی نه‌آقایی او را. به همین جهت صفتِ ناپسند تو با او به مکـر و حـیله پـرداخت. یـعنی خـلاصه در حـق او جفا کرد.

ایـن سـیه اَسـرارِ تـن اسـپید را / بُت‌پـرستانه بگـیر ای ژاژخـا (۱۰۵۱)

ای یاوه‌گو اینک مانند بُت پرستان این غلام سپیدتن و سیاه دل را بگیر. یعنی حال که ظاهربینی غلام مرا که صورتی بس زیبا و رویی بغایت سفید دارد، ولی دلش از کفر سیاه شده است بگیر مالِ تو باشد. [مراد از «بت پرستانه»، صورت پرستانه است. از این اشاره این نکته مستفاد می‌شود که جمیع اهل ظاهر بت پرست‌اند.]

این تو را و آن مرا، بُـردیم سـود / هین لَکُمْ دینٌ وَلي دین ای جهود (۱۰۵۲)

این غلام را بگیر و در عوض بلال را به من بده. ما هر دو سود بُرده‌ایم. امّا سودِ تـو مجازی است و سود من حقیقی. ای کافر بهوش باش که دین شما برای شما و دین من برای من است. [مصراع دوم مقتبس است از آیهٔ ۶ سورهٔ **کافرون** که توضیح آن در شرح بیت (۳۹۴۰) دفتر پنجم آمده است.]

خود سزایِ بت‌پرستان ایـن بُـوَد / جُلَّش اطلس، اسپِ او چوبین بُوَد (۱۰۵۳)

سزای بُت پرستان یعنی ظاهرپرستان اینست که اسبی چوبین با زینی حریرین داشـته باشند. [این بیت نیز در نقد اهل ظاهر است. «جُلّ» به معنی پالان است، امّا در ایـنجا بـرای مراعات نظیر، به «زین» تأویل شد. به هرحال اسب چوبین برای بازی اطـفال است و بـا آن کسی نمی‌تواند به مقصد رسد. پس اسب چوبین کنایه از باطن دروغین، و «جُلّ اطلس» کنایه از ظاهر آراسته است. اهل ظاهر فقط در بندِ صورت اند نه سیرت.]

همچو گورِ کافران پُـردود و نـار / وز برون بَربَسته صدنقش و نگار (۱۰۵۴)

صورت بدون محتوا مانند قبر کافران است که اندرونش آکـنده از دود و آتش است، ولی نمای بیرونی‌اش از نقش و نگارهای بسیار آراسته شده است. [در این باره به بیت (۱۳۰) به بعد در دفتر سوم رجوع شود، نیز به توضیحات آن ابیات.]

(۱۰۵۵) همچو مالِ ظالمان، بیرون جمال   وز درونش خونِ مظلوم و وبال

نیز صورت ظاهر مانند اموال و دارایی های ستمگران است که ظاهری جذّاب و دلنشین دارد، امّا در باطن تشکیل شده است از خون مظلومان و عذاب اُخروی. [مولانا می‌گوید ثروت های انباشته نتیجهٔ تضییع حقوق ضعیفان است.]

(۱۰۵۶) چون‌منافق از برون‌صَوْم و صَلات   وز درون خاکِ سیاهِ بی‌نبات

همچنین صورت ظاهر مانند اهل نفاق است که ظاهراً روزه می‌گیرند و نماز می‌خوانند، امّا چون طاعت و عبادت آنان ریاکارانه است دلشان همچون خاک سیاهِ نامطلوبی است که هیچ گیاهی در آن نمی‌روید. یعنی عباداتِ ریایی آنان گیاه صفا و نورانیت در شورستان ضمیرشان نمی‌رویاند.

(۱۰۵۷) همچو ابری، خالیی پُر قَرّ و قُر[۱]   نه در او نفعِ زمین، نه قوتِ بُر[۲]

نیز صورت ظاهر مانند ابر خالی از بارانی است که تُنْدَر و سر و صدا دارد، ولی نه برای زمین سود دارد و نه گندم و سایر محصولات پدید می‌آورد. [بعضی از ابرها، رعد و برق پدید می‌آورند، ولی قطره‌ای باران از آن بر زمین نمی‌بارد. عربان بدین ابر «جَهام» گویند. مولانا این ابر را تمثیلی برای اهل ریا برگرفته است. چنانکه امام علی(ع) این تمثیل را در توصیف زنهارخواران مدّعی بکار بسته است[۳].]

(۱۰۵۸) همچو وعدهٔ مکر و گفتارِ دروغ   آخِرش رسوا و اوّل با فروغ

همچنین صورت ظاهر مانند وعده های مکرآمیز و سخنان دروغین است. هرچند در ابتدا جلوه و زرق و برقی دارند. ولی سرانجام موجب رسوایی و بدنامی می‌شوند.

(۱۰۵۹) بعد از آن بگرفت او دستِ بِلال   آن‌ز زخمِ ضِرسِ محنت‌چون خِلال

سپس ابوبکر دست بلال را گرفت، همان بلالی که از گزیدن دندانِ محنت و بلا

۱.قَرّ و قُرّ: تُنْدَر، آسمان غُرُمبه.

۲. بُرّ: گندم.

۳. ر.ک. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبهٔ ۹.

مانند چوب خلال دندان، باریک شده بود. [«ضِرْس» را بیشتر به دندان های آسیا گویند، ولی در اینجا مطلقاً به معنی دندان است. «ضِرْسِ محنت» اضافهٔ استعاری است، آن هم استعارهٔ تخییلیّه. گویی که محنت به درندهای تشبیه شده است که با دندانهایش تن بلال را خسته است. مصراع دوم در موضع صفت آمده است. یعنی صفت بلال است.]

شد خِلالی، در دهانی راه یافت جانبِ شیرین‌زبانی می شتافت (۱۰۶۰)

بلال که همچون چوب خلال، باریک شده بود به دهانی راه پیدا کرد. یعنی مذکورِ پیامبر(ص) واقع شد. (چون قبلاً آن حضرت با ابوبکر دربارهٔ او صحبت کرده بود.) بلال اینک به سوی شخصی شیرین کلام راه می‌یافت. یعنی می‌رفت که به محضر شریف پیامبر(ص) رسد.

چون‌بدید آن‌خسته، رویِ‌مصطفیٰ خَرَّ مَغْشِیّاً فتاد او بر قَفا[1] (۱۰۶۱)

همینکه بلالِ مجروح، رخسار محمّدِ مصطفی(ص) را دید بیهوش شد و طاقباز روی زمین افتاد. [«خَرَّ» فعل ماضی به معنی افتاد. «مَغْشيّ» اسم مفعول از فعل غَشِيَ يَغْشيٰ، به معنی بیهوش و غش کرده است. در این جمله چون **حال** واقع شده نصب گرفته است. پس «خَرَّ مَغْشيّاً» یعنی در حالی که بیهوش شده بود بر زمین افتاد. مقتبس از قسمتی از آیهٔ ۱۴۳ سوره **اعراف** که توضیح آن در شرح بیت(۲۶) دفتر اول آمده است.]

تا به‌دیری بی‌خود و بی‌خویش‌مانْد چون‌به‌خویش‌آمد،زشادی‌اشک‌راند (۱۰۶۲)

بلال تا دیرزمانی در حالت محو و استغراق روی زمین افتاد و همینکه به خود آمد از شدّت شادی به گریه در آمد.

مصطفی اَش در کنارِ خود کشید کس‌چه داند بخششی کو را رسید؟ (۱۰۶۳)

حضرت محمّد مصطفی(ص) او را در آغوش خود کشید. کسی چه می‌داند که با این دیدار چه موهبتی به بلال رسید؟

---

۱. قَفا: پشت گردن.

(۱۰۶۴) چون بود مِسّی که بر اِکسیر زد؟ مُفلِسی بر گنج پُرتوفیر[1] زد؟

مثلاً مسی که با کیمیا برخورد کند چه حالی می‌یابد؟ مسلّماً به طَلا تبدیل می‌شود و ارتقای ماهُوی پیدا می‌کند. یا مثلاً فقیری که به گنجینه‌ای سرشار دست یازد چه حالی پیدا می‌کند؟

(۱۰۶۵) ماهی پژمرده در بحر اوفتاد کاروانِ گم شده زد بر رَشاد

گوئی که مثلاً ماهی نیمه جانی به دریا راه یافته است. و یا کاروان گمگشته راهی، راه را پیدا کرده است. [بلال نیز از رهایی خود اینگونه شادمان بود.]

(۱۰۶۶) آن خِطاباتی که گفت آن دَم نَبی گر زند بر شب، برآید از شبی

آن گفتارهایی که پیامبر(ص) در آن لحظه به بلال فرمود، اگر به شب بگوید، شب از شب بودن بیرون می‌آید. یعنی کلمات نورانی آن حضرت حتی شب دیجور را به روزِ پُرفروز مبدّل می‌کرد.

(۱۰۶۷) روزِ روشن‌گردد‌آن‌شب‌چون‌صَباح من نتانم باز گفت آن اصطلاح

آن شب، همچون بامداد، روشن می‌گردد، من قادر نیستم آن عبارات را بازگو کنم.

(۱۰۶۸) خود تو دانی، کآفتابی در حَمَل تا چه گوید با نبات و با دَقَل[2]

تو خود نیک می‌دانی که آفتاب در موسم بهار به سبزه‌ها و میوه‌های کال چه می‌گوید. [توضیح **حَمَل** در شرح بیت (۱۵۹۳) دفتر دوم آمده است. پس خورشید با انوار تابناک خود تکویناً به سبزه‌ها و نوباوه‌ها می‌گوید بدمید و برسید.]

(۱۰۶۹) خود تو دانی هم که آن آبِ زُلال می چه گوید با رَیاحین و نهال

تو خود نیک می‌دانی که آبِ زلال به گلها و درختانِ نو رُسته چه می‌گوید.

---

۱. توفیر: بسیار شدن، افزودن. «پُر توفیر» صفت «گنج» است. یعنی گنج فراوان و سرشار.

۲. دَقَل: خرمای کال که کم ارزش است. در اینجا مطلقاً به معنی میوه کال و نوباوه است.

صـــنعِ حـــق‌با جـمله اجـزایِ‌جـهان   چون دَم و حرف است‌از افســونگران (۱۰۷۰)

فعل خَلاّقِ الهی بـر هـمه ذرات و کـائنات جـهان مـانند افسـون و اورادِ افسـونگران اثر می‌گذارد. یعنی بـطور شگـفت‌انگـیزی بـه ذرّات و مـوجودات جـهان حـیات و نشـاط می‌بخشد.

جذبِ یـزدان بـا اثـرها و سـبب   صدسخن گویدنهان بی‌حرف‌ولب (۱۰۷۱)

جاذبهٔ خداوند بدون حرف و سخنی از طریق آثار و اسباب، سخنان بسیار گوید. [مراد از «سخن» تجلّی حضرت حق است. عرفا گویند که خداوند با اسـماء بـیشمار خـود تـجلّی می‌کند. به شرح بیت (۱۴۵۱) دفتر اول رجوع شود. بیت فوق مناسب است بـا ایـن قـاعده: لا مُؤَثِّرَ فِی الْوُجودِ اِلّااللهِ.]

نه که تأثیر از قَدَر معمول نیست   لیک تأثیرش از او معقول نیست (۱۰۷۲)

اینطور نیست که تأثیرات و تحوّلاتی که در عرصهٔ هستی پیدا می‌شود ناشی از تقدیر الهی نباشد. ولی چگونگی ایـن تأثـیرات و تـحوّلات از حـیطهٔ ادراک بشـری فـراتـر است. [اکبرآبادی در تفسیر دو بیت اخیر نظر محمّدرضا لاهـوری را تأیـید مـی‌کـند: تـفسیر ایـن دو بیت همان است که محمّدرضا نوشته است که هر اثری و سببی از جاذبهٔ الهـی مسـتفیض می‌شود و کار جهان با همان جاذبه سامان می‌یابد. امّا عادت خداوند بر این تعلّق گرفته که نظام امور عالم از طریق آثار و اسباب صورت بندد[1].]

چون مُقَلِّد بود عقل انـدر اُصـول   دان مُقَلِّد در فُروعش، ای فَضول (۱۰۷۳)

از آنرو که عقل جزئی و سطحی اندیش در اصول، مقلّد است، ای یاوه گو بدان که در فروع نیز مقلّد است.

گر بپرسد عقل چون باشد مرام؟   گو چنانکه تو نـدانـی، والسَّـلام (۱۰۷۴)

هرگاه عقل جزئی از حقایقِ مافوق ادراکش سؤال کرد و گفت آن حقایق چیست؟ در جوابش بگو: تو را نرسد که آنرا درک کنی. همین. والسلام.

---

۱. نقل به مضمون از شرح اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۴۹.

مُعاتبهٔ مصطفیٰ عَلَیه السّلام با صِدیّق رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُ که تو را وصیّت کردم که به شرکتِ من بخر، تو چرا بهرِ خود تنها خریدی؟ و عذرِ او

(۱۰۷۵) گفت: ای صِدّیق آخِر گفتمت　　　که مرا انباز کن در مکرمت

حضرت محمّدِ مصطفی(ص) گفت: ای صدّیق (ابوبکر) آخر به تو گفتم که مرا نیز در این کار جوانمردانه شریک کن.

(۱۰۷۶) گفت: ما دو بندگانِ کویِ تو　　　کردمش آزاد من بر رویِ تو

ابوبکر گفت: ما هر دو غلام آستان کوی تو هستیم. من بلال را به خاطر گُلِ روی تو آزاد کردم.

(۱۰۷۷) تو مرا می‌دار بنده و یارِ غار　　　هیچ آزادی نخواهم، زینهار

تو مرا به عنوان غلام نزد خود نگهدار، من ابداً هیچ نوع آزادی از تو نمی‌خواهم.

(۱۰۷۸) که مرا از بندگیت آزادی است　　　بی‌تو برمن محنت و بی‌دادی‌است

زیرا آزادی من در اینست که غلام تو باشم. بدون وجود تو زندگی برای من مایهٔ رنج و حرمان و ستم است.

(۱۰۷۹) ای جهان را زنده کرده زِ اصطفا　　　خاص کرده عام را، خاصه مرا

ای پیامبری که با برگزیده شدنت از سوی حضرت حق، جهان را زنده کرده‌ای. و عوام النّاس را به مرتبهٔ بندگان خاص الهی رسانده‌ای. بویژه مرا چنین کرده‌ای.

(۱۰۸۰) خواب ها می دید جانم در شباب　　　که سلامم کرد قرصِ آفتاب

جانِ من به دوران جوانی رؤیاهایی می‌دید. مثلاً می‌دید که چشمهٔ خورشید بر من سلام می‌کند.

(۱۰۸۱) از زمینم برکشید او بر سما　　　همرهِ او گشته بودم ز ارْتقا

و می‌دیدم که خورشید مرا از زمین برکند و به فراز آسمان بُرد، چنانکه در بلندی ورفعت همطراز او شده بودم.

گفتم: این ماخولیا[۱] بود و مُحال هیچ گردد مستحیلی[۲] وصفِ حال؟ (۱۰۸۲)

امّا هربار که از خواب بیدار می‌شدم با خود می‌گفتم: این صحنه‌های رؤیایی محال است که تحقّق عینی یابد، بلکه نوعی مالیخولیاست که بر مغزم عارض شده است. زیرا مگر ممکن است که امری محال نقدحال واقع شود؟

چون تو را دیدم، بدیدم خویش را آفرین آن آینهٔ خوش‌کیش[۳] را (۱۰۸۳)

همینکه تو را دیدم، خود را دیدم. یعنی ای پیامبری که به منزلهٔ خورشید معنوی هستی، به محض آنکه تو را دیدم، حقیقت وجود خود را پیدا کردم. یعنی دریافتم که حقیقت انسان، پوست و گوشت و استخوان نیست، بل گوهری است لطیف و نورانی. زهی بر آن آینهٔ حقیقت‌نمایی که حقیقت را نشان داد. [مراد از «آینهٔ خوش‌کیش» قلب حضرت ختمی مرتبت(ص) یا کُلّاً انسان کامل است که حقایق را به احسن وجه نشان می‌دهد. رجوع شود به بیت(۷۵) دفتر دوم.]

چون تو را دیدم، مُحالم حال شد جانِ من مستغرقِ اِجلال شد (۱۰۸۴)

همینکه تو را دیدم، امر محال برایم ممکن شد و جانم در دریای عظمت معنوی غرقه گشت. [دانستم که تعبیرِ «آفتاب» وجود نورانی تو بود.]

چون‌تو را دیدم،خود ای‌روحَ‌الْبِلاد مِهرِ این خورشید از چشمم فتاد (۱۰۸۵)

ای روح کالبد جهان، به محض آنکه تو را دیدم، عشقِ خورشید طبیعت از نظرم افتاد و بی‌قدر شد. [اینکه در بیت فوق به حضرت ختمی مرتبت(ص) «روح البلاد» خطاب شده با این رأی ابن عربی که جهان را کالبد، و انسان کامل را روح آن می‌داند قابل مقایسه است. «بلاد» جمعِ «بَلْدَة» به معنی شهرهاست. لیکن در اینجا مراد از آن قلمرو جهان هستی است. و اگر حذف مضافی قائل شویم مراد از «روح البلاد»، روح ساکنان بلاد است.]

---

۱. ماخُولیا: مالیخولیا. نوعی بیماری عصبی.
۲. مُسْتَحیل: امری که محال باشد.
۳. خوش‌کیش: نیک‌آیین. و چون صفت آینه واقع شده به معنی آینهٔ صیقلی و پاکی است که همه چیز را بخوبی در خود نشان می‌دهد.

(۱۰۸۶) گشت عالیْ‌همّت از تو چشمِ من جز به خواری ننگرد انـدر چـمن

چشم من از فیض دیدارت، همّتی والا یافت، زین پس دیدگان من جـز بـه حـقارت به چمنزار ننگرد. یعنی تا قبل از آنکه به دیدار تو نایل شوم مـجذوب زیـبایی جـهان بـودم، امّا از وقتی که روی زیبای تو را دیدم دیگر زیبایی های جهان در نظرم رنگ باخته است.

(۱۰۸۷) نور جُستم، خـود بـدیدم‌نورِنور حُور[۱] جُستم،خود بـدیدم رَشکِ‌حُـور

من در جستجوی نور بودم که نورالانوار را دیدم. نیز جویای حوریان بهشتی بودم که ناگهان صاحب جمالی را دیدم که حوریان بهشتی بر او غبطه می خورند.

(۱۰۸۸) یُوسُفی جُستم لطـیف و سـیمْ‌تن یُـوسُفِسْتانی بـدیدم در تـو مـن

در جستجوی یوسفی زیبا و سپید اندام بودم که ناگاه در وجودِ تو شهر یوسفان را دیدم. [مصراع دوم مبتنی بر این اصل است که محمّد (ص) جامع جمیع مراتب انبیاست، نیز او مظهر و مجلای کامل صفات جمالیهٔ حضرت حق است.]

(۱۰۸۹) درپیِ جنّت بُدم در جُست و جـو جـنّتی بـنمود از هـر جُـزْوِ تـو

من در جستجوی بهشت بودم که هر جزو از وجود تو بهشتی را به من نشان داد. یعنی ای محمّد(ص) وجود شریف تو آکنده از بهشت معرفت و فردوس صفا و وفاست.

(۱۰۹۰) هست‌این نسبت به من مدح و ثنا هست‌این نسبت‌به‌تو قدح[۲] وهِجا[۳]

این ستایشی که در حقّ تو کردم، نسبت به شأن نازل من مدح و سـتایش مـحسوب می شود، امّا نسبت به شأن عالی تو نکوهش و بدگویی است.

(۱۰۹۱) همچو مـدحِ مـردِ چـوپانِ سـلیم مـر خـدا را پـیشِ مـوسیّ کـلیم

مانند ستایش چوپان ساده لوحی که خدا را نزد موسایِ کلیم الله می‌ستود.

۱.حُور: ر.ک. شرح بیت (۲۱۶۳) دفتر پنجم.

۲.قَدْح: عیب کردن، طعنه زدن.

۳.هِجا: مخفّف هِجاء به معنی بدگویی و هجو کردن است. مصدر ثلاثی مجرّد از هَجاٰ، یَهْجُو.

که بجویم اِشپُشَت، شیرت دهم   چارُقت دوزم من و پیشت نهم (۱۰۹۲)

چوپان می‌گفت: خداوندا تو کجایی که شپش هایت را در جامه‌ات پیدا کنم و شیر به تو دهم. چارُقِ تو را بدوزم و آنرا جلو پایت جُفت کنم. [رجوع شود به حکایت موسی و شبان در دفتر دوم، بیت(۱۷۲۰) به بعد. ابیات اخیر خصوصاً به بیت(۱۷۲۲ ـ ۱۷۲۱) دفتردوم اشارت دارد.]

قدحِ او را حق به مدحی برگرفت   گرتو هم رحمت کنی، نبود شگفت (۱۰۹۳)

حضرت حق ستایش های آن چوپان را که (از نظر الفاظ و عبارات) قدح آمیز و زننده بود به لطف خود ستایش محسوب داشت. اینک اگر تو (محمّد) به من رحم آوری و مدایح مرا که در خور شأن والای تو نیست مدح بشمار آوری جای شگفتی نیست، زیرا تو رحمةً لِلعالَمین هستی.

رحم فرما بر قصورِ فهم‌ها   ای ورایِ عقل‌ها و وهم‌ها (۱۰۹۴)

ای فراتر از عقول و اوهام بشری، بر کوتاهیِ ادراک های بشری رحمت آر.

اَیُّهَا الْعُشّاق اقبالی جدید   از جهانِ کهنهٔ نوکُن[1] رسید (۱۰۹۵)

ای عاشقان، از جهان ازلی که همه چیز را نو می‌کند، اقبالی تازه رسید [«جَدید» علاوه بر معنی نو و تازه به معنی بزرگ نیز آمده است. با این تقدیر «اقبالی جدید»، به معنی اقبالی بزرگ است. اما معنی اوّل مناسب تر است. مراد از «جهانِ کهنه» عالم الهی است که قدیم و ازلی است. پس «کهنه» در اینجا معادل قدیم و ازلی است، نه به معنی مشهور. و مراد از مصراع دوم اینست که خداوند قدیم در هر آن تجلیات تازه و بیشماری دارد. کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأنٍ.]

زآن جهان کوچارهٔ بیچاره جُوست   صدهزاران نادرهٔ دنیا در اوست (۱۰۹۶)

این اقبالِ تازه از جهانی رسید که چاره ساز کارِ بیچارگان است. و صدها هزار حقایق شگفت‌انگیز و کمیاب در آن است. [«بیچاره جو» صفت «چاره»، و مجموعاً صفت و

---

۱. نوکُن: صفت مرکّبِ فاعلیِ مرخّم به معنی نو کننده، تازه کننده است.

موصوف، صفت آن جهان است[1].]

(۱۰۹۷) اَبْشِـرُوا یـا قَـوْمُ اِذْ جـاءَ الْـفَرَج   اِفْرَحُوا یـا قَـوْمُ قَـدْ زالَ الْـحَرَج

ای قوم، مژده بادا که هنگام گشایش برسید. ای قوم شادمانی سردهید که تنگی برطرف شد.

(۱۰۹۸) آفـتابی رفت در کـازهٔ[2] هِـلال   در تـقاضا کـه اَرِحْـنا یـا بِـلال

آفتابی به کوخِ هلال رفت تا این خواسته را گـوید کـه ای بـلال، مـا را بـرآسـایان. [رجوع شود به شرح بیت (۱۹۸۶) دفتر اوّل، و شرح بیت(۲۲۴) دفتر پنجم. مـنظور مـصراع اول: آفتاب وجود پیامبر(ص) به خانهٔ وجود بلال رفت[3]. مصراع اوّل به حکایت بـعدی نـیز اشارت دارد.]

(۱۰۹۹) زیرِ لب مـی‌گـفتی از بـیمِ عـدو   کـوريِ او، بـرمناره رَوْ،بگـو

ای بلال قبلاً از ترس دشمن کافر، نام حضرت حق را زیر لب می‌گفتی، ولی اینک به کوری چشم او بر فراز مناره برو و اذان بگو. [**اَذان**، مصدر ثلاثی مجرّد به معنی اعلام کردن و مرادفِ ایذان و تأذین است. و در اصطلاح شرع، نام اذکاری است که برای اعـلام وقت نـماز وضع شده است. یکی از احکام که در سال اوّل هجری صدور یافت، حکم اذان بود. به گفتهٔ **ابن‌اسحق** پیش از آنکه این حکم مقرّر شود، مسلمانان بی‌آنکه دعوت و اعلامی خاص در میان باشد هنگام نماز حضور می‌یافتند. و به گفتهٔ **دشتکی** مسلمانان با ندای «اَلصَّلٰوةُ جامِعَة» در مسجد حاضر می‌شدند. تا اینکه پیامبر(ص) (به گفتهٔ برخی از صاحبان سیره و به عـقیدهٔ جمعی از عامه) در سال اول هجری با اصحاب مشورت کرد که برای اعلام اوقات نماز چـه علامتی بکار برند؟ برخی زدن بوق را پیشنهاد کردند، و برخی نواختن ناقوس و برخی دیگر افروختن آتش را مطرح ساختند[4]. تا آنکه به گفتهٔ **ابن هشام**، مطابق خوابی که **عبدالله بـن**

---

۱. **شرح مثنوی ولی محمّداکبرآبادی**، دفتر ششم، ص ۵۰.

۲. کازه: سایبانی که کشاورزان و پالیزبانان از چوب و گیاه می‌سازند تا به وقت نزول باران در آنجا نشـینند، کومه، کوخ، مطلقِ خانه.

۳. ر.ک. **شرح اسرار**، ص ۴۲۹.

۴. ر.ک. **ادوار فقه**، ج ۱، ص ۱۵۳.

زید خَزْرَجی دیده بود، حکم اذان صادر شد[۱]. و چون بلال صدایی رسا و صوتی جَهْوَریّ داشت برای گفتن اذان انتخاب شد. در عهد پیامبر(ص) مناره نبوده است، از اینرو گاه روی زمین اذان می‌گفتند و گاه روی دیوار مسجد پیامبر(ص). و ارتفاع دیوار مسجد النبی(ص) به اندازهٔ قامت یک شخص معمولی بود و چون وقت نماز فرا می‌رسید پیامبر(ص) به بلال می‌فرمود بر فراز دیوار شو و اذان بگو[۲]. بنا بر این منظور مولانا از «مناره»، مطلق بلندی است، زیرا گفتن اذان بر بلندی مستحب است.]

می‌دمد درگوشِ هرغمگین، بشیر — خیز ای مُدبِر، رهِ اقبال‌گیر (۱۱۰۰)

بشارت دهنده در گوش هر شخص اندوهمندی چنین ترنّم می‌کند که: ای بدبخت، برخیز و راه بخت و اقبال را پیش گیر. [از خواب غفلت بیدار شو و راه طاعت و هدایت بپوی.مراد از **بشیر** (= بشارت دهنده) هر آن کسی است که با صفای دل، مردم را به طریق صواب و راه سداد خوانَد و نغمات الهی را در گوش هوششان به ترنّم آرد.]

ای دراین‌حبس ودراین‌گَندوشُپُش — هین‌که تاکس نشنود رَستی، خَمُش (۱۱۰۱)

ای بدبختی که در زندان نفسانیّات و در میان کثافات و شپش مانده‌ای، (اگر از بشارت دهندهٔ الهی متابعت کنی از زندان نفسانیات و پلیدی های دنیوی رها خواهی شد.) بهوش باش برای آنکه کسی از بدخواهان نشنود که تو از منجلاب نفسانیات رها شده‌ای خاموش باش و به کسی چیزی مگو. [این بیت دستور خموشی به سالکان است. اسرار طریقت را به خام اندیشانِ تنگ حوصله نباید گفت، چه بیم فتنه و آشوب می‌رود.]

چون‌کنی خامُش کنون؟ ای‌یارِ من — کز بُنِ هر مو برآمد طبل‌زن (۱۱۰۲)

ای یارِ من، اینک که از بُنِ هر تارِ مویت طبّالی بر طبل می‌کوبد چگونه می‌توانی خاموش باشی؟ [این بیت و بیت بعدی خطاب پیامبر(ص) به بلال است. و اکبرآبادی، آنرا خطابِ مولانا به «بشیر» دانسته است[۳]. این بیت متضمّن این نکته است که سالکِ عاشق در کشف اسرار اختیار ندارد، زیرا عشق، ذاتاً غمّاز و پَرده در است.

---

۱. ر.ک. السیرة النبویة، ج۲، ص ۱۵۵ - ۱۵۴
۲. ر.ک. ادوار فقه، ج۱، ص۱۵۵.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۵۰.

چنانکه در بیت (۴۱۴۰) دفتر سوم فرماید:

هــــمچو رویِ آفـــتابِ بـــی حَـــذَر گشت رویش خـــصمْ‌سوز و پَـردەدَر]

(۱۱۰۳) **آنچنان کر شـد عَـدُوِّ رَشکْ‌خُـو گوید:این چندین دُهُل‌را بانگ کو؟**

دشمنِ حسود از شدّت حسادت چنان کر شده است که هرچند طبّالان را می‌بیند، ولی بانگ طبل را نمی‌شنود. از اینرو می‌گوید: پس صدای این همه طـبل کـه مـی‌کـوبند کـو و کجاست؟! [آنان که گوش باطنی ندارند، قالب کلمات و صورت الفاظ الهی را می‌شنوند امّـا معانی و حقایق مستور در پسِ آن کلمات را در نمی‌یابند. نیز کوردلان، اشـارات و بشـاراتِ عالم هستی را در نمی‌یابند.]

(۱۱۰۴) **می‌زندبررُوش‌رَیحان‌که‌طَری[1]است او زکوری‌گوید:این‌آسیب‌چیست؟**

مثلاً گُل و ریحانِ تر و تازه به صورتش می‌خورد، امّا او به سبب نابینایی می‌گوید: این دیگر چیست به صورتم می‌خورد و مزاحمم می‌شود؟! [کوردلان چون دعـوت مـصلحان و مربّیانِ امم را در نمی‌یابند آنرا عملی مزاحم و کارافزا می‌انگارند.]

(۱۱۰۵) **می‌شِکُنجد[2] حور دستش می‌کَشَد کور، حیران کز چه دردم می‌کند؟**

یا مثلاً زنی زیبارو دستش را وشگون می‌گیرد، امّا آن نابینا متحیّر و متغیّر می‌شود که این مزاحم کیست که مرا آزار می‌دهد؟! در حالی که اگر او را می‌دید هیچگاه چـنین حـرفی نمی‌زد.

(۱۱۰۶) **این‌کَشاکَش چیست‌بردست و تنم؟ خفته‌ام، بگذار تـا خـوابـی کـنم**

آن نابینا می‌گوید این کشیدن و آزار دادن چیست که بر دست و بـدنم عـارض شـده است؟ من به خواب فرو رفته‌ام، دست از سرم بردار تا بخوابم. [این چند بیت بر سبیل تمثیل آمد تا خوابِ غفلت مردمان را تجَسّم بخشد. غافلان تنذیر و تبشیر اهل صلاح را مزاحـمت تلقّی می‌کنند.]

---

۱. طَرِیّ: تر و تازه. صفت مشبهه از طَرِی یَطْرئ طَراوَة.

۲. می‌شِکُنجد: وشگون می‌گیرد. «شِکُنجیدَن» به معنی گرفتن عضوی با سرِ ناخن است. (ر.ک. آنندراج، ج ۴، ص ۲۶۵۷).

آنکه درخوابش همی جویی، وی است　　چشم بگشا، کآن مَهِ نیکوپی[1] است　(۱۱۰۷)

این همان کسی است که در رؤیا به دنبالش بودی. چشمانت را باز کن آن ماهِ خوش‌قَدَم در پیش توست. [تو که در آرزوهای رؤیائی خود طالب سعادت بودی، اینک ماه سعادت به نزد تو آمده است. «مهِ نیکو پَی» همانا مصلحان و مربیّان جامعهٔ بشری‌اند.]

ز آن، بلاها بر عزیزان بیش بود　　کآن تَجَمُّش[2] یار با خوبان فزود　(۱۱۰۸)

از آنرو بر عزیزان بیشتر بلا وارد می‌شود که حضرت معشوق با بندگان محبوب خود بیشتر عشقبازی می‌کند. [اشاره است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت(۱۰۰) دفتر چهارم آمده است. از سخنان یکی از بزرگان است که: **لَوْلَا الْبَلَاءُ مِنَ اللهِ لَمْ یَکُنْ لِلْعَبْدِ اِلَیْهِ سَبیلٌ**[3]. «اگر از جانب خداوند بلایی نمی‌رسید، بندگان راهی به سوی او نداشتند.»]

لاغ[4] با خوبان کند در هر رهی　　نیز کوران را بشوراند گهی　(۱۱۰۹)

حضرت معشوق با بندگان محبوب خود در همهٔ مراحل عمرشان بازی می‌کند. یعنی سنّت خداوندست که بندگان خوب را به بلا و مصیبت دچار سازد. البته گاهی هم کوردلان را از طریق بلا و مصیبت شوریده حال و متغیّر کند.

خویش را یک‌دم بدین‌کوران دهد　　تا غریو از کویِ کوران برجهد　(۱۱۱۰)

حضرت حق خود را از دریچهٔ بلا لحظه‌ای به این کوردلان نشان می‌دهد تا فریاد تضرّع و زاری آنان بلند شود. [تجربه نشان داده است که به گاهِ نزولِ بلا حتی فرعون سیرتان نیز منکسر و دلشکسته شوند و به درگاه الهی تضرّع آرند. در حین بلا حضرت حق با صفت قهریهٔ خود بر آنان تجلّی کند و نقابِ استتار از رخسار فرو گیرد. و همینکه بلا از آنان رفع شود دوباره به شواغل نفسانی پردازند و از او محتجب شوند.]

---

۱. نیکوپَی: خوش قدم، مبارک قدم.
۲. تَجَمُّش: بازی و عشق ورزیدن به کسی.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۵۱ – ۵۰.
۴. لاغ: شوخی، هزل.

قصّهٔ هلال که بندهٔ مخلص بود خدای را، صاحب بصیرت، بی تقلید، پنهان شده در بندگیِ مخلوقان جهتِ مصلحت، نه از عجز چنانکه لقمان و یوسف از رویِ ظاهر، و غیر ایشان، بندهٔ سایس[1] بود امیری را، و آن امیر مسلمان بود اما کور،

دانـد اعـمی کـه مـادری دارد　　لیک چونی بـه وَهـم در نآرد

اگر با این دانش تعظیم این مادر کند، ممکن بود که از عمیٰ خلاص یابد که اِذٰا اَرادَاللهُ بِعَبْدٍ خَیْراً فَتَحَ عَیْنَیَ قَلْبِهِ لِیُبَصِّرَهُ بِهِمَا الْغَیبَ[2]

خلاصه داستان

هِلال یکی از یاران پیامبر(ص)، در بیت خواجه‌ای به کـارِ ستوربانی و تیمارداشتِ چهار پایان مشغول بود. امّا خواجه از حقیقت حال او خبر نداشت. تا اینکه هلال بیمار می‌شود و نُه روز در اصطبل، رنجور و بیمار می‌افتد و کسی هم از این امر مطّلع نمی‌شود. حتّی خواجه نیز نمی‌داند او بیمار شده است. تا اینکه پیامبر(ص) از طریق وحی بر این امر وقوف می‌یابد و برای عیادت او شتابان راهی بیت خواجه می‌شود. همینکه خواجه می‌شنود کـه پیامبر(ص) به‌سوی خانهٔ او می‌آید بغایت شادمان می‌شود و به استقبال نبی کریم می‌رود. ولی آن حضرت با لحنی عتاب‌آمیز بدو می‌گوید: من به دیدار تو نیامده‌ام، هلال را مـی‌خواهـم ببینم و از احوالش جویا شوم. خواجه گفت: من از او خبر ندارم، چون منزل و مأوایش اصطبل است. پیامبر(ص) با شوق تمام به اصطبل درآمد و از رایحهٔ دلنوازش هلال جان تازه‌ای گرفت و خود را به پای رسول الله(ص) افکند و آن حضرت وی را غرق بوسه نمود.

* * *

---

۱. سایِس: ادب کننده، تربیت کنندهٔ چهار پایان.

۲. «هرگاه خداوند برای بنده‌ای خیرخواهد دو چشم قلب او را گشاید تا غیب را با آن دو ببیند.» قسمتی است از حدیثی که در **جامع الصغیر**، ج ۱، آمده است.

استاد فروزانفر روایتی از **نوادر الاصول** نقل کرده و آنرا مأخذ حکایت فوق دانسته است[1]. چون متن این روایت به عربی است آنرا در اینجا ترجمه می‌کنیم: **اَبُودَرْداء** ضمن روایتی می‌گوید: همراه رسول خدا(ص) بودم که فرمود: «یکی از بهشتیان از این در درآید.» و سپس به نماز ایستاد. من از آن در برون رفتم و هرچه نگریستم کسی را ندیدم. بازگشتم و کنار رسول خدا نشستم. فرمود: ای ابودرداء تو او را نشناسی. سپس مردی حبشی که پشمینه‌ای وصله‌دار دربر داشت از همان در درآمد در حالی که آسمان را می‌نگریست. وقتی که مقابل رسول خدا قرار گرفت بدو سلام کرد. فرمود: هلال چگونه‌ای؟ گفت: خوبم یا رسول الله. خداوند تو را خیر دهاد. فرمود: هلال ما را دعا کن و برای ما آمرزش بخواه. گفت: خداوند از تو خشنود باد و تو را آمرزاد. ابودرداء می‌گوید: من گفتم ای هلال برای من نیز آمرزش طلب کن. هلال از من رخ برتافت. چون دوباره همین درخواست را کردم رو به رسول خدا کرد و گفت: یا رسولَ الله آیا از او خشنودی؟ فرمود: آری. هلال گفت: ای ابودرداء خدا از تو راضی باد و تو را آمرزاد. آنگاه هلال خارج شد و پیوسته به آسمان نگاه می‌کرد و از آن چشم برنمی‌داشت. رسول خدا فرمود: قلب هلال به عرش پیوند یافته است. امّا او در میان شما بیش از سه روز درنگ نمی‌کند. من (ابودرداء) روزها را شمردم. روز سوم بود که رسول خدا نماز بامداد گزارد و از مسجد برون رفت و ما نیز همراه او بودیم. او به سوی خانهٔ مُغیرةبن شعبه رفت و او را در بیرون خانه‌اش دید، پس بدو گفت: ای مغیره خدا به تو پاداش دهاد! مغیره گفت: یا رسول الله امشب که کسی در خانهٔ ما نمرده است! فرمود: چرا، هلال وفات کرده است. وقتی که حضرت به اصطبل درآمد دید که هلال در حال سجده وفات کرده است. پس به یاران خود فرمود پیکر بی‌جان او را بردارید. او را بردند و رسول خدا شخصاً کار تجهیز و تکفین او را به عهده گرفت تا آنکه هلال را دفن کردند. آنگاه رسول خدا به ابودرداء فرمود: ای ابودرداء بدان که این یکی از آن هفت تنی بود که زمین به وجود آنان پایدار است و به برکت او از نعمت باران برخوردار می‌شوید. حتّی او بهترین آنان است.



از آنجا که حدود شانزده تن از اصحاب رسول خدا **هِلال** نام داشته‌اند[2]، معلوم نیست

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی. ص۲۰۴ ـ ۲۰۳.

۲. ر.ک. اسدالغابة، ج۵، ص ۶۷ ـ ۶۶.

که این **هلال**، کدام یک از آن شانزده تن است. به هرحال منظور مولانا وقایع نگاری حرفه‌ای نیست، بل آنچه که برای او اهمیّت دارد ایراد نکات و القای معانی است. مولانا در قالب حکایت هلال، مسألهٔ **اولیای مستور** را که در قباب غیرت حق پوشیده می‌مانند بیان داشته است. حقیقت حال اینان فقط بر اخصّ خواص معلوم است ولاغیر. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۹۳۲) دفتر دوم.

* * *

چون شنیدی بعضی اوصافِ بِلال بشنو اکنون قصّهٔ ضعفِ هِلال (۱۱۱۱)

چون قسمتی از صفات بلال را شنیدی، اینک به حکایت ناتوانی **هِلال** گوش فرا ده: [مراد از «ضعفِ هِلال»، ریاضت و نَفْس‌کُشی اوست. یعنی ضعف جسمانی او ناشی از ریاضات شاقّ بود.]

از بِلال او پیش بود اندر رَوِش خویِ بد را بیش کرده بُد کُشِش[1] (۱۱۱۲)

هلال در سلوک از بلال هم جلوتر بود، زیرا او خصلت‌های بَدِ خود را بیشتر از بلال ریشه‌کن کرده بود.

نه‌چو تو پس‌رو که هردَم پس‌تری سویِ سنگی می‌روی از گوهری (۱۱۱۳)

هلال همچون تو نبود که هر لحظه به واپس می‌گرایی و از گوهر بودن به مرتبهٔ سنگ شدن تنزّل می‌کنی. [عامّهٔ مردم حیاتی قهقرایی و متنازل دارند، چرا که از فطرت گوهرین خود دور می‌شوند و به مرتبهٔ جمود و تحجّر مادیّت هبوط می‌کنند. ولی **هلال** سیر و سلوکی متعالی داشت.]

آنچنان کآن‌خواجه را مهمان‌رسید خواجه از ایّام و سالش بررسید (۱۱۱۴)

مَثَل تو، مَثَلِ آن کسی است که به مهمانی شخص محتشمی رفت. میزبان از سنّ و سال مهمان پرسید.

---

۱. کُشِش: اسم مصدر از مصدر کُشتن به معنی قتل و کُشتن. در اینجا برای سهولتِ معنی بهتر است اسم مفعول یعنی کُشته معنی شود.

(۱۱۱۵) گفت:عمرت‌چندسال‌است؟ای‌پسر بـــازگو و در مَـــدُزد و بـــرشمر

میزبان گفت: پسرجان چند سال داری؟ دقیقاً بگو و از مقدار آن مَکاه.

(۱۱۱۶) گفت: هجده، هفده، یا خود شانزده یا که پـانزده، ای بـرادرْخـوانـده

مهمان گفت: ای برادر خوانده، هیجده سال دارم، شاید هم هفده سال. نه، بلکه شانزده سال دارم. اصلاً به نظرم می‌رسد که پانزده سال دارم! [طفره رفتن مهمان از گفتن سنّ خود تداعی کنندهٔ حالت برخی از بیماران روانی است که، تمایل به گریز از واقعیات زندگی را دارند. و این مسأله‌ای است که روانشناسان عصر ما بدان پرداخته‌اند[۱].]

(۱۱۱۷) گفت: واپس واپس ای خیره سرت باز مـی‌رو تـا بـه کُسّ مـادرت

میزبان که از نحوهٔ پاسخ مهمان عصبانی شده بود با لحنی وقیح می‌گوید: ای گستاخ، اینطور که تو عقب عقب می‌روی بالاخره از فلانِ مادرت سر در می‌آوری! [مـراد از «فـلانِ مادرت» رحم و زهدان مادر است، منتهی با لفظی بی‌پروا ادا شده است. ایـن لطـیفهٔ کـوتاه و هزل‌آمیز در نقد کسانی است که به جای سیر صعودی، سیر نزولی می‌کنند و به جای پیشروی، پس‌روی. اینان به جای آنکه گوهر نفس را با فکر و ذکر و عمل صالح، شفّاف و تابناک کنند، چنان واپس می‌خزند که به درکهٔ جماد هبوط می‌کنند. پس ای طـالب حـقیقت هـر روز در درصدد آن باش که از حضیض اوصاف نکوهیده کوچ کنی و به معالی اخلاقی ارتقاء یابی.]

حکایت در تقریرِ همین سخن

(۱۱۱۸) آن یکی اسپی طلب کرد از امـیر گفت: رو آن اسپِ اَشْهَب[۲]را بگیر

مولانا در این فصل جلیل مطلب فوق را با حکایتی کوتاه تشیید و تأکید می‌کند. او در این حکایت این نکته را بیان می‌دارد که شرط جلوگیری از طـغیان و سـرکشی نـفس امّـاره به‌کارگیری امیال و شهوات در جهت معالی اخلاقی و فضائل روحانی است.

شخصی از امیری، اسبی طلب می‌کند. امیر می‌گوید: برو فلان اسب را که خاکستری رنگ است سوارشو. آن شخص می‌گوید: اسبی که نشانم دادی چموش و حرون است، زیـرا

---

۱. ر.ک. بحر در کوزه، ص۴۱۵.

۲. اَشْهَب: خاکستری رنگ، مخلوطی از سیاه و سفید که رنگ سفیدش غالب باشد.

پیوسته عقب عقب می‌رود و سوار را نمی‌پذیرد. امیر با طنزی تعلیمی می‌گوید: حال که چنین است دُمش را به طرف مقصدت بگردان تا عقب‌عقب تو را بدانجا رساند. در این تمثیل آن شخص که خواهان اسب است، رمزی از سالک مبتدی است، و امیر، رمزی از استاد و مرشد، و اسب رمزی از نفس امّاره، و دُم او رمزی از شهوات. امّا معنی بیت: شخصی از امیری اسبی درخواست کرد. امیر گفت: برو آن اسب خاکستری (= مخلوطی از موهای سفید و سیاه) را بگیر و سوار شو. [اینکه مولانا نفس امّاره را به اسب دو رنگ تشبیه می‌کند شاید بدین خاطر است که یکی از خواص نفس، تلوّن اوست. یعنی نفس دائماً رنگ عوض می‌کند و هرلحظه به‌رنگی در می‌آید. امّا استاد زرّین‌کوب تشبیه نفس به «اسبِ اشهب» را چنین تفسیر کرده است: «این نکته هم که از نفس در اینجا بر سبیل رمز به اسبِ دومو ـ امّا اشهب فام ـ تعبیر شده است حاکی از اعتقاد به تربیت‌پذیری نفس است، و نشان می‌دهد که در آن میل به خیر و پاکی بر تمایل به شرّ و سیاهی غلبه دارد و آن کس که نمی‌تواند آن را رام و زبون دارد می‌بایست لامحاله شهوت و میل نفس را در مجرای علایق روحانی بیندازد تا از طغیان و غلبهٔ آن ایمن بماند[1].»]

گفت: آن را من نخواهم، گفت: چون؟ گفت: او واپس رَواست و بس حَرون[2] (۱۱۱۹)

آن شخص گفت: من آن اسب را نمی‌خواهم. امیر پرسید: چرا؟ جواب داد: برای اینکه آن اسب چموش است و خیلی عقب عقب می‌رود.

سخت پس پس می‌رود او سویِ بُن گفت: دُمّش را به سویِ خانه کن (۱۱۲۰)

آن اسب به طرف دُمش عقب عقب می‌رود. امیر گفت: حال که چنین است دم آن اسب را به طرف خانه‌ات بگردان تا همینطور عقب عقب برود و تو را به خانه‌ات برساند. [در این بیت طنزی نیشدار نهفته است. امیر با این جواب می‌خواهد بگوید تو اسب سوار نیستی[3].]

دُمّ این اُستورِ نفست شهوت است زین سبب پس پس رود آن خودپرست (۱۱۲۱)

مولانا در اینجا نفس را طبق استعارهٔ تخییلیه به چهار پا تشبیه می‌کند و از تمثیل

---

۱. بحر در کوزه، ص ۳۸۴.
۲. حَرون: اسب و استر سرکش و نافرمان.
۳. ر. ک. بحر در کوزه، ص ۳۸۴.

مذکور چنین استنتاج می‌فرماید: شهوت به منزلهٔ دُمِ نفس است: از اینرو مرکوب نَفْس، عقب عقب می‌رود.

(۱۱۲۲) ای مُبَدِّل شهوتِ عُقبیش کُن — شهوتِ او را که دُم آمد ز بُن

ای تبدیل کننده، یعنی ای کسی که می‌خواهی امیال حیوانی را به معالی روحانی و مکارم اخلاقی تبدیل کنی، شهوات نفسانی را که کلاً به منزلهٔ دُمِ مرکوب نفس است، به میل و شهوت به امور اخروی تبدیل کن.

(۱۱۲۳) چون ببندی‌شهوتش را از رَغیف[1] — سرکُنَد آن شهوت از عقلِ شریف

اگر جلو شهوت و میل نَفْس را به نان (جمیع طعام‌های دنیوی) بگیری، همان شهوات به نیروی عقل و اندیشه مبدّل می‌شود.

(۱۱۲۴) همچو شاخی که بِبُرّی از درخت — سر کُنَد قوّت ز شاخِ نیکبخت

چنانکه مثلاً اگر شاخهٔ زائدی را از درخت قطع کنی، شاخهٔ اصلی نیرو پیدا می‌کند. [میان باغبانان رسم است که شاخ و برگ زائد و پاجوش‌های درختان را قطع کنند تا درخت جان گیرد. ای طالب حقیقت اگر امیال و شهوات نفسانی را از خود دور کنی و در جهت اعتلای معنوی بکارگیری نیروی روح و عقل تو افزایش یابد. «شاخِ نیکبخت» استعارةً یعنی شاخهٔ اصلی و مرغوب.

مولانا در سه بیت اخیر یکی از اصول روانشناسانه را تبیین کرده است. و بعدها اندیشمندان و روانشناسانِ عصر جدید بدان موضوع پرداختند و با قراین و شواهد عینی و علمی آنرا به گونه‌ای دیگر بسط دادند. از آن جمله فروید روانکاو معروف است که گفت تمایلات غریزیِ واپس رانده به هیچ روی فراموش نمی‌شوند و یا در عمق ناخودآگاه راکد و منفعل نمی‌مانند، بلکه دست به تکاپو می‌زنند و ماهیّت خود را متحوّل و متعالی می‌سازند تا برای ورود به خودآگاه کسب صلاحیت کنند. فروید به این فرایند روانی تَصْعید(=Sublimation) گفته است[2].

---

۱. رَغیف: قرص نان.

۲. قبل از او برخی از فیلسوفان و اندیشوران غربی نظیر شوپنهاور و گوته و نیچه به نحوی دیگر متذکر این ←

فعالیت‌های تصعیدی، روح را بارور و متعالی می‌سازد، گویی که مِس را به طلا مبدّل می‌کند. مثلاً حسّ خشونت و شهوت را می‌توان به صورت رقابت‌های ورزشی تصعید کرد و از آن نتایج مثبت و سازنده به بار آورد، همینطور جمیع تجلّیات فرهنگی و علمی بشر معلول تصعید یا بکارگیری غرایز و شهوات نازل در جهت تکامل روحی و معنوی است.

در سه بیت مذکور مولانا می‌گوید اگر بر غرایز عنان گسیخته لگام بزنی و آنها را در سیطرهٔ خودقراردهی آن غرایز و امیال به کمالات و فضائل روحی تبدیل می‌شود و از این طریق روح بالنده می‌گردد، چنانکه اگر شاخه‌های زائد را هَرَس‌کنی درخت رشیدتر و تناورتر گردد.]

چونکه کردی دُمّ او را آن طرف گر رود پس‌پس، رود تا مُکْتَنَف[1] (۱۱۲۵)

وقتی که دم مرکوب نَفْس را به طرف مقصد عالی الهی و اخلاقی کردی، عقب عقب می‌رود تا به آن مقصد برسد.

حَبَّذا[2] اسپانِ رامِ پیشْرَو نه سِپَسْرَو، نه حرونی[3] را گِرو (۱۱۲۶)

خوشا به حال اسبانِ رام و تازَنده که نه عقب می‌روند و نه اسیر چموشی و طغیان‌اند. [مراد از «اسبانِ رامِ پیش رو»، سالکانِ حقیقی‌اند که روز به روز در حال ارتقای معنوی به سر برند و نَفسشان هرگز حریم اخلاقی را هتک نکند.]

گَرمْرَوْ[4] چون جسمِ موسیِّ کلیم تا به بَحْرَیْنَش چو پهنایِ گلیم (۱۱۲۷)

آن سالکان حقیقی و مطیع امر الهی مانند حضرت موسای کلیم‌الله به سرعت پیش می‌روند بطوریکه تا مجمع‌البحرینِ مقصود راه، بسی کوتاه به نظر می‌رسد گویی که اینهمه راه به

→ مطلب شده بودند. از جمله نیچه گفته است که امیال و غرایز تهاجمی به صورت بازی‌های ورزشی و مسابقات المپیک تغییر شکل می‌دهد. نیز می‌توان امیال تهاجمی را به رقابت در خلق یک اثر هنری متحوّل و متعالی ساخت. (ر.ک.اصول روانکاوی، ص۲۰۰).

۱. مُکْتَنَف: پناهگاه. اسم مکان ابواب مزید بر وزن اسم مفعول آن می‌آید. در اینجا مراد منزل و مقصد است.

۲. حَبَّذا: ر. ک. شرح بیت (۳۴۹)، دفتر پنجم.

۳. حَرونی: نافرمانی، سرکشی.

۴. گَرمْ رَوْ: آنکه گرم و شتابان راه برود. صفت مرکّب فاعلی مرخّم.

اندازهٔ عرض یک گلیم بوده است. [شارحی از متأخّران مصراع دوم را چنین ناصواب و نامفهوم معنی کرده است: «مانند گلیمی پهن به ملتقای دو دریا می‌رسند.» نیز شارحی دیگر از متأخّران که رابطهٔ «پهنای گلیم» را با «دو دریا» در نیافته، «پهنای گلیم» را کُلاً ساقط کرده تا از حلّ این معمّا راحت شود.

لفظ «موسی» و «بحرین» نشان می‌دهد که این بیت ناظر بر آیهٔ ۶۰ سورهٔ **کهف** است که طبق آن، حضرت موسی(ع) همراه آن جوان با شوق تمام جویای یکی از عبادالله (خضر) بود. و درصدد بود که به **مجمع البحرین** برسد. اینکه منظور از مجمع‌البحرین چیست میان مفسّران اختلاف است. و چون توضیح این موضوع در شرح بیت (۱۹۶۸) دفتر سوم آمده است از تکرار و اطالهٔ کلام می‌پرهیزیم.

در تعابیر صوفیه «مجمع‌البحرین» تعبیری است از مقام **قاب قوسین** که نسبت به مقامِ **اَوْ اَدنیٰ** پایین‌تر است. به هر حال **قاب قوسین** تعبیری است از مقام قرب بنده به حضرت حق. منظور مولانا در مصراع دوم اینست که سالکانِ عاشق با عزمی استوار و همّتی والا طریق سلوک را در اسرع زمان در می‌نوردند و به منزل مقصود می‌رسند. اینان به قدری در سلوک گرم و مشتاق‌اند که وسیع‌ترین و طولانی‌ترین راه در نظرشان بس کوتاه می‌آید.]

(۱۱۲۸) **هست هفتصد ساله راهِ آن حُقُب[۱] که بکرد او عزم در سَیْرانِ[۲] حُب**

آن راه دور و درازی که موسی(ع) تصمیم گرفت به عشق دیدار خضر(ع) در نوردد راهی هفتصد ساله بود.

(۱۱۲۹) **همّتِ سیرِ تنش چون این بُوَد سیرِ جانش تا به علّیین[۳] بُوَد**

در جایی که همّت سیر جسمانی موسی این گونه باشد، سیر روحانی او مسلّماً به اعلی مرتبهٔ قرب می‌رسد.

---

۱. حُقُب: جمعِ حُقْب، دوره و برهه زمانی. مدّتی نامعین که شامل هشتاد سال یا چهل سال و یک دورهٔ طولانی از زمان و یک سال یا چند سال می‌شود.

۲. سَیْران: سیر و گردش. همان سَیَرانِ عربی است.

۳. عِلّیین: ر.ک. شرح بیت (۶۴۱) دفتر اوّل.

شهسواران در سِباقت[1] تاختند　　　خربَطان[2] در پایگه انداختند (۱۱۳۰)

چابکسواران در سبقت پیشی گرفتند. یعنی پیشتازان عرصهٔ ایمان و ایقان از دیگران جلو افتادند. امّا احمقانِ شکمباره در مرتبهٔ پست دنیوی رحل اقامت افکندند. [مصراع اول ناظراست به‌آیهٔ ۱۱و۱۲سورهٔ**واقعه** که توضیح‌آن در شرح بیت(۳۷۳۹)دفتر پنجم آمده است. ازآنجا که «پایگه» مخفّف «پایگاه» به معنی محلّ کفش کنی و درگاه نیز آمده است، مراد از آن، دنیای دون است. پس عبارتِ «در پایگه انداختند» کنایه از اینست که ابنای دنیا به جای آنکه همراه سابقونِ در ایمان و عرفان حرکت کنند به ماندن و چریدن در مرتع دنیا دل خوش کردند.]

مَثَل

آنچنانکه کاروانی می‌رسید　　　در دِهی آمد، دری را باز دید (۱۱۳۱)

مولانا به مناسبت آنکه در ابیات اخیر سخن از سیر و سلوک و سفر معنوی به میان آورده، اینک در تمثیلی کوتاه این نکته را افاده می‌کند که سالک تا بارِ خودبینی و انانیّت را از خود فرو نهلد به هیچ منزلی از منازل سلوک در نیاید. پس شرط ورود به منازل سلوک و مواقف عرفانی تجرید از خود است. معنی بیت: کاروانی از راه می‌آمد به روستایی رسید و درِ خانه‌ای را باز دید.

آن‌یکی گفت: اندرین بَردُالْعَجوز[3]　　　تا بیندازیم اینجا چند روز (۱۱۳۲)

یکی از کاروانیان گفت: در این سرمای سخت بهتر است چند روزی در این خانه رحل اقامت افکنیم.

بانگ آمد نه، بینداز از برون　　　و آنگهانی اندر آ تو اندرون (۱۱۳۳)

ناگهان از درون خانه صدایی آمد که: نخیر، داخل مشوید. هرچه بار و بنه دارید بیرون

---

۱. سِباقت: پیشی جُستن.
۲. خَرْبَط: مرغابی بزرگ. کنایه از احمق و شکمباره.
۳. بَرْدُ الْعَجُوز: ترکیب اضافی است به معنی سرمای پیرزن. و آن هفت روز است. اولین روز آن تقریباً مطابق است با ۲۵ یا ۲۶ اسفندماه، و پایان آن مطابق با دوم فروردین است. (ر.ک. **لغتنامه دهخدا**، ج ۱۰، ص ۸۶۱) در اینجا کنایه از سرمای سخت است.

افکنید و آنگاه به درون خانه آیید. [مناسب است با مضمون بیت (۲۷۷۲ - ۲۷۷۰) دفتر اوّل.]

(۱۱۳۴) هم‌برون‌افکن هرآنچ‌افگندنی‌است — درمیاباآن‌که‌این‌مجلس‌سَنی[1] است

هرچه دور انداختنی است بیرون بیفکنید و با آن بارها داخل مشوید که این مجلس، مجلسی عالیقدر است. [پس ای سالک، بارِ گرانِ انانیّت و اهواء و امیال حیوانی خود را از خود فرو نه تا به منزل کبریایی درآیی.]

(۱۱۳۵) بُد هِلال، استادِ دل، جانْ روشنی — سایس[2] و بندهٔ امیرِ مؤمنی

مولانا که از بیت (۱۱۱۱) حکایت **هِلال** را آغاز کرد، به جهت افادات و انتقالات مختلف از بیت (۱۱۱۴) نقل آن حکایت را متوقّف کرد و به مناسبت موضوع، دو تمثیل و یک حکایت کوتاه آورد، و اینک مجدّداً بدان حکایت رجوع می‌کند: هِلال، مردی صاحبدل و روشنْ‌روان بود، و در عین حال ستوربان و غلامِ یکی از اعیان مؤمنان بود.

(۱۱۳۶) سایسی کردی در آخُر آن غلام — لیک سلطانِ سلاطین بنده نام

آن غلام (هلال) در اصطبلِ آن شخص بزرگ به تیمار ستوران مشغول بود، امّا برحسب واقع او شاهنشاهی بود که ظاهراً عنوانِ غلامی داشت. یعنی در مسائل معنوی حقّاً شاه بود.

(۱۱۳۷) آن امیر از حالِ بنده بی‌خبر — که نبودش جز بِلیسانه نظر

آن امیر از حال غلام خود خبر نداشت، زیرا نظر او فقط نظر شیطانی بود. [زیرا شیطان هم فقط خلقت ظاهری آدم را دید. پس گفت: **اَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ.** «من از او بهترم، مرا از آتش آفریدی و او را از گِل.»]

(۱۱۳۸) آب‌وگِل می‌دید و در وی گنج نه — پنج و شش می‌دید و اصلِ پنج نه

آن امیر فقط جسم هلال را می‌دید، نه گنجینهٔ باطنی او را. محسوسات و ظواهر را می‌دید ولی اصل آنها یعنی جان را نمی‌دید. [مراد از «آب و گِل» جسم مادی است که

---

۱. سَنیّ: بلندمرتبه، عالیقدر.

۲. سایِس: ادب کننده، تربیت کنندهٔ چهارپایان.

خمیرمایهٔ آن آب و گِل بوده است. «پنج» اشاره به حواس پنجگانه ظاهری دارد، و «شش» ناظر بر جهات ششگانه است. کلّاً مراد از «پنج و شش» جنبه های ظاهری انسان و جهان مادّی است.]

رنگِ طین[1] پیدا و نورِ دین نهان   هر پیمبر این چنین بُد در جهان (۱۱۳۹)

رنگ گِل آشکار بود و نور دین و ایمان، پنهان. یعنی ظاهرِ حضرت آدم برای ابلیس معلوم بود، ولی باطنش بر او مختفی. همینطور ظاهر هِلال برای صاحبش معلوم بود و باطنش نهان. اصولاً هر پیامبری در جهان وضعیّتی اینگونه داشته است. یعنی به صورت معروف بود و به سیرت مجهول.

آن مَناره دید و در وی مرغ نی   بر مَناره شاه بازی، پُر فَنی (۱۱۴۰)

به عنوان مثال، شخصی قادر است مناره را ببیند، ولی نمی‌تواند پرنده‌ای که روی آن نشسته است ببیند، در حالی که ممکن است روی آن مناره شاهبازِ زیبا و بلندپروازی ماهر نشسته باشد.

و آن دوم می‌دید مرغی پَرزَنی   لیک موی اندر دهانِ مرغ نی (۱۱۴۱)

و دیگری قادر است علاوه بر مناره پرنده را نیز ببیند ولی نمی‌تواند تارِ مویی که در منقار آن پرنده است ببیند. [در این دو بیت بر سبیل تمثیل مراتب انسانها در قدرت بینش بیان شده است. مولانا منظور خود را از استعارهٔ «مناره» و «مرغ» و «موی» در بیت (۱۱۴۵) به بعد بیان داشته است.]

و آن که او یَنْظُر بِنُورِاللّه بُوَد   هم زمرغ و هم ز مو آگه بُوَد (۱۱۴۲)

کسی که با نور خدا می‌نگرد هم از پرنده آگاه است و هم از مو. [مصراع اوّل اشاره به حدیثی است که مکرّراً در مثنوی بکار آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۳۴) دفتر اوّل. منظور بیت: کسی که با نور بصیرت الهی می‌بیند، هم صاحب دانش است و هم صاحب بینش. چنین کسی حقیقت حال انسان کامل را می‌شناسد.]

---

۱. طین: گِل.

(۱۱۴۳) گفت: آخِر چشم سویِ موی نِه تا نبینی مو، بنگشاید گره

چنین صاحبدل با معرفتی به شخص فاقد بصیرت گوید: آخر به مو توجّه کن. مادام که مو (نکته‌ها) را نبینی گِره از کار گشوده نشود. یعنی تا به سرّ درون انسان کامل واقف نشوی هنوز به بصیرت لازم نرسیده‌ای.

(۱۱۴۴) آن یکی گِل دید نقشین[1] در وَحَل[2] و آن دگر گِل دید پُر علم و عمل

یکی انسان را گِلی منقوش می‌بیند، و آن دیگری او را گِلی آکنده از علم و عمل صالح می‌بیند. یعنی دیدگاه آدمیان نسبت به انسان متفاوت است. دیدگاهی می‌گوید انسان همین جرثومهٔ مادی و ترکیب عنصری است. چنین دیدگاهی صددرصد مادّی است. اما دیدگاه دیگری می‌گوید حقیقت انسان در چهارچوبهٔ مادّیات و طبیعیات خلاصه نمی‌شود، بل فراتر از این مرتبه است. این دیدگاه متعلّق است به اوساط مذهبیّون. امّا دیدگاه سوم مختصِّ روشن‌بینان عارف است و زبان حالشان اینست: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای». رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۹) همین دفتر.]

(۱۱۴۵) تن مَناره،علم و طاعت‌همچو مرغ خواه سیصدمرغ گیر و، یا دو مرغ

اینک گوش فرا ده که منظور از استعارهٔ «مناره» و «مرغ» و «مو» چیست؟

مراد از «مناره»، جسم مادّی است. و مراد از «مرغ»، علم و طاعت. خواه آن را سیصد پرنده (علم و طاعت) ببینی یا دو پرنده (علم و طاعت). یعنی علم و طاعت ممکن است در شخصی فراوان یافت شود یا اندک. به هرحال منظور اینست که پرنده رمزی است از علم و طاعت. همانطور که پرنده با دوبال پرنده می‌شود انسان نیز با طاعت و علم می‌تواند طیران کند.

(۱۱۴۶) مردِ اَوْسَط مرغ‌بین است او و بس غیرِ مرغی می نبیند پیش و پس

کسی که دارای بینشی متوسّط است فقط می‌تواند پرنده را ببیند. یعنی کسی که ایمانی عادی دارد به مرتبهٔ علم و طاعت نایل می‌شود، امّا جلوتر نمی‌رود. [«مردِ اوسط»

---

۱. نَقْشین: دارای نقش و نگار. نقش + پسوند نسبت ین.

۲. وَحَل: گِل و لای.

راجع است به مصراع دوم بیت(۱۱۴۴) همین‌دفتر. اینان بینشی نه نازل دارند و نه عالی، بـل متوسط دارند.]

موی آن نوری‌است پنهان، آنِ‌مرغ　　که بدان پاینده باشد جانِ مـرغ (۱۱۴۷)

امّا مراد از مو چیست؟ مراد از مو، نوری است پنهان که به پرنده تـعلّق دارد، و جـان پرنده با آن مو جاودانه شود.

مرغ کان موی است در مـنقارِ او　　هـیچ عـاریّت نـباشد کـارِ او (۱۱۴۸)

پرنده‌ای که در منقارش آن مو قرارگرفته است، کار و بار او جنبهٔ عـاریتی و تـصنعی ندارد.

علمِ او از جـانِ او جـوشد مُـدام　　پیش او نه مستعار آمـد نـه وام (۱۱۴۹)

دانش او هماره از جانِ او می‌زهد، آن دانش در نزد او نه عاریتی است و نه به وام گرفته شده. [مولانا از بیت (۱۱۴۰) تا اینجا این مطلب را تفهیم کرد که بطور کلّی سه دیدگاه نسبت به انسان وجود دارد: یکی دیدگاه مادّی که انسان را منحصر مـی‌کند در خـصوصیّات مـادی و طبیعی. دیگر دیدگاه مربوط است به کسانی که در نیمه راه جهل و معرفت قرار دارند. از جملهٔ ایشان‌اند ظاهری مذهبان که روح عرفان را در دین انکار می‌کنند. و دیدگاه سوم متعلّق است به عارفان روشن‌بین. کسی که به این دیدگاه می‌رسد علم و معرفتش (برخلاف دو دسته قبلی) بر بسته نیست بل بر رُسته است.]

رنجور شدنِ این هِلال و بی‌خبری خواجهٔ او از رنجوریِ او، از تحقیر و ناشناخت، و واقـف شدنِ دلِ مصطفیٰ عَلَیه السَّلام از رنجوری و حالِ او، و افتقاد و عیادتِ رسول عَلَیه السّلام، این هِلال را

از قضا رنجور و ناقص شد هِلال　　مصطفیٰ را وحی شد غَمّازِ حال[1] (۱۱۵۰)

اتفاقاً هلال دچار بیماری و کسالت شد. و وحی الهی، حضرت محمّد مصطفی(ص) را از حال او آگاه کرد.

---

۱. غَمّازِ حال: آشکار کنندهٔ حال، حکایت کنندهٔ حال درون. اضافهٔ فاعل به مفعول است.

(۱۱۵۱) بُد ز رنجوریش خواجه‌ش بی‌خبر   که برِ او بُـد کسـاد و بـی خـطر

صاحبِ هلال از بیماری او خبر نداشت، زیرا هلال در نظر او فردی بی‌ارزش و فاقد اهمیّت بود.

(۱۱۵۲) خفته نُه روز اندر آخُر مُـحْسِنی   هـیچ کس از حـالِ او آگـاه نـی

هلال که انسانی صالح و نکوکار بود به مدّت نه روز بـا حـالتِ بـیماری در اصـطبل ستوران افتاده بود، امّا کسی از حال او باخبر نبود.

(۱۱۵۳) آنکه کَس‌بود و شـهنشاهِ کسـان   عقلِ‌صدچون‌قُلْزُمش هرجا رسان[۱]

آن کسی که واقعاً کسی بود و پادشاه انسان‌های حقیقی، عقلِ بیکرانش بر همه چـیز محیط بود. [مصراع دوم نقل به مضمون شد تا معنی روشن‌تر ادا شود. معنی تحت اللفظی آن اینست: «عقل او که مانند صد دریا بود به هرجا می‌رسید.» در مثنوی، «قُلْزُم» به معنی مطلقِ دریای ژرف و پهناور بکار رفته است. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۰۸) دفتر دوم. بیت فوق کُلاًمُسْنَدٌاِلَیْه‌است،و بیت‌بعدی‌مُسْنَد.به‌هرحال بیت‌مذکور توصیفی‌است از حضرت‌محمّد(ص).]

(۱۱۵۴) وَحیَش آمد، رحمِ‌حق غمخوار شد   که فلان مشتاقِ تـو بـیمار شـد

چون رحمت الهی شامل حال هلال شده بود به پـیامبر(ص) وحـی رسـید کـه فـلان شخص یعنی هِلال که دوستدار توست به بیماری مبتلا شده است.

(۱۱۵۵) مـصطفیٰ بـهرِ هِـلالِ بـا شـرف   رفت از بـهرِ عـیادت آن طـرف

حضرت محمّد مصطفی(ص) برای عیادت از هلالِ عالیقدر بدان سوی رفت. یعنی بـه طرف محل اقامت هلال رفت.

(۱۱۵۶) در پیِ خورشیدِ وحی آن مَه دوان   وآن صحابه درپی‌اش چون‌اختران

آن ماه معنوی، یعنی حضرت رسول‌الله(ص) به دنبال خورشید وحی شتابان می‌رفت و اصحاب نیز همچون ستارگان به دنبال او می‌رفتند.

---

۱. رَسان: صفت فاعلی از رسیدن به معنی رسنده، بلند. «هرجا رسان» یعنی به هرجا رسنده، محیط.

ماه می‌گوید که اَصحابی نُجُوم　　　لِلسُّریٰ[۱] قُدْوَه[۲] و لِلطّاغی رُجُوم[۳]　(۱۱۵۷)

ماه یعنی پیامبر(ص) می‌گوید که «یارانم همچون ستارگان‌اند» سرمشق سالکانِ شب‌رو هستند و طرد کنندهٔ سرکشان. [بیت فوق ناظر است به حدیثی که منسوب به پیامبر(ص) است. بعضی آنرا موضوع و مختلق دانسته‌اند: اَصْحابی کَالنُّجُومِ بِاَیِّهِمْ اِقْتَدَیْتُمْ اِهْتَدَیْتُمْ. «یارانم همچون ستارگان‌اند که از هریک از آنان پیروی کنید هدایت شوید.» منظور از «للطاغی رجوم» در شرح بیت (۴۵۳۳) دفتر سوم آمده است.]

میر را گفتند کآن سلطان رسید　　　او ز شادی بی دل و جان برجهید　(۱۱۵۸)

به امیر یعنی به صاحب هلال خبر دادند که سلطانِ کائنات یعنی حضرت ختمی مرتبت(ص) در حال تشریف فرمایی است، او از شدّت شادی و شعف، با شور و اشتیاق از جا پرید. یعنی خیال کرد که محمّد(ص) برای دیدن او بدان سو آمده است.

بر گُمانِ آن ز شادی زد دو دست　　　کآن شهنشه بهرِ آن میر آمده‌ست　(۱۱۵۹)

امیر به گمان آنکه شاهِ شاهان یعنی محمّد(ص) به دیدار او آمده است از شدّت شادی دو دستش را به هم کوفت.

چون فرو آمد زغُرفه[۴] آن امیر　　　جان همی افشاند پامُزدِ[۵] بشیر　(۱۱۶۰)

همینکه آن امیر از بالاخانه فرود آمد از شدّت ذوق می‌خواست جانش را به عنوان مژدگانی نثار مژده دهنده کند.

پس زمین‌بوس و سلام آورد او　　　کرد رخ را از طرب چون وَرْد[۶] او　(۱۱۶۱)

سپس امیر بر زمین بوسه زد و به پیامبر(ص) سلام کرد و از فرط شادی چهره‌اش

---

۱. سُریٰ: شبروان، روندگان در شب. جمعِ ساری از مصدرِ سَرْیَه.
۲. قُدْوَه: سرمشق، نمونه، کسی که بدو اقتدا می‌کنند.
۳. رُجُوم: جمعِ رَجْم (= طرد کردن، راندن) مصدر ثلاثی مجرّد.
۴. غُرْفه: بالاخانه. جمع: غُرَف.
۵. پامُزد: حقّ القَدَم، مزدی که به پزشک دهند برای عیادت بیمار. در اینجا به معنی مژدگانی.
۶. وَرْد: گُل، گُلِ سفیدی که به سرخی و زردی بزند.

همچون گُل شاداب شده بود.

(۱۱۶۲) گفت: بسم اللّه مُشَرَّف کُن وطـن   تا که فردوسی شود ایـن انـجمن

امیر به پیامبر(ص) عرض کرد: بفرمایید منزل مرا مشرّف کنید. تا به برکت ورود شما محفل خانهٔ من به باغ بهشت مبدّل گردد.

(۱۱۶۳) تا فزایـد قـصرِ مـن بـر آسـمان   کـه بـدیدم قـطبِ دورانِ زمـان

تا کاخِ من از آسمان هم برتر و بلندتر شود، زیرا من قطب روزگار خود را دیده‌ام.

(۱۱۶۴) گفتش از بهر عِـتاب آن مـحترم   مـن بـرای دیـدنِ تـو نآمـدم

پیامبر(ص) عالیقدر با لحنی عتاب‌آمیز فرمود: من که برای دیدن تو نیامده‌ام!

(۱۱۶۵) گفت: روحم آنِ تو خود روح چیست؟   هین بفرما کین تَجَشُّم[1] بـهرِ کیست؟

امیر گفت: جانم فدای تو. جان دیگر چه ارزشی دارد؟ بفرمایید که این زحمت را برای چه کسی کشیده‌اید؟

(۱۱۶۶) تا شوم من خاکِ پایِ آن کسـی   که به باغ لطفِ توستش مَغْرِسی[2]

تا من خاک پای کسی شوم که در بوستان لطف و احسان تو جایی داشته باشد.

(۱۱۶۷) پس بگفتش کآن هِلالِ عرش کو؟   همچو مهتاب از تواضع فرش کو؟

پس محمّد(ص) به امیر گفت که هلال عرش کو و کجاست؟ کجاست آن کسی که از روی تواضع، خود را همچون مهتاب بر زمین پخش کرده است؟

(۱۱۶۸) آن شهی در بندگی پـنهان شـده   بـهرِ جـاسوسی بـه دنـیا آمـده

هلال همان کسی است که در کسوت غلامی مستور شده است. او بـرای تـفحّص در

۱. تَجَشُّم: رنج کشیدن، با مشقّت کاری انجام دادن.
۲. مَغْرِس: قلمستان، محلّ نهال کاری.

امور، به این دنیا آمده است. [یکی از اوصاف عارفان، «جاسوس» است، امّا نه به معنی رایج، بل مراد اینست که عارفان بر تاریکنای ضمایر و گوشه های سرایر خلق وقوف دارند. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۷۸) دفتر دوم.]

تو مگو کو بنده و آخُر جیِّ ماست — این بدان که گنج در ویرانه هاست (۱۱۶۹)

ای امیر تو این حرف را نزن که هلال غلام و ستوربانِ ماست، بدان که گنجینه ها در ویرانه ها پیدا می‌شود.

ای عجب چونست از سُقم[1] آن هِلال؟ — که هزاران بَدْر هستش پایمال (۱۱۷۰)

راستی بگو ببینم آن هلالی که هزاران ماهِ کامل خاضع درگاه اوست بر اثر بیماری چه حالی پیدا کرده است؟

گفت: از رنجش مرا آگاه نیست — لیک روزِ چند بر درگاه نیست (۱۱۷۱)

امیر گفت: من از بیماری او خبر ندارم، ولی چند روزی است که او را در درگاه خدماتی نمی‌بینم.

صحبتِ او با ستور و اَستر است — سایس است و منزلش این آخُراست (۱۱۷۲)

چون هلال دمخور با چهارپایان و قاطران است. او چهارپایان را تیمار می‌کند و در این اصطبل مقیم است.

در آمدن مصطفیٰ عَلَیه السَّلام از بهر عیادتِ هِلال درستورْ گاهِ آن امیر، و نواختنِ مصطفیٰ هِلال را رَضِیَ اللهُ عَنْه

رفت پیغمبر به رغبت بهرِ او — اندر آخُر، و آمد اندر جُستجو (۱۱۷۳)

پیامبر(ص) برای‌دیدن او با اشتیاق تمام به اصطبل داخل شد و به جستجوی او پرداخت.

---

۱. سُقْم: بیماری.

(۱۱۷۴) بود آخُر مُظْلَم و زشت و پلید وین همه‌برخاست چون‌اُلفت‌رسید

هر چند اصطبل، تاریک و زشت و کثیف بود، امّا چون اُنس و الفت برقرار بود همهٔ اینها محو شد. یعنی چون پیامبر(ص) با او سنخیّت روحی داشت کثافات ظاهری نادیده گرفته شد. [بیت فوق این نکته را اِشعار می‌دارد که وقتی میان دو کس عشق و الفتی رود ناهنجاری های صوری موجب کراهت نشود. چنانکه مثلاً مادران مدفوع فرزند خود را می‌شویند و هیچ کراهتی نمی‌یابند در حالی که وقتی مدفوع دیگری را می‌بینند ممکن است از شدّت کراهت و نفرت استفراغ کنند.]

(۱۱۷۵) بویِ پیغمبر بِبُرد آن شیرِ نر همچنانکه بویِ یوسف را پدر

آن شیر نر، یعنی هلال، بوی پیامبر(ص) را شنید، همانطور که پدر یوسف(ع) بوی او را شنید. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۹۴ سورهٔ **یوسف** که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۰۵) دفتر دوم آمده است.]

(۱۱۷۶) موجبِ ایمان نباشد معجزات بویِ جنسیّت کند جذبِ صفات

اظهار معجزات علّت اصلی ایمان آوردن مردم نمی‌شود، زیرا اگر چنین بود می‌بایست در عهد پیامبران هیچ کافری یافت نشود، در حالی که معمولاً جمع منکران بر مؤمنان می‌چربیده است. بلکه بوی تجانس موجب کسب صفات می‌شود، یعنی در صورتی کسی به دیگری می‌گراید که میان آن دو نوعی تجانس و هم گرایی برقرار باشد. [این مطلبی بس مهمّ است. اظهار معجزات انبیا برای اِسکات خصم و به زانو در آوردن منکران و معاندان بوده است. زیرا آنان که طالب حقیقت‌اند معیارشان در شناخت حقانیّت رجال الهی رؤیت خوارق عادات نبوده و نیست، بل اخلاق نکو و خصائل پسندیده بهترین معیار شناخت حق و باطل است. چنانکه پیامبر(ص) فرموده است: **بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکارِمَ الْاَخْلاقِ.** «برانگیخته شده‌ام تا فضائل اخلاقیِ (مردم) را به کمال رسانم.» پس سبب اصلی ایمان آوردن کسی به بزرگان صالح و مصلح اینست که میان او و آنان نوعی سنخیّت روحی برقرار است که به محض برخورد، جرقهٔ ایمان در دلش پدید می‌آید. چنانکه مثلاً کاغذ در مجاورت آتش بلافاصله مشتعل می‌گردد. امّا سنگِ خاره از شعلهٔ آتش، فروزان نمی‌گردد.]

معجزات از بهرِ قهر دشمن است بویِ جنسیّت پـیِ دلْبُـردن است (۱۱۷۷)

معجزات، فقط می‌تواند دشمن را مقهور کند، در حالی که بوی تـجانس بـرای ایـجاد عشق و دلبردگی است. [به توضیح بیت پیشین رجوع شود.]

قهر گردد دشمن، امّا دوست نـی دوست کَی گردد به بسته گردنی؟ (۱۱۷۸)

دشمن با مشاهدهٔ معجزات، مغلوب می‌شود، امّا دوست مقهور نمی‌شود، بـلکه مـؤمن می‌گردد. یعنی آنکه غرض و مرض دارد با رؤیت معجزات و خوارق عادات محکوم و مرعوب می‌شود، ولی دوستدار حقیقت از مشاهدهٔ آن مرعوب نمی‌شود بـلکه از حـاق ضـمیر ایـمان می‌آورد. زیرا با بستن گردنِ افراد کسی دوست نمی‌شود. [چرا که ایمان از مقولهٔ عشق است، و لذا جبراً و ضرباً کسی ایمان نمی‌آورد، هرچند که ممکن است مرعوب و مقهور شود.]

انـــدرآمـــد اوزخـوابازبـویِاو گفت:سِرگین‌دان‌درون،زیـن‌گونه‌بو! (۱۱۷۹)

ادامهٔ حکایت: هلال از بوی دلاویز مـحمّد(ص) از خـواب بـیدار شـد. یـعنی وقـتی محمّد(ص) به اصطبل درآمد از رایحهٔ دلنواز جسم و جان او هلال از خواب پرید و با خـود گفت: در این سرگینْ‌زار، چنین رایحهٔ خوشی خیلی عجیب است!

از مـــیانِ پـــایِ اُستوران بـدید دامـنِ پـاکِ رسـولِ بـی نَـدید[۱] (۱۱۸۰)

هلال از میان پای چهارپایان دامن پاک رسول بی‌همتای الهی را دید.

پس ز کُنجِ آخُـر آمـد غَـژْغَژان[۲] روی بر پایش نـهاد آن پـهلوان (۱۱۸۱)

آن پهلوان معنوی، یعنی هلال به صورت چهار دست و پا راه افتاد و صورت خـود را روی پای محمّد(ص) نهاد.

پس پیمبر روی بـر رویش نـهاد برسَر و برچشم و رویش بوسه‌داد (۱۱۸۲)

پس‌پیامبر(ص) صورت‌مبارکش را برصورت هلال نهاد و سروچشم و روی‌اورا بوسید.

۱.نَدید: همتا، نظیر. جمع: نُدَداء.

۲.غَژْغَژان: خزان خزان، در حال خزیدن، صفت فاعلی از مصدرِ غَژیدن.

(۱۱۸۳) گفت: یا ربّا[1] چه پنهان گوهری ای غریبِ عرش چونی؟ خوشتری؟

محمّد(ص) گفت: عجبا! چه گوهر مستوری هستی! ای غربت کشیدهٔ عرش و عرشیان حالت چطور است؟ آیا بهتر شده‌ای؟

(۱۱۸۴) گفت: چُون باشد خود آن شوریده خواب که در آید در دهانش آفتاب؟

هلال گفت: یا رسول الله، حالِ آن شخصِ آشفته خواب چگونه است که ناگهان خورشید معنوی بر سرش حاضر شود؟ [کسی که رؤیای پریشان و کابوس هولناک می‌بیند به صلاح اوست که آفتاب بر او تیغ کشد و از آن خواب بیدارش کند. با این ملاحظه مراد از «آفتاب در دهان درآمدن» افتادن نور آفتاب به روی او و افادهٔ این نکته است که همهٔ رؤیای او کابوس بوده است و باید بیدار شود. نیز کنایه از حضور آن نبی اکرم(ص) است که وجود مبارکش آفتاب معنوی است. و یا کنایه است از طالع شدن بخت و اقبال معنوی هلال.]

(۱۱۸۵) چون بود آن تشنه‌یی کو گِل چَرَد؟ آب بر سر بنْهدَش خوش می بَرَد

یا مثلاً حالِ آن تشنه لبی که از شدّتِ عطش گِل می‌خورد چگونه است وقتی که جریان آب در اختیار او قرار گیرد؟ [مصراع دوم کنایه از کثرت آب است، والّا اگر کسی را امواج خروشان آب بردارد و با خود ببرد اگر در آب خفه هم نشود، ممکن است از شدّت ترس و هول بمیرد. پس مراد اینست که وقتی شخصی عطشان به کثرت آب زلال برسد به شدّت شادمان می‌شود. بنابر این دیدار پیامبر(ص) هلالِ رو به مرگ را جان بخشید و فرحناکش کرد. مصراع دوم ظاهراً این معنی را افاده می‌کند که جریان آب، تشنه لب را با خود بردارد و ببرد. امّا منظور اینست که حجم کثیر آب در اختیار او قرار گیرد. چنانکه بیت بعدی مؤیّد این معناست.]

در بیان آنکه مصطفیٰ عَلَیه السَّلام شنید که عیسی عَلَیه السَّلام بر رویِ آب رفت. فرمود: لَوازْدادَ یَقینُهُ لَمَشیٰ عَلَی الْهَواءِ

(۱۱۸۶) همچو عیسی بر سرش گیرد فُرات کایمنی از غرقه در آبِ حیات

این فصل جلیل نیز ادامهٔ گفتگوی هلال با پیامبر(ص) است. در کتاب مقدّس **انجیل**

---

۱. یا ربّا: ای پروردگارم. دراین‌قبیل مواضع استعاره از شگفتی و تعجّب است. مانند جملهٔ تعجبی جَلَّ الْخالِق.

یکی از خوارق عاداتِ حضرت عیسی(ع) را خرامیدن بر آب ذکر کرده است: و در پاس چهارم از شب عیسی بر دریا خرامیده به سوی ایشان (حواریان) روانه گردید. امّا چون شاگردان، او را بر دریا خرامان دیدند مضطرب شده گفتند که خیالی است و از خوف فریاد بر آوردند...[1]

روایتی که در مطلع این فصل آمده در جوامع روایی دیده نیامد، لیکن در برخی از کتب صوفیه آمده است. نص حدیث اینست: **قیلَ لِلنَّبیِّ(ص) اِنَّ عیسیٰ عَلَیْهِ السَّلامُ یُقالُ اِنَّهُ مَشیٰ عَلَی الْماءِ فَقالَ: لَوازْدادَ یَقیناً لَمَشیٰ عَلَی الْهَواءِ.** «به پیامبر(ص) گفتند که چنین گویند که عیسی(ع) برآب می‌خرامید. فرمود: اگر یقین او بیشتر بود بر هوا می‌خرامید.» معنی بیت: هلال گفت: حالِ من مانند عیسی(ع) است که سوار بر آب می‌شد. یعنی روی آب راه می‌رفت. و آب بدو می‌گفت: در آبی که مایهٔ حیات موجودات است از غرقه شدن در امانی. یعنی آب ژرف دریا تو را غرقه نسازد. «فُرات» در اینگونه موارد جنبهٔ عَلَمیّت ندارد و به رود خاصّی اشارت نمی‌کند، بل مراد از آن مطلق رودِ بزرگ و پُر آب است.]

گوید احمد: گر یقین افزون بُدی — خود هوایَش مَرکب و، مأمون بُدی (۱۱۸۷)

حضرت احمد(ص) گفت: اگر یقین عیسی(ع) بیشتر بود، هوا مرکوب او می‌شد و در امان قرار می‌گرفت.

همچو من که بر هوا راکب شدم — در شبِ معراج، مُسْتَصْحِب[2] شدم (۱۱۸۸)

درست مانند من که در شب معراج بر هوا سوار شدم و با حضرت حق مصاحب شدم. [بحرالعلوم، «مستصحب» را اشاره به این نکته می‌داند که معراج نبی(ص) با جسم او بوده است[3]. گرچه این مطلب در جای خود صحیح است، امّا از کلمهٔ «مستصحب» چنین نکته‌ای مستفاد نمی‌شود، و اگر هم بشود تکلّف بار است.]

---

۱. ر.ک. **انجیل متّی**، باب۱۴، آیهٔ ۳۲ ـ ۲۵. نیز رجوع شود به **انجیل مَرْقُس**، باب ششم، آیهٔ ۴۹ ـ ۴۸، و **انجیل یُوحَنّا**، باب ششم، آیهٔ ۲۱ـ۱۹.

۲. **مُسْتَصْحِب**: خواهانِ مصاحبت. اسم فاعل از باب استفعال.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۰۶۳.

(۱۱۸۹) گفت: چون باشد سگی کور پلید جَستاو ازخواب،خود را شیر دید؟

هلال گفت: مثلاً اگر سگِ نابینای کثیفی از خواب بپرد و ناگهان خود را شیر ببیند، چه حالی پیدا می‌کند؟

(۱۱۹۰) نه چنان شیری که کس تیرش زند بل ز بیمش تیغ و پیکان بشکند

امّا نه آن شیری که کسی او را با تیر بزند، بلکه شیری که از هیبتش شمشیر و نیزهٔ شیرشکاران بشکند.

(۱۱۹۱) کورِ بر اِشکم رَوَنده همچو مار چشمها بگشاد در باغ و بهار؟

یا مثلاً شخص نابینایی که مانند مار روی زمین می‌خزد، ناگهان چشمانش باز و بینا شود و خود را میان باغ و بهار بیند چه حالی پیدا می‌کند؟

(۱۱۹۲) چون بُوَد آن چون که‌ازچونی‌رهید؟ در حیاتستانِ بی‌چونی رسید

یا چگونه است حال کسی که اسیر کیفیّات مادّی است، ولی ناگهان به منبع حیاتی رسد که از هرگونه کیفیّت و خصوصیت مادّی منزّه باشد؟

(۱۱۹۳) گشت چونی بخش اندر لامکان گِردِخوانش‌جمله‌چونهاچون سگان

همان کسی که خود در عالم لامکان است و کیفیّت بخشد و همهٔ کیفیات بر سر سفرهٔ عطایش مانند سگان جمع شوند. یعنی انسان کامل عطایای مادی و معنوی خود را نثار کسانی می‌کند که‌همچنان اسیر مادیّات و مقتضیات‌محسوسات‌اند، تا بدین‌وسیله آنان را به‌کمال‌رساند.

(۱۱۹۴) او ز بی چونی دَهَدْشان استخوان درجَنابت، تن‌زن، این‌سوره‌مخوان

انسان کامل از مرتبهٔ «لاکیفیت» به اسیران عالم محسوسات استخوانی دهد. یعنی برای تربیت آنان عطایی مادی یا معنوی بخشد. در حالت جنابت خاموش باش و این سوره را مخوان. [«جَنابت» به معنی جُنُب شدن و ناپاک گردیدن است. در این حال شخص باید (در صورت دسترسی به آب) غسل کند. امّا در اینجا مراد از جنابت، جنابت باطنی و روحی است. یعنی تا وقتی که شخص از لوث خودبینی و شکوک و اوهام پاک نشده همچنان جُنُب و ناپاک است. چنانکه این منظور با بیانی دیگر در بیت (۱۷۹۹ ـ ۱۷۹۸) دفتر دوم آمده است. بدانجا

رجوع شود. مراد از «این سوره»، بی چونی و کلمات طیّبات و حروف عالیات توحید است. منظور اینست که تا وقتی از قید و بند خودبینی و اوصاف بهیمی پاک نشده‌ای خاموش بنشینی بهتر است از آنکه از توحید دم بزنی. همانطور که جُنُب نمی‌تواند نماز بخواند، تو نیز اگر دچار خودبینی و کبر و غروری دم از توحید و کلمهٔ شریفهٔ لااله‌الّاالله مزن کـه روحـاً جُـنُبی. امّـا ظاهریان فقط به جنابت جسمانی اهمیّت می‌دهند، از اینرو کارشان به ریاکاری و قشری‌گری می‌انجامد.]

تا ز چونی غسل نآری تـو تـمام   تو برین مُصْحَف مَنِه کف ای غلام (۱۱۹۵)

ای جوان، تا وقتی که از کیفیّات (اوصاف ذمیمه و تعلقات نفسانی) کاملاً پاک نشده‌ای به این مصحف دست مزن. [اشاره دارد به آیهٔ ۷۹ سورهٔ **واقعه** که توضیح آن در شرح بـیت (۳۷۹) دفتر پنجم آمده است. همانطور که بدون طهارت و وضو نباید قرآن را مَسّ کنی، بدون طهارت روحی نیز نباید دم از حقایق ربّانی زنی.]

گر پـلیدم، ورنـظیفم، ای شـهان   این‌نخوانم،پس چه‌خوانم‌درجهان؟ (۱۱۹۶)

ای شاهان اگر من ناپاکم یا پاک در جهان این را نخوانم پس چه بخوانم؟ [ای شاهان طریقت، وای ملوک حقیقت، من چه از لوث خودبینی و هستی مـجازی و اوهـام و شکـوک زدوده باشم و چه نباشم اگر به اسرار حق تکلّم نکنم پس به چه چیزی تکلّم کنم؟ گویا این بیت زبان حال مریدان و مبتدیان است.]

تو مرا گـویی کـه از بـهرِ ثـواب   غسل ناکرده مرو در حوضِ آب (۱۱۹۷)

این بدان ماند که به من بگویی برای کسب ثواب، غُسل ناکرده داخل حوضِ آب نشو. [همانطور که آب حوض برای تطهیر ابدان است، آب اسرار و کلمات الهی نـیز بـرای تـطهیر الواث و پلیدی‌های روحی و شخصیّتی است. درست است که باید در حالت پاکی به حـریم اسرار کبریا در آمد، امّا همگان که در مرتبهٔ قداستِ اولیاء نیستند، پس در تربیت مردم باید به تسهیل و تدریج توجّه کرد. چنانکه شیوهٔ انبیاء و اولیا در پرورش نفوس این سان بوده است.]

از برونِ حوض غیرِ خاک نیست   هرکه او در حوض‌نآید پاک‌نیست (۱۱۹۸)

بیرون حوض فقط خاک است. و قهراً هر کس به درون حوض نیاید ناپاک مـی‌ماند.

یعنی بیرون از حریم قدس الهی چیزی وجود ندارد که بدان نفوس را تطهیر کرد، پس لاجـرم دعوت هادیان ربانی جنبهٔ عام دارد و خاص و عام را شامل می‌شود. هرکه در هر مرتبه رو به کوی حقیقت نهد از سوی شاهان طریقت رانده و مدحور نگردد، زیرا درگاه رحمت‌الهی هماره به سوی خلق‌الله گشوده است.

(۱۱۹۹) گـــر نـــباشد آبـها را ایـن کـرم   کو پذیرد مر خَبَث[1] را دَم بـه دَم

زیرا اگر آب‌ها خاصیّت تطهیر نداشته باشند و نتوانند پلیدی‌هـا را لحـظه بـه لحـظه درخود بپذیرند. [بیت فوق کُـلاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است. اِسناد «کرم» به آب جنبهٔ استعاری دارد. گویی که «آب» را به انسانی بخشنده تشبیه کرده است که پاکی و طهارت را به موجوداتِ پلید می‌بخشد.]

(۱۲۰۰) وای بر مشـتاق و بـر اومـیدِ او   حَسْـرَتا بـر حسـرتِ جـاویدِ او

پس وای به حال شیفتگان و امیدواران به آب و دریغ بر حسرت همیشگی آنان.

(۱۲۰۱) آب دارد صد کرم، صـد احـتشام   کـه پـلیدان را پـذیرد وَالسَّـلام

آب، کرامت و حشمت بسیار دارد که ناپاکان را بـه درون خـود مـی‌پذیرد. والسـلام. [همانطور که آبِ صوری، پلیدی‌ها را پاک می‌کند، آب معنوی (مصلحان و مربیان اخـلاق)، پلیدان را تطهیر می‌کند. ابیات اخیر این نکته را اِشعار می‌دارد که مصلح و مربّی حقیقی بـاید وسعت‌نظر و فُسحتِ قلب داشته باشد و در برابر خطاهای خلق بی‌گذشت و متصلّب نباشد و به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های آنان توجّه کند. مولانا خود در امر تعلیم‌وتربیت مردم اهل مدارا بود.]

(۱۲۰۲) ای ضیاءُالْحَق‌حُسام‌الدّین که نور   پـــاسبانِ تـوست از شَـرُّالطُّـیور

ای ضیاءالحق حسام‌الدین که نور الهی، تو را از خفّاش حفاظت می‌کند. [«شَرُّالطُّیور» لفظاً به معنی بدترین پرندگان است و لذا به خفاش و شبکور اطلاق شده است. امّا برخـی از شارحان «شَرّ» را مصدری خیال کرده‌اند و نوشته‌اند «شـرّ و بـدی پـرندگان» و ایـن مـعنی ناصواب و نامفهوم است. شَرُّالطُّیور (= خفّاش) در اینجا حقیقت ستیزانی‌اند که رؤیت شمس حقیقت را برنتابند و در تاریکنای اوهام و شکوک به سر برند.]

---

۱. خَبَث: ناپاکی، پلیدی، نجاست.

پاسبانِ تـوست نـور و ارتـقاش ای تو خورشیدِ مُستَّر[1] از خفاش (۱۲۰۳)

ای شمس معنوی که از دیدهٔ خفّاشان مستوری، نور و علوّ الهی حافظ توست.

چیست پَرده پیشِ روی آفـتاب؟ جز فزونیّ شَعْشَعه و تیزیّ تـاب (۱۲۰۴)

حجاب خورشید چیست؟ یعنی خورشید با چه چیزی از دیـدگان مسـتور مـی‌شود؟ جواب: زیادی اشعّه و تند و تیز بودن تابش خورشید سبب اختفای خود او می‌شود. [یکی از شارحان این معنی را هم نوشته است: برای چه مقابل خورشید پرده می‌کشند؟ به خاطر نـور فراوان و حدّت تابش آن. وجه اول انسب و اصلح است و با ابیات ذیل تلائم دارد.]

پـــردهٔخورشیدهمنورِ رباست بی‌نصیباز وی‌خفاش‌است‌وشب‌است (۱۲۰۵)

حجاب‌خورشید نیزنورپروردگاراست. یعنی‌همانطورکه‌شعشعهٔ خورشید سبب‌پوشیدگی اوازدیدگان‌می‌شود، انوارقاهرالهی نیزباعث‌اختفای‌انسان‌کامل‌می‌شودکه‌به‌منزلهٔ‌خورشید معنوی است. هرکس‌از نورالهیِ‌انسان‌کامل‌محروم‌مانَدخفّاش‌است‌وقلبش‌مانندشب، تاریک‌است.

هردو چون‌در بُعد و پرده مانده‌اند یا سیه‌رو یـا فسـرده مـانده‌انـد (۱۲۰۶)

از آنرو که هر دو، یعنی خفّاش و شب از خورشید دور مانده و محتجب شده‌اند، یـا سیاه رو گشته‌اند و یا افسرده و پژمرده. [هر که از انوار الهی انسان کامل پوشیده و در حجاب مانَد رسوا و دلمرده شود.]

چون نِبشتی بعضی از قصّهٔ هِلال داسـتانِ بَـدْر آر انـدر مَقال (۱۲۰۷)

دراینجا مولانابه‌خودیاحسام‌الدین‌خطاب‌می‌کند:حال‌که‌بخشی‌ازحکایت**هلال**رانوشتی، اینک دربارهٔبَدْر (= ماه‌کامل) سخن به‌میان آور.[رجوع‌شود به شرح بیت(۱۲۰۹)همین دفتر.]

آن هِـلال و بَـدْر دارنـد اِتّـحاد ازدویی دور اند و از نقص و فَساد (۱۲۰۸)

آن هلال و بدر با هم متحدند و از دوگانگی و نقصان و تباهی بـدورند. [تـوضیح در شرح بیت بعدی.]

۱.مُستَتَّر: مستور شده، پوشیده شده. اسم مفعول از مصدرِ تَستیر.

(۱۲۰۹) آن هِلال از نقص در باطن بَری است / آن به ظاهر نقص، تدریج آوری[1] است

آن هلال باطناً از هرگونه نقص و عیبی منزّه بود. آن نقص ظاهری نیز بدین جهت است که تدریجاً به ماهِ کامل مبدّل شود. [در سه بیت اخیر مراد از «هلال» هر طالب صادق است، و مراد از «بدر» منتهیانِ راه یافته و به کمال رسیده. پس سالک مبتدی مانند ماه نو وقتی که از مَحاق غفلت در می‌آید در آغاز سلوک همچون هلال، باریک و کم نور است، امّا تحت ارشاد ولیِّ مسیحا دَمْ تدریجاً راه کمال می‌پیماید تا به ماه کامل مبدّل شود. مراد از مصراع دوم اینست که چون سالک عزم کمال کرده او را بمایُؤَوَّل کامل می‌دانند. یا تدریج در سیر کمالی او برای تعلیم دیگران است.]

(۱۲۱۰) درس گوید شب به شب، تدریج را / در تأنّی بردهد تفریح[2] را

هلال ماه هر شب درس تکامل تدریجی را به آدمیان می‌آموزد. پس ای انسان سری بالا کن و جریان تکامل را در ماه ببین. هلال ماه به آدمیان درس می‌دهد که با صبر و درنگ می‌توان از کمند نقصان رهید و به کمال رسید.

(۱۲۱۱) در تأنّی گوید: ای عَجّولِ خام / پایه پایه بر توان رفتن به بام

ماه با صبر و وقار خود می‌گوید: ای شتابندهٔ خام پلّه پلّه می‌توان به بام کمال رسید.

(۱۲۱۲) دیگ را تدریج و استادانه جوش[3] / کار نآید قَلْیهٔ[4] دیوانه جوش

به عنوان مثال اگر می‌خواهی غذایی مطبوع و لذیذ طبخ کنی باید دیگ را بتدریج و با مهارت به جوش آوری، والاّ دیگی که دیوانه وار می‌جوشد غذای مناسبی تحویل آدم نمی‌دهد.

(۱۲۱۳) حق، نه قادر بود بر خلقِ فَلَک / در یکی لحظهٔ به کُن؟ بی‌هیچ‌شک

مثال دیگر، آیا خداوندی که بر هر چیز تواناست، نمی‌توانست آسمان‌ها و زمین را با

---

۱. تدریج آوری: اندک اندک کاری را انجام دادن. در اینجا مراد اینست که سالک قدم به قدم به سوی کمال مطلوب رود.
۲. تَفْریج: رهایی از اندوه.
۳. جُوش: فعل امر از مصدر جوشیدن. یعنی بجوشان. در اینجا مولانا فعل لازم را به متعدی تأویل کرده است.
۴. قَلْیه: مأخوذ از قَلِیّهٔ عربی به معنی پاره گوشت، تکه گوشت بریان شده. در اینجا به معنی مطلق غذا.

ارادهٔ تکوینی خود در یک لحظه خلق کند؟ بدون شک می‌توانست. [«کُنْ» مستفاد است از برخی آیات قرآنی که در آن به ارادهٔ بی‌چون الهی تصریح شده است. بدون شک ارادهٔ تکوینی حق به هرچه تعلق گیرد آنرا مکوّن سازد. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۸۹) دفتر اوّل.]

پس‌چرا شش‌روز آنرا درکشید؟ 	کُلُّ یَوْمٍ اَلْفُ عام، ای مُسْتَفید[1] (۱۲۱۴)

پس ای طالب فواید معنوی چرا خداوند، زمین و آسمانها را در شش روز آفرید؟ شش روزی که هریک از روزهای آن هزار سال محسوب شود. [در آیات متعدّد قرآن کریم، خلقت آسمان‌ها و زمین را شش یَوْم (= روز، بُرهه‌ای از زمان) دانسته است. رجوع شود به آیهٔ ۵۴ سورهٔ **اعراف**، آیهٔ ۳، سورهٔ **یونس**، آیه۷ سورهٔ **هود**، آیهٔ ۵۹ سورهٔ **فرقان**، آیهٔ۴ سوره **سجده**، آیهٔ ۳۸ سورهٔ **ق** و آیهٔ ۴ سورهٔ **حدید**. و مصراع دوم اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ سجده: **...فی یَوْمٍ کانَ مِقْدارُهُ اَلْفَ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّون**. «... در روزی که مقدار آن معادل هزار سال (از سال‌های دنیوی) است که می‌شمارید.» پس همانطور که خلقت جهان و کمال آن تدریجی و مرحله به مرحله صورت گرفته کمال سالک نیز تدریجاً تحقّق می‌یابد.]

خلقتِ‌طفل از چه اندر نُه‌مَه است؟ 	زانکه‌تدریج از شعارِآن شَه است (۱۲۱۵)

مثال دیگر. چرا نُه ماه طول می‌کشد تا نوزاد (جَنین) تکوین یابد؟ زیرا انجامِ تدریجی کارها از جمله شعارها و سنّت های خدایی است که پادشاه جهان هستی است. [پس ای سالک کمال روحی تو نیز تدریجی صورت می‌بندد. در اینجا اطلاق «طفل» به جَنین، بما یُؤَوَّل است.]

خلقتِ آدم چرا چِل صبح بود؟ 	اندر آن گِل اندک اندک می‌فزود (۱۲۱۶)

مثال دیگر، چرا خلقت آدم چهل روز طول کشید و تدریجاً خداوند بر مقدار آن گِل می‌افزود؟ [در حدیثی آمده است: **خَمَّرَ طینَةَ آدَمَ بِیَدِهِ اَرْبَعینَ صَباحاً**[2] «گِلِ آدم را چهل بامداد به دست خود بسرشت.» این حدیث به حدیث قدسی مشهور شده است. نصّ آن چنین است: **خَمَّرْتُ طینَةَ آدَمَ بِیَدی اَرْبَعینَ صَباحاً**. «گِلِ آدم را چهل بامداد به دست خود بسرشتم.» وقتی خداوندِ علیم و قدیر در کارها تدریج را رعایت می‌کند ای سالک، ما جای

---

۱. مُسْتَفید: فایده جوینده، طالب فایده.

۲. احادیث مثنوی، ص۱۹۸.

خود داریم.]

(۱۲۱۷) نه چو تو ای خام کاکنون تاختی طفلی و، خود را تو شیخی ساختی

نه مانند تو ای خامْ‌اندیش که اینک می‌تازی. و با آنکه هنوز کودکی، خود را به صورت مشایخ در آورده‌ای. یعنی تو هنوز مبتدی هستی، ولی خود را کامل و مُکَمِّل نشان می‌دهی و در عرصهٔ مردان طریقت تاخت و تاز می‌کنی و مدّعی می‌شوی. [و می‌خواهی غوره نشده مویز شوی!]

(۱۲۱۸) بر دویدی چون کدو فوقِ همه کو تو را پایِ جِهاد و مَلْحَمه[۱]؟

مانند بوتهٔ کدو رفته‌ای بالاتر از همگان قرار گرفته‌ای. امّا کو پای تو در عرصهٔ جهاد و پیکار؟ یعنی خود را افضل بر کاملان نشان می‌دهی در حالی که اصلاً اهل پیکار با نفس اماره نیستی. [تشبیه مدعیان کمال به بوتهٔ کدو از آنروست که بوتهٔ کدو زود رشد می‌کند. مدعیان نیز بی آنکه مراحل لازم تکاملی را طی کنند بر مسند بزرگان به گزاف تکیه می‌زنند.]

(۱۲۱۹) تکیه کردی بر درختان و جِدار بر شُدی‌ای اَقْرَعَک[۲] هم قَرْعْ وار[۳]

ای کچل حقیر، به درختان و دیوار تکیه دادی و مانند بوتهٔ کدو بر صدر مسندِ ارشاد بالا رفتی. [«درختان» و «جدار» کنایه از مریدان ساده لوح و اعوان و انصار و جمیع علل و اسباب ظاهری است. یعنی مدعیان به امور کاذب تشبّث می‌جویند و کدووار رشد می‌کنند و خود را کسی محسوب می‌دارند.]

(۱۲۲۰) اوّل اَر شُد مرکبت سروِ سَهی لیک آخِر خشک و بی‌مغزی تهی

ای کدو اگرچه ابتدا به درختِ سروی بلندبالا می‌چسبی و از آن بالا می‌روی، امّا سرانجام خشک و بی مغز و خالی خواهی بود. یعنی ای مدّعی حتّی اگر خود را به اشخاص بزرگ و افراد معتبر منتسب داری و از اعتبار آنان برای خود خرج کنی ولی چون اصالت نداری عاقبت رسوا خواهی شد.

---

۱. مَلْحَمه: جنگ خانمان برانداز. جمع: مَلاحِم.
۲. اَقْرَعَک: کَچَلَک، کچل حقیر. اَقْرَع (= کچل) صفت مشبههٔ عربی، + کافِ تصغیرِ فارسی.
۳. قَرْعْ وار: مانند کدو، کدووار.

رنگِ‌سبزت زرد شد ای قَرْع زود　　　زانکه از گُلگونه[1]بود، اصلی نبود (۱۲۲۱)

ای بوتهٔ کدو سبزینه‌ات سریعاً زردگون شده، زیرا که رنگِ سبز تو عَـرَضی است نـه جوهری. [حکایت بعدی در بسط این مطلب است که با آرایه‌های صوری و نقوش ظـاهری نمی‌توان در زمرهٔ اهل کمال قرار گرفت. زودا که کوس رسوایی مرائیان به صدا درآید.]

۱. گُلگُونه: سرخاب. موادِ رنگی که زنان برای آرایش به صورت خود مالند. در اینجا مراد رنگ‌های عَـرَضی است.

داستانِ آن عجوزه که روی زشتِ خویشتن را جَندَره[1] و گُـلگونه می‌ساخت و ساخته نمی‌شد و پذیرا نمی‌آمد

خلاصه داستان

پیرزنی نود ساله با چهره‌ای زرد و پُر آژنگ و قامتی خمیده و دهانی بی‌دندان هوس شوهر به سرش زده بود. روزی در همسایگی او جشنی برپا شد و از قضا او را نیز بدان محفل دعوت کردند. پیرزن برای آنکه به چهرهٔ خود صفایی دهد بساط آرایش پهن کرد و آیـنه‌ای مقابل خود گرفت و با موچین زیر ابرو برداشت و با بند، موهای زائد صورتش را زدود و بعد از آن سرخاب و سفیداب و دیگر موادِ آرایشی به صورت مالید. ولی از آنجا که چهره‌ای پُرچین و چروک و درهم شکسته داشت این تمهیدات مؤثر نیفتاد، پس ناچار به سوی مصحف شریف رفت و با قیچی تذهیب های آن را بُرید و بر صورتش چسباند و روی آن را با مواد آرایشی پوشاند و به آینه نگاهی رضایت آمیز انداخت و چون می خواست چادر سرکند تذهیب ها ور آمد و روی زمین افتاد. پیرزن خم شد و آنها را برداشت و با تُف به صورتش چسـباند، ولی

---

۱. جَنْدَره: مصدر عربی از جَنْدَرَ الثَّوْبَ. یعنی نقش و نگارِ جامه را تازه کرد. در اصل افزاری که بدان قماش را صاف و صیقلی کنند. در اینجا مجازاً به معنی زدودن موهای زائد از صورت است که با موچین و بنداندا‌ختن صورت می‌گیرد.

دوباره ور آمد و افتاد. و چون این کار چند بار تکرار شد، کمپیرک از کوره در رفت و زیرلب گفت: لعنت بر شیطان! لعنت بر شیطان!

در این موقع شیطان مقابلش ظاهر شد و عتاب‌آمیز بدو گفت: ای کمپیرکِ مکار! بی‌جهت مرا لعن مکن که تو خود به تنهایی از پسِ صدشیطان همچون من برمی‌آیی! حقّا که چنین حیله‌ای تاکنون به فکرم خطور نکرده است و نیز ندیده‌ام که کسی جز تو بدان واقف باشد!! تو با این شَید و نیرنگی که آوردی ریشهٔ کتب آسمانی را زدی!!

* * *

استاد فروزانفر اشعاری را از ربیع‌الابرار به عنوان مأخذ این حکایت آورده که تناسبی با حکایت مثنوی ندارد. و بعید نیست که این حکایت از ساخته‌های خود مولانا یا از حکایات عامیانهٔ آن دوران باشد. الله اعلم.

چون مولانا در ابیات پیشین مدّعیان کمال را به بوتهٔ سریع الرُّشد و کوته بقایِ کدو تشبیه کرد و فضائل آنان را ساختگی و بربسته محسوب داشت، برای بسط این مطلب و بیان این نکته که کمالات تصنّعی و کاذب رسوائی‌زا و فضاحت بار است، حکایت پیرزن را آورده است. نیز این حکایت وصف الحال کسانی است که با وجود زشتی باطن می‌کوشند که ظاهری خوشایند برای خود سازند و دیگران را فریب دهند. در قسمت پایانی این حکایت پیرزنِ مذکور نماد کسانی است که چهرهٔ فضیح باطنی خود را با آرایه‌های کتب الهی مزیّن می‌سازند.

تخم نادر در فضیحت کاشتی — در جهان تو مصحفی نگذاشتی

* * *

(۱۲۲۲) **بود کَمپیری نَوَد ساله کَلان — پُر تَشنُّج[۱] روی و رنگش زعفران**

پیرزنی بود نودساله که چهره‌ای پُر آژنگ و رنگی زرد داشت.

(۱۲۲۳) **چون سرِ سفره رُخِ او توی توی — لیک در وی بود مانده عشقِ‌شوی**

چهرهٔ آن پیرزن مانند گوشه‌های سفره، پُر چین و چروک بود. امّا هنوز میل به شوهر در وجود او باقی بود.

---

۱. تَشَنُّج: چین و چروک، آژنگ.

ریخت دندانهاش و مو چون شیر شد　　قد کمان و هر حِسَش تغییر شد (۱۲۲۴)

دندانهایش تماماً ریخته بود و موهایش مانند شیر، سفید شده بود. و قامتی خمیده داشت و هریک از حواس او تغییر کرده بود. یعنی حسِّ باصره و سامعه و دیگر حواسش به ضعف و تباهی دچار آمده بود.

عشقِ شُوی و شهوت و حرصش تمام　　عشقِ صید و پاره پاره گشته دام (۱۲۲۵)

با وجود این همه ضعف و پیری، میل به شوهر و شهوت جنسی و حرص و ولعش قوی و کامل بود. به شکار شوهر علاقهٔ عجیبی داشت امّا دامش پاره پاره شده بود. یعنی جذّابیتی نداشت که بتواند مردی را به دام افکند.

مرغ بی‌هنگام[1] و راهِ بی‌رهی[2]　　آتشی پُر در بُنِ دیگِ تهی (۱۲۲۶)

آن پیرزن به خروس بی‌محلّ می‌مانست و به راهِ بدون راه رونده. یعنی راه نبود بلکه بیراهه بود. و نیز به آتشی خروشان می‌مانست که در زیر دیگِ خالی افروخته باشند. خلاصهٔ کلام، آن پیرزن به درد شوهریابی نمی‌خورد.

عاشقِ میدان و اسپ و، پایْ نی　　عاشقِ زَمْر[3] و، لب و سُرنای[4] نی (۱۲۲۷)

آن پیرزن به کسی می‌مانست که شیفته تاخت و تاز در میدان مسابقه یا نبرد باشد، امّا نه اسبی داشته باشد و نه پایی. یا به کسی می‌مانست که علاقهٔ عجیبی به نواختنِ نی دارد، ولی نه دارای لب است و نه نی. یعنی آن دو، ابزار کار مورد علاقهٔ خود را چون ندارند نمی‌توانند آن کار را انجام‌دهند. پیرزن نیزچون جوانی و زیبایی نداشت نمی‌توانست شوهر به‌چنگ آورد.

حرص در پیری، جهودان را مباد　　ای‌شقیّ‌یی که‌خداش این‌حرص‌داد (۱۲۲۸)

خدا نکند که حتی کافران هم در دورهٔ پیری اسیر حرص و آز باشند. بدبخت آن کسی است که خدا چنین حرص و آزی بدو داده است. [حریصِ بطن و تحت البطن بودن برای

۱. مرغِ بی‌هنگام: ر.ک. شرح بیت (۹۴۳) دفتر اوّل.
۲. راهِ بی‌رهی: راه بدون راه رونده، کنایه از بیراهه که هیچکس حاضر نیست در آن حرکت کند.
۳. زَمْر: فلوت زدن، نی نواختن.
۴. سُرنا: سازی است بادی که همراه دُهُل می‌زنند.

همگان زشت و قبیح است، بخصوص برای سالخوردگان. اینست که حضرت مولانا دعا می‌کند که این صفت شنیع حتی گریبان کافران را نیز نگیرد تا چه رسد به کسانی که خود را متّقی می‌نامند.]

(۱۲۲۹) ریخت‌دندانهای‌سگ چون پیرشد تَرکِ مردم کرد و سِرگینْ‌گیر شد

به عنوان مثال، وقتی که سگ پیر می‌شود و دندانهایش می‌ریزد (یا سست می‌شود) از گاز گرفتن مردم دست می‌کشد و مدفوع را گاز می‌گیرد.

(۱۲۳۰) این سگانِ شصت ساله را نگر هر دمی دندانِ سگْشان تیزتر

امّاتواین سگ‌های شصت‌ساله را ببین‌که هرلحظه دندان حرص و آزشان تیزترمی‌گردد.

(۱۲۳۱) پیرسگ را ریخت‌پشم از پوستین این سگانِ پیرِ اطلسْ‌پوش بین

وقتی که سگ پیر می‌شود پشم‌هایش از سطح پوستش می‌ریزد، امّا تو به این سگ‌های پیر (سالمندان حریص) نگاه کن که در دورهٔ پیری جامه‌های فاخر می‌پوشند. یعنی به امور نفسانی سخت دلبسته می‌شوند.

(۱۲۳۲) عشقشان و حرصشان در فَرْج و زر دَم‌به‌دَم چون نسلِ سگ،بین بیشتر

ببین که عشق و حرص اینان به شهوت و ثروت لحظه به لحظه مانند زاد و رودِ سگان افزایش می‌یابد.

(۱۲۳۳) اینچنین‌عمری که مایهٔ‌دوزخ است مر قَصابانِ‌غضب را مَسْلَخ است

چنین عمری که سرمایهٔ دوزخ است. یعنی آتشِ آن را پُرلهیب‌تر می‌سازد، صاحب آن عمر به دست میرغضبان جهنّم (فرشتگان عذاب) سلّاخی می‌شود. [بهتر است «مَسْلَخ» را در اینجا مصدر میمی فرض کنیم نه اسم مکان که به معنی کشتارگاه است.]

(۱۲۳۴) چون‌بگویندش‌که‌عمرِ تو دراز می‌شود دلخوش،دهانْش‌از خنده باز

مثلاً اگر به یکی از این حریصان شهوت و ثروت بگویند: عمرت دراز باد، شادمان شود و دهانش به خنده گشوده گردد.

این چنین نفرین، دعـا پـندارَد او   چشم نگشاید، سـری بَـرنآرَد او   (۱۲۳۵)

امّا آن حریص ابله، چنین نفرینی را دعـا مـی‌پـندارد. چشـم دلش را بـاز نـمی‌کـند و از خواب غفلت سر برنمی‌دارد. [زیرا عمری که در راه شهوات سپری شـود جـز زیـان و خسران، مآلی ندارد.]

گر بدیدی یک سرِ موی از مَعاد   اوش گفتی: این چنین عمرِ تو باد   (۱۲۳۶)

اگر او ذرّه‌ای از حقیقت آخرت را به چشم دل می‌دید، حتماً به آن گوینده می‌گـفت: چنین عمر درازی ارزانیِ تو باد! [از سه بیت اخیر مستفاد می‌شود که طول عمر و اصل عمر در صورتی مقبول است که آدمی در جهت معالی اخلاقی و روشن‌بینی حرکت کند، والّا اگر زندگی در دورِ باطلِ خور و خواب و خشم و شهوت مـحدود شـود عـدمش بـه ز وجـود. مـولانا می‌فرماید وقتی که کسی به یکی از ابنای دنیا به طریق دعا می‌گوید: عمرت دراز باد! آن نادان از این سخن شادمان می‌شود، در حالی که اگر خوب بنگرد در می‌یابد که نفرینی بدتر از آن ممکن نیست، زیرا کسی که در لُجّهٔ پلیدی و غرقابهٔ فرومایگی در شده هرچه بیشتر عمر کند غرقه‌تر گردد و به همان نسبت نکال و وبالش بیشتر شود. حکیم سبزواری نکتهٔ دقیقی گـفته است: اگر برزخِ اعمال خود را می‌دید در می‌یافت که آن دعا باطناً نفرین است[۱].

حکایتِ کوتاه بعدی در ذمِّ حیاتِ پُر شقاوتِ با طمطراق و غلط‌انداز است.]

داستانِ آن درویش که آن گیلانی را دعا کرد که خدا تو را به سلامت به خان و مان باز رساناد

گفت یکروزی به خواجهٔ گیلی‌یی   نان پرستی[۲]، نر گدا[۳]، زنبیلی‌یی   (۱۲۳۷)

مولانا در ابیات پیشین نشان داد که زندگی در گناه و شهوت چیزی نیست کـه آرزو کردنی باشد هرچند که توأم با عیش و ترفّه باشد. پس حکم به ظاهر نتوان کردن. اینک برای بسط این موضوع حکایتی کوتاه می‌آورد. گیله مردی از محتشمان که از دیار خود دور شده بود با گدایی حریص و سمج مواجه شد. گدا با سماجت و پُررویی نانی از او سـتاند و بـرای خوشایندش دعا کرد: خداوند تو را به موطن و خانِ خویش رساناد! گیله مرد که هیچ میلی به

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۳۲.
۲. نانْ‌پرست: مجازاً به معنی شکم‌پرست و پُرخور، امّا در اینجا مناسب معنی حریص است.
۳. نَرْ گدا: گدای سمج.

بازگشت به خانه و مأوای خود نداشت با دلی پُر و گلایه آمیز گفت: اگر خان و مان آن است که من دیده‌ام خدا تو را آنجا رساند! معنی بیت: روزی گدای طمّاعِ سمجِ زنبیل به دستی از ثروتمندِ گیلانی نانی درخواست کرد.

(۱۲۳۸) چون سِتَد زو نان، بگفت: ای مسْتَعان   خوش به خان و مانِ خود باز‌َش رسان

گدا همینکه نان را گرفت برای خوشایند او دست به دعا برداشت و گفت: ای خداوندی که یاورهمگانی، این شخص ثروتمند را خوش‌وسلامت به‌خانه و کاشانه‌اش‌برسان.

(۱۲۳۹) گفت: خان ار آنْست که من دیده‌ام   حق تو را آنجا رسانَد ای دُژَم[1]

گیله مرد گفت: ای گدای ژولیده اگر خانه و کاشانه آن است که من دیده‌ام، خدا تو را آنجا رساند! [در اینکه چرا آن مرد گیلانی از رجوع به موطن خود دل خوشی نداشت تنها می‌توان حدس هایی زد. استاد زرین‌کوب می‌نویسد: از لطیفه پیداست که خواجهٔ گیلی شوق و شتابی برای بازگشت به وطن ندارد. این بی‌میلی شاید به خاطر استمرار ستیزگیها و کشمکش هایی بوده است که از دیرباز زندگی مردم را در آن سرزمین دچار اختلاف دایم می‌داشته است. به علاوه هوای ناسازگار ولایت هم که به علّت تغییر دائم غالباً موجب بروز بیماری ها می‌شده است برای کسانی از اهل ولایت که در خارج از دیار خویش آفتاب مطبوع و هوای صاف و خالی از ابر را به چشم حسرت می‌دیده‌اند البتّه مطلوب نبوده است و شوق و هیجان آنها را بر نمی‌انگیخته است. ضرب المثل عامیانهٔ «مرگ می‌خواهی برو به گیلان» هم اشارتی است که لطیفهٔ خواجه گیلی را توجیه می‌کند[2]. شاید هم خواجهٔ گیلی مشکل خصوصی داشته است. به هرحال مقصود حکایت اینست که گول ظاهر را نباید خورد. اگر زندگی آدمی در راه صلاح و فلاح صرف شود طول عمر مناسب است، ولی اگر عمر در راه بهیمی تلف گردد نیم نَفَس بسیار است.]

(۱۲۴۰) هر مُحَدِّث را خَسان با ذِل کنند   حرفش ار عالی بود، نازِل کنند

مستمعانی که سطح فکری نازل دارند هرگوینده‌ای را وادار می‌کنند که در جهت مدارا

---

۱. دُژَم: غمزده، اندوهگین. در اینجا مناسب معنی ژولیده است.

۲. بحر در کوزه، ص ۳۷۲.

با آنان سطح کلام خود را تنزّل دهد. حتّی اگر سخن گوینده عالی هم باشد باز سبب می‌شوند که سطح آن نازل شود. [با(حرف اضافهٔ فارسی) + **ذِلّ** عربی، به معانی متعدّد آمده است از آن جمله به معنی نرمی و مهربانی و رِفق و مدارا. معنی پست و دون هم از آن مستفاد می‌شود. چنانکه عرب گوید: **اَذْلالُ النّاس**. یعنی مردم پست و دون پایه. یا گوید: **ذِلُّ الطَّریق** یعنی راهی که بر اثر رفت و آمد عابران کوبیده و هموار شده باشد.

این معنی نیز جایز است: خرده گیرانِ حقیر هر گوینده‌ای را تحقیر می‌کنند، حتّی اگر فحوای کلام او عالی باشد آنرا پست و ناچیز نشان می‌دهند. امّا وجه اول مناسب‌تر است. منظور بیت: گوینده هر قدرهم که عالم و بلیغ باشد، وقتی مخاطبانی کم مایه داشته باشد مجبور است تا حدّ ممکن سطح کلام خود را تنزّل دهد تا همگان از آن بهره‌مند شوند.]

زانکه قدرِ مستمع آید نَبا[1] بر قدِ خواجه بُرَد درزی[2] قبا (۱۲۴۱)

زیرا سخن به قدر فهم شنونده باید گفت. چنانکه مثلاً خیّاط لباس را متناسب با اندام شخص می‌دوزد. [رجوع شود به شرح بیت (۸۴۵) و (۸۵۱) دفتر چهارم. از دو بیت اخیر مستفاد می‌شود که عدّه‌ای از خرده‌گیران متصلّب نسبت به برخی از حکایات و لطایف مثنوی قدح می‌آوردند. و این دو بیت و ابیات بعدی در جرح سخن آنان گفته شده است.]

صفتِ آن عَجوز

چونکه مجلس بی‌چنین پَیْغاره نیست از حدیثِ پستِ نازل چاره نیست (۱۲۴۲)

از آنرو که مجلس مثنوی از افراد کم مایه و نازل خالی نیست، چاره‌ای نداریم که سطح سخن خود را تنزّل دهیم. [چنانکه مخالفان مولانا همیشه بر او این قدح را می‌آوردند که چرا در مجلس مولانا فرودستان جامعه فراوان یافت شوند؟! کلمهٔ «پیغاره» به معنی طعنه و سرزنش و بهتان است. امّا انقروی و اکبرآبادی گفته‌اند که مراد از آن، پست و نازل است. و این معنی در اینجا مناسب است.]

---

۱. نَبا: مخففِ نَبَأ به معنی خبر. در اینجا به معنی سخن آمده است.

۲. دَرزی: خیّاط.

(۱۲۴۳) واستان هین این سخن را از گِرو   سویِ افسانهٔ عجوزه باز رَوْ

مولانا چون می‌بیند که افادات و انتقالات مختلف، مستمع را از حکایت آن عجوزه دور داشته به خود خطاب می‌کند: زودباش این سخن را از رهنِ نکات و افادات مختلف رها کن و به حکایت پیرزن باز گرد تا ببینم کارش به کجا کشید. [گویا به سبب آنکه نکات معنوی هر دم چون موجی نو در یمّ دل او می‌خرامد رجوع بدان حکایت میسّر نمی‌گردد و سخن، اوجی دیگر می‌گیرد و حتّی او را به وادی حکایتی دیگر می‌کشاند.]

(۱۲۴۴) چون مُسِن گشت و درین ره نیست مرد   تو بِنِهْ نامش عجوزِ سال خَورد

وقتی که انسان پا به سنّ بگذارد و مرد راه حق نشود، تو باید نام او را عجوزه کهنسال بگذاری. [خواه مرد باشد و خواه زن.]

(۱۲۴۵) نه مر او را رأسِ مال و پایه‌یی   نه پذیرایِ قبولِ مایه‌یی

چنین شخصی نه سرمایه‌ای معنوی دارد و نه مقامی باطنی. و نه استعداد پذیرش مایه‌های معنوی را دارد. خلاصه به موجودی عاطل و کارافزا تبدیل می‌شود.

(۱۲۴۶) نه دهنده، نه پذیرندهٔ خوشی   نه در او معنی و نه معنی‌کَشی[1]

نه می‌تواند دلِ کسی را شاد کند و نه حتّی می‌تواند شادمان شود. نه معنویتی دارد و نه استعداد اخذ معنویت از دیگری.

(۱۲۴۷) نه زبان،نه گوش، نه عقل و بصر   نه هُش و نه بیهُشی و نه فِکَر

نه زبان دارد و نه گوش و نه عقل و بینایی، نه هوشیاریِ قابل قبول دارد و نه کاملاً بی‌هوش است، و نه فکری دارد. [خلاصه کلام همهٔ قوا در دورهٔ پیری تعطیل و یا نیمه تعطیل می‌شود. امّا ممکن است حرص و طمع به شدّت افزایش یابد.]

(۱۲۴۸) نه نیاز و نه جمالی بهرِ ناز   تُو به تُویش گَنده مانندِ پیاز

چنین شخصی نه به معنویت و کمال احساس نیاز می‌کند و نه جمالی دارد که بدان

---

۱. معنی‌کَشی: مصدر مرکّب به معنیِ «معنی کشیدن»، گرفتن معنویت و کمال از دیگران.

ببالد. لایه لایهٔ وجودش مانند پیاز، بوی تعفّن می‌دهد.

نه رهی بُـبْریده او، نـه پـایِ راه   نه تَبِش‌آن قَحْبه را نه سوز و آه (۱۲۴۹)

او نه طریقی را در نوردیده است، و نه پای راه رفتن دارد. آن فاحشه نه گرمای روحی دارد و نه آه و سوزِ ایمان و عرفان و عواطف. خلاصهٔ کلام همچون آهنِ سرد، عاری از حرارت روحی و گرمای معنوی است.

قصهٔ درویش که از آن خانه هرچه می‌خواست، می‌گفت: نیست

سایلی آمد بـه سـوی خـانه‌یـی   خشک‌نانه خواست یا تَرنانه‌ایـی (۱۲۵۰)

مولانا به مناسبت آنکه گفت افراد عاری از کمال و معنویت به دوران پیری روحی سرد و باطنی متعفّن می‌یابند حکایتی کوتاه می‌آورد: گدایی به درِ خانه‌ای آمد و از صاحب خانه قدری نان خشک یا نان تازه خواست. صاحب خانه چون بخیل و تنگ چشم بود نه تنها چیزی بدو نداد بلکه با طنز و تمسخر گفت: مگر اینجا دکان نانوایی است! گدا گفت: پس مقداری پیه و چربی بده. جواب داد: اینجا که دکان قصابی نیست!

گدا گفت: پس کمی آرد بده. گفت: خیال می‌کنی اینجا آسیاب است! گدا گفت: پس کمی آب بده. جواب داد: مگر اینجا آبشخور است؟! گدا دید که حریف آن بخیل نمی‌شود، پس دامنش را واپس زد تا...! صاحبخانه گفت: آهای، چه می‌کنی؟ گفت: این خانه چون جای زیستن نیست پس جای ریستن است! منظور حکایت: کسی که اندرونش از فضائل اخلاقی و انوار معنوی تهی است، همچون ویرانه‌ای بی‌قدر است. معنی بیت: گدایی به درِ خانه‌ای آمد و قدری نان خشک یا نان تازه درخواست کرد.

گفت‌صاحبخانه:نان‌اینجاکجاست؟   خیره‌یی، کی این دکـانِ‌نانباست؟ (۱۲۵۱)

صاحبخانه به لاغ و هزل گفت: اینجا نان کجا پیدا می‌شود؟! مگر گیجی؟ مگر این خانه، دکان نانوایی است؟!

گفت: باری، انـدکی پـیهَم بـیاب   گفت: آخِر نـیست دکّـانِ قـصاب (۱۲۵۲)

گدا گفت: لااقل مقداری پیه و چربی به من بده. صاحبخانه گفت: عموجان اینجا که

دکان قصّابی نیست!

(۱۲۵۳) گفت: پاره‌ی آرد دِه ای کـدخدا گفت: پنداری که هست این آسیا؟
گدا گفت: مقداری آرد به من بده. صاحبخانه گفت: خیال می‌کنی اینجا آسیاب است؟!

(۱۲۵۴) گفت: باری، آب دِه از مَکْـرَعَه[1] گفت: آخِر نیست جُو یا مَشْرَعه[2]
گدا گفت: دستِ کم از مَشک، آبی به من بده. صاحبخانه گفت: اینجا که جـویبار یـا آبشخور نیست!

(۱۲۵۵) هرچه‌او درخواست،ازنان تاسُبوس چُربَکی[3] می‌گفت‌و می‌کردَش‌فُسوس
خلاصهٔ کلام آن گدا هرچه از نان تا سبوس درخواست کرد صاحبخانه سخنی طنزآمیز می‌گفت و به اصطلاح عامیانه «دستش می‌انداخت».

(۱۲۵۶) آن گدا در رفت و دامن بَر کشید اندر آن خانه به‌حِسْبَت خواست‌رید
گدای مذکور وقتی دید صاحبخانه پی در پی جواب سربالا می‌دهد از کوره در رفت و ناگهان جامهٔ خود را واپس زد و حالتی به خود گرفت که پنداری می‌خواهد در آن خانه برینند. [«در رفت» به معنی داخل شد نیز جایز است. یعنی داخل خانه شد. امّا واژهٔ «حِسْبَت» چند معنی دارد. از آن جمله به معنی حساب و شمارش، مزد و ثواب، محتسبی، اجر و پـنداشـتن آمده است. جمعی از شارحان معنی اجر و ثواب را برای آن مـنظور داشـته‌انـد کـه تـناسبی ندارد.]

(۱۲۵۷) گفت: هَی‌هَی. گفت: تن زن ای دُژَم تا درین ویرانه خـود فـارغ کـنم
وقتی صاحبخانه دید که گدا می‌خواهد در وسط خـانه‌اش بـریند گـفت: آهـای چـه می‌کنی؟! گدا هم گفت: لال شو ای نکبت که می‌خواهم در این خرابه خود را راحت کنم!

---

۱. مَکْرَعَه: مشک آب.
۲. مَشْرَعَه: جای آب خوردن، راهی میان‌بُر که در کنار رودخانه‌ها تعبیه می‌شد تا کسانی که می‌خواهند آبی از رودخانه بردارند از آن راه درآیند، آبشخور.
۳. چُربَک: طنز و لطیفه.

چون در اینجا نیست وجهِ زیستن　　در چنین خانه بباید ریستن[۱] (۱۲۵۸)

حال که در این خانه زمینه‌ای برای زندگی کردن وجود ندارد پس باید در این خانه رید. [صاحب فرهنگِ جهانگیری در معنی «ریستن» بیت فوق را به عنوان شاهد برای معنی گریستن و نوحه کردن آورده است. امّا رأی او بر صواب نیست، زیرا مقام بیت همان معنی اوّل را افاده می‌کند. پس این حکایت بدان آورده شد تا معلوم گردد که هرکس خانهٔ درونش از معرفت و مکارم اخلاقی تهی است به مثابهٔ سِرگین‌زار است. گرچه هیبتی صوری و جلوه‌ای کاذب داشته باشد.]

چون نه‌یی بازی که گیری‌توشکار　　دستْ‌آموزِ شکارِ شهریار (۱۲۵۹)

از اینجا به بعد مولانا اولیاءالله را به شماری از پرندگان محبوب و خوش نام تشبیه می‌کند، و خامان را دعوت به تحمّل ریاضات طریق سلوک می‌کند و می‌فرماید: حال که تو بازِ شکاری نیستی که صیدی بگیری و بر دست سلطان بنشینی و طریق شکار بیاموزی. [این بیت و ابیات بعدی متضمن معنی شرط است و بیت (۱۲۶۴) جزای شرط محسوب شود. یعنی پنج بیت متوالیاً شرط است. مراد از «بازشکاری» عارف بالله است که دست آموز شاه حقیقت یعنی حضرت حق است.]

نیستی طاوسِ با صد نقش بند　　که به نقشت چشم‌ها روشن کنند (۱۲۶۰)

و طاووس نیستی که نقش و نگارِ فراوان داشته باشی که با تماشای نقش‌هایت چشم‌ها روشن شود. [«طاووس» کنایه از عارفِ بالله است که با نقش و نگار مکارم و فضائل اخلاقی مزیّن شده است.]

هم‌نه‌یی طوطی که‌چون‌قندت‌دهند　　گوش، سویِ گفتِ شیرینت نهند (۱۲۶۱)

و همچنین طوطی نیستی که به تو قند دهند و به سخنان شیرینت گوش فرا دهند. [در اینجا نیز ولیِّ خدا به طوطی تشبیه شده است از آنرو که طوطی قند و شکر را دوست دارد. مراد از «قند» قندِ معارف است. پس ولیّ خدا قند معرفت را از حق می‌گیرد و شیرین سخنی می‌کند و نکاتی نغز بر زبان می‌آورد. چنانکه طوطی می‌تواند تکلّم کند.]

---

۱. ریستن: ریدن، مدفوع را از اندرون شکم تخلیه کردن. معانی دیگری نیز دارد که ربطی به بیت فوق ندارد.

(۱۲۶۲) هم نه‌یی بلبل که عـاشق‌وار زار خوش بنالی در چمن یـا لاله‌زار

و نیز بلبل هم نیستی که عاشقانه در چمنزار یا لاله‌زار زیبا ناله سردهی و نغمه‌سرایی کنی. [دراینجا نیز عارف‌بالله به‌بلبل تشبیه شده‌است که در بوستان الهی الحان معنوی می‌سراید.]

(۱۲۶۳) هم نه‌یی هدهد که پیکی‌ها کـنی نه چو لک‌لک که وطن بالا کنی

نیز هدهد هم نیستی که قاصدی کنی، و نیز مانند لک‌لک در بلندیها آشیانه برپاکنی. [«هُدهُد» نیز کنایه از ولیّ خداست که هادی و مرشد سالکان است. چنانکه حـضرت شـیخ فریدالدین عطّار (قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ الْعَظیم) فرماید:

مـرحـبا ای هُـدهُدِ هـادی شـده در حـقیقت پـیکِ هـر وادی شـده

«لک لک» نیز کنایه از عارف بالله است، زیرا که این پرنده در بلندی آشیان می‌سازد، ولیّ خدا نیز در مراتب عالیهٔ الهی منزل دارد و پیوسته در خطاب به خدا لَکَ‌لَکَ می‌گوید. یعنی هرچه هست از آنِ توست.]

(۱۲۶۴) در چه‌کاری تو و؟بهر چِت خرند؟ توچه مرغیّ و؟تورا باچه خورند؟

پس به چه کاری مشغولی؟ و برای چه باید همگان طالب و خریدار تو باشند؟ تو چه پرنده‌ای هستی؟ تو را باید با چه چیز بخورند. [این بیت جزای شرطِ ابیات پیشین است.]

(۱۲۶۵) زین دکـانِ بـا مِکـاسان بـرتر آ تـا دکـانِ فَـضْل، کِـاللهَ‌اشْـتَریٰ

از این دکّان که در آن چانه فراوان زده می‌شود بالاتر بیا. تا به دکانِ فضل الهی برسی که در آن دکان، خداوند خریدارِ حسنات توست. [«کالله اشتری» اشاره است به آیـه‌ای کـه توضیح آن در شرح بیت (۲۷۰۹) دفتر اوّل آمده است. «مِکاس» مصدر باب مفاعله به معنی چانه زدن در تقلیل بهای چـیزی است. چـنانکه دنـیا، دارِ قـیل و قـال و تـضارب امـیال و خواسته‌هاست. اگر «مَکاس» قرائت کنیم، جایز است مخفف مَکّاس (=باجگیر) باشد، چنانکه دنیا محلّ یغماگری و غارت یکدیگر است.]

(۱۲۶۶) کالَه‌یی که هیچ خـلقش نـنگرید از خَلاقَت[1] آن کریم آن را خرید

متاعی که از شدّت کهنگی و فرسودگی کسی حاضر نیست بدان نگاه کند، خداوند کریم

---

۱. خَلاقت: کهنگی و فرسودگی.

آنرا از انسان می‌خرد. [این بیت در مقام بیان کرامت و بخشندگی حضرت حق است. متاع کهنه در اینجا کنایه از نفسِ گنه‌کار و معیوب آدمی است که در همه جا مردود است الّا در بارگاهِ کریم آن یگانهٔ غفار. صدبار اگر توبه شکستی بازآ.]

هیچ قلبی پیشِ او مردود نیست زآنکه قصدش‌ازخریدن‌سودنیست (۱۲۶۷)

در بارگاه رحمت الهی هیچ قلبی مردود نمی‌شود، زیرا قصد او از خریدن نفس گنه‌کار آدمی سود بردن نیست.

رجوع به داستانِ آن کَمْپیر[1]

چون‌عروسی‌خواست‌رفتن‌آن‌خریف مویِ‌ابروپاک‌کردآن‌مستخیف (۱۲۶۸)

چون آن پیرزنِ شهوی خواست به عروسی برود، موهای زائد ابرویش را زدود. به اصطلاح ابرو برداشت. [«خَریف» به معنی پاییز است. و این کلمه در اینجا استعاره‌ای است برای دورهٔ خزان عمر و مرحلهٔ پیری. با **خَرِف**[2] (= پیری که عقلش زوال یافته است) نیز تناسب دارد. یعنی آن پیرزن کم عقل بود، زیرا خیال می‌کرد که با بزکِ خود می‌تواند شوهر پیدا کند. امّا «مُسْتَخیف» کلمهٔ غریبی است. اگر آن را از **خَیْف** (= غلاف آلت تناسلی شتر) مشتق بدانیم به معنی کسی است که خواهانِ نره است. و این وصفِ آن عجوزهٔ حَشَری تواند بود. مولانا بنا به قاعدهٔ صرف عربی «خَیْف» را به باب استفعال بُرده که مخصوص طلب است. شارحی گفته است «مستخیف» به جای مُسْتَخِفّ بکار رفته است. و مستخف را خوار و خفیف معنی کرده است که غلط است، زیرا مُسْتَخِفّ، اسم فاعل از مصدر استخفاف به معنی خواردارنده و سبک شمارنده است. در شرح مرحوم گولپینارلی نیز خوار معنی شده که ناصواب است. شارحی دیگر «مستخیف» را از «خَوْف» مشتق دانسته و آنرا «بیمناک» معنی کرده است که آن نیز خالی از وجه است، چون در ابیات پیشین آن عجوزه به صفت شهوت توصیف شده نه ترس و بیم. گذشته از این مستخیف را باید بیم خواه و هراش‌طلب معنی کند که در آن صورت نیز بی‌مورد است. بنابر این مناسب‌ترین معنی همان وجه اول است. اللهاعلم.]

---

۱. کَمْپیر: پیر فرتوت.

۲. امّا در فارسی «خِرِفت» رایج تر است.

(۱۲۶۹) پیشِ‌رو آیینه بگْرفت آن عـجوز تا بیآراید رخ و رخسـار و پـوز
آن پیرزن آینه‌ای مقابل صورت خود گرفت تا صورت و گونه و لب‌هایش را بزک کند.

(۱۲۷۰) چـند گُـلْگُونه بـمالید از بَـطَر سـفرهٔ رویش نشـد پـوشیده‌تر
او از شادی و سرمستی چندبار سرخاب به صورتش مالید، ولی از بس صورتش مانند سفره، چین و چروک داشت که اصلاً افاقه نکرد و صورتش صاف نشد.

(۱۲۷۱) عَشرهایِ مُصْحَف[1] از جا می‌بُرید مـی بـچفسانید بـر رُو آن پـلید
آن عجوزهٔ پلید برای آنکه چین و چروک صورتش را بپوشاند حتّی تذهیب‌های قرآنی را نیز می‌بُرید و بر صورتش می‌چسباند. [این بیت تعریض است به کسانی که اهوای نفسانی و هواجس شیطانی خود را با غطایِ دینی می‌پوشانند.]

(۱۲۷۲) تا که سفرهٔ رویِ او پنهان شـود تـا نگـینِ حـلقهٔ خـوبان شـود
تا با این کار صورت پُر چین و چروکش را بپوشاند و همچون نگینِ جمع خوبرویان گردد.

(۱۲۷۳) عَشْرها بر رویْ هرجـا مـی‌نـهاد چونکه برمی‌بَست چادر، می‌فتاد
آن عجوزه تذهیب‌های قرآنی را به هر قسمت صورتش می‌چسباند و همینکه چادر سر می‌کرد همهٔ آن‌ها ور می‌آمد و می‌افتاد.

(۱۲۷۴) بـاز او آن عَشْـرها را بـا خُـدو مـی بـچفسانید بـر اطـرافِ رُو
دوباره‌آن تذهیب‌ها را برمی‌داشت و با تُف به قسمت‌های مختلف صورتش می‌چسباند.

(۱۲۷۵) باز چادر راست کردی آن نگـین عَشْرها افـتادی از رُو بـر زمـین
و دوباره آن خوبرو!! همینکه چادر سر می‌کرد آن تذهیب‌ها از صورتش کنده می‌شد

---

۱. عَشْرهای مُصحَف: نشانه‌های مدوّری که بر سر هر ده آیهٔ قرآن می‌نگاشتند. معمولاً آن عَشـرها را بـا آب طلا می‌نهادند.

و روی زمین می‌افتاد.

چون بسی می‌کرد فن و،آن می‌فتاد گفت: صد لعنت بر آن ابلیس باد (۱۲۷۶)

چون خیلی کوشید که آن تذهیب‌ها نیفتد ولی‌نتیجه‌ای نداد، صدبار شیطان را لعنت‌کرد.

شد مُصَوَّر آن زمان ابـلیس زود گفت: ای قَحبهٔ قدیدِ[۱] بی‌ورود[۲] (۱۲۷۷)

در همان لحظات که شیطان را لعنت می‌کرد، شیطان بلافاصله در نظر او مجسّم شد و گفت: ای فاحشهٔ خشکیدهٔ ناشایست.

من همهٔ عـمر ایـن نـیندیشیده‌ام نه ز جُز تو قحبه‌یی این دیـده‌ام (۱۲۷۸)

من در تمام عمرم چنین مکری به ذهنم خطور نکرده است. و این کـار را جـز از تـو فاحشه از کسی ندیده‌ام.

تـخمِ نـادر در فـضیحت کـاشتی در جهان تو مُصحَفی نگْـذاشـتی (۱۲۷۹)

ای عجوزهٔ پلید در رسوایی و قباحت بذر منحصر بـه فـردی کـاشتی. یـعنی بـدعتِ ایمان‌سوزی باب کردی. و در جهان قرآنی نمانده است مگر آنکه آنرا پاره پـاره کـرده‌ای و تذهیب های آنرا به صورتت چسبانده‌ای. [ای مرائی همهٔ ارزش های معنوی را افزار هواهای نفسانی خود کرده‌ای.]

صد بلیسی‌تو، خَمیس[۳]اندرخَمیس ترکِ‌من‌گوی،ای‌عَجوزهٔ دَرْدَبیس[۴] (۱۲۸۰)

ای پیرزنِ گَنده، دست از سرم بردار که تو خـود بـه تـنهایی بـه انـدازهٔ صـدشیطان و لشکریانِ انبوه او مکر و خدعه می‌دانی.

---

۱. قَدید: گوشت خشک شده.

۲. بی‌ورود: ناشایست. رجوع شود به بیت (۹۸۰) دفتر اوّل. بعضی نوشته‌اند: ناآگاه.

۳. خَمیس: لشکر و قشون، از آنرو که در قدیم لشکر را به شکل پرنده‌ای بال گشوده آرایش می‌دادند و آنرا به پنج رکن تقسیم می‌کردند: مقدّمه (جلو داران، به منزلهٔ سرِ پرنده)، مَیْمَنه (جناح راست)، مَـیْسَره (جـناح چپ)، قلب(مـرکزیّت لشکـر) و سـاقه(رکـن‌پایانی‌لشکر کـه‌به‌منزلهٔ دُم‌پـرنده بـوده‌است)و مـعمولاً‌برای محاصرهٔ‌دشمن، دو بال‌لشکر را به هم وصل‌می‌کردند و خصم را درمیان می‌گرفتند وقلع‌وقمع می‌نمودند.

۴. دَرْدَبیس: گَنده پیر، سختی و بلا، مُهرهٔ افسون.

(۱۲۸۱) چند دزدی عَشر از علمِ کتاب تا شود رویت مُلَوَّن همچو سیب؟

آخر چقدر می‌خواهی زینت علوم کتب آسمانی را بدزدی و چهرهٔ خود را مانند سیب بدان بیآرایی؟ [تعریض است به آنان که معنویات را وسیلهٔ مکاسب دنیوی می‌سازند.]

(۱۲۸۲) چند دزدی حرفِ مردانِ خدا تا فروشی و ستانی مَرْحَبا؟

آخر چقدر سخنان رجال الهی را می‌دزدی تا با آن فضل فروشی کنی و از این و آن احسنت و آفرین بشنوی؟

(۱۲۸۳) رنگِ بربسته تو را گُلگون نکرد شاخِ بربسته فَنِ عُرجون[1] نکرد

رنگِ مصنوعی نتوانست صورت تو را سرخ و بانشاط کند. چنانکه مثلاً شاخهٔ مصنوعی نمی‌تواند جای شاخه درخت را بگیرد.

(۱۲۸۴) عاقبت چون چادرِ مرگت رسد از رُخَت این عَشرها اندر فتد

سرانجام که چادرِ مرگ یعنی کفن تو را فرو پوشد، جمیع زیورهای ساختگی و آرایه های بربسته از روی تو فرو خواهد افتاد. [«چادر مرگ» کنایه از کفن است، نیز اشارت دارد به چادر آن عجوزه که در بیت (۱۲۷۳) همین دفتر از آن سخن رفت.]

(۱۲۸۵) چونکه آید خیزخیزانِ رَحیل[2] گم شود زآن پس فنونِ قال و قیل

همینکه مرگ، بانگ برخیز برخیز سر دهد، در آن لحظه همهٔ هنرها و فضائل ساختگی و علوم ناشی از قیل و قال محو و فانی شود. [در برخی از نسخه ها «خیز خیزِ آن رحیل» ضبط شده که در معنی و مقصود هیچ تفاوتی ندارد، زیرا «آن رحیل» نیز اشاره به مرگ دارد. «خیزخیزان» در بیت فوق، تکرار فعل امر + الف و نونِ جمع است و نباید آنرا با **صفت جفتی** یا **دوگانه** اشتباه کرد.]

(۱۲۸۶) عالَمِ خاموشی آید پیش، بیست[3] وایِ آنکه در درونْ اُنسی‌ش نیست

صبر کن تا جهان سکوت پدید آید. وای به حال کسی که با آن جهان خو نگرفته است.

---

۱. عُرجُون: در اینجا مطلقاً به معنی شاخهٔ طبیعی درخت است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۰۶) دفتر پنجم.
۲. رَحیل: کوچیدن. در اینجا کنایه از مرگ است.
۳. بیست: مخفّف بایست. یعنی توقّف کن، ایست.

[بیانی است از اهمیّت صمت و سکوت و سخنان یاوه و لایعنی نیاوردن.]

صیقلی‌کن یک دو روزی سینه را　　دفـترِ خـود سـاز آن آیـینه را (۱۲۸۷)

یکی دو روز سینهٔ خود را از زنگار حرص و شهوت جلا بده و آینهٔ دل را دفتر و کتاب خود کن. [چنانکه در بیت(۱۵۹) دفتر دوم فرمود:

دفـتر صـوفی سـواد و حـرف نـیست　　جـز دلِ اِسـپیدِ هـمچون بـرف نـیست

به حکایت رومیان و چینیان در اواخر دفتر اوّل رجوع شود.]

که ز سایهٔ یوسفِ صـاحبْقِران[1]　　شد زلیخایِ عجوز از سَر جـوان (۱۲۸۸)

زیرا که زلیخای پیر از سایهٔ عنایت و دعای یوسفِ نیکبخت دوباره جوان شد. [در کـتب قصص آمده است که وقتی زلیخا به گناه خود اعتراف کرد، عزیز مصر (شوهرش) او را طلاق داد و زان پس بزرگان مصر به خواستگاری او رفتند ولی نپذیرفت و همچنان بر عشق یوسف باقی ماند. او به مدت هیجده سال بر فراق یوسف می‌گریست تا آنکه دو چشمش کور شد و پشتش خمید و موهایش سپید گشت و پیری و ضعف او را چنان فرو گرفت که همهٔ دوستان و خویشان از او در رمیدند. روزی یوسف به شکار می‌رفت که با گوژپشتی کلانسال روبرو شد. و چون سخنانی میان آن دو مبادله شد یـوسف وی را شـناخت و بـه وی گـفت ایـنک چـه می‌خواهی؟ گفت: هنوز عشق تو در دل دارم و کاش چشمانم بینا می‌بود و می‌توانستم روی تو را ببینم. یوسف دست به دعا برداشت که هم چشمان او بینا شود و هم جوانی‌اش بدو بازگردد. و چنین شد. و آن دو به وصال یکدیگر رسیدند[2]. به هرحال بیت فوق بدین حکایت اشارت دارد.]

می‌شود مُبْدَل به خورشید تَموز[3]　　آن مِـزاجِ بـارِدِ[4] بَـرْدُالْـعَجوز[5] (۱۲۸۹)

مزاج بسیار سردِ آدمیانِ عاری از معنا بر اثر خورشید گرمِ عشق الهی دگرگون می‌شود.

---

۱. صاحبْ قِرآن: ر.ک. شرح بیت (۱۴۳۸) دفتر چهارم.
۲. رجوع شود به **قصص الانبیاء** (ابن خلف نیشابوری)، ص۱۴۷-۱۴۵.
۳. تَموز: ماه اوّل تابستان، گرمای سخت.
۴. بارِد: سرد.
۵. بَرْدُالْعَجوز: رجوع شود به شرح بیت (۱۱۳۲) همین دفتر.

[«خورشید تموز» در اینجا کنایه از عشق خداوندست. و مراد از «مزاجِ باردِ بردالعجوز» مزاج سرد و بی روح آدمیان دنیاطلب است. منظور بیت: اگر گرمای محبّة الله بر قلب پژمرده و فسردهٔ ابنای دنیا اصابت کند، آنان را متحوّل سازد.]

(۱۲۹۰) می شود مُبْدَل[1] به سوز مریمی   شاخِ لبْخشکی به نخلی خُرّمی

به سبب سوز دل حضرت مریم(ع) شاخه‌ای خشک به نخلی تر و تازه مبدّل می شود. [اشارت است به آیهٔ ۲۵ سورهٔ **مریم**. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۹۷) دفتر چهارم.]

(۱۲۹۱) ای عَجوزه چند کوشی با قضا؟   نقد جو اکنون، رها کن ما مَضیٰ[2]

ای پیرزن با قضا و قدر تا کی می خواهی ستیزه کنی؟ اینک به دنبال نقد باش و گذشته را رها کن.

(۱۲۹۲) چون رُخت را نیست در خوبی‌امید   خواه گُلگونه نِه و، خواهی مِداد[3]

چون امیدی به زیبا شدن چهرهٔ تو نیست، خواه روی آن سرخاب بمال و خواه مرکّب. زیرا فرقی نمی‌کند. [برای تناسب قافیه (مِداد) را باید به صورت ممال (مِدید) خواند.]

۱. مُبْدَل: اسم مفعول از باب اِفعال، دگرگون شده، بَدَل یافته.
۲. ما مَضیٰ: آنچه گذشت، گذشته.
۳.مِداد: مرکّب.

حکایتِ آن رنجور که طبیب در او امیدِ صحّت ندید

خلاصه داستان

بیماری نزد طبیبی رفت. طبیب نبض او را گرفت و به فراست دریافت که او دچار نوعی بیماری روانی شده است. پس بدو سفارش کرد که برای علاجِ خود هرگز امیالت را سرکوب مکن، بلکه هرچه دلت میل کرد فوراً آنرا انجام بده. بیمار همینکه از مطب بیرون آمد هـوس کرد که به کنار جویباری رود و در آنجا قدم زند. در حال قدم زدن بود که دید شخصی بر لب جوی آب نشسته و دست و روی خود را می‌شوید. چون گردن او، پهن و صاف بود بیمار میل کرد که پسِ گردنی جانانه‌ای به او بزند. ابتدا خواست خویشتن‌داری کند، ولی یاد سـفارش طبیب افتاد که گفته بود به هرچه میل کردی آنرا عمل کن تا بهبود یابی. پس دست خود را بالا برد و محکم به پسِ گردن آن شخص کوبید به طوریکه صدای عجیبی از آن بلند شد. مضروب مثل ترقّه از جا پرید و ناسزاگویان خواست چند مشت به او بزند، ولی دید ضارب شـخصی لاغر و مُردنی است. با خود گفت اگر مشتی به او بزنم ممکن است بمیرد و خونش به گردنم بیفتد. پس تصمیم گرفت او را نزد قاضی بَرَد. او را نزد قاضی بُرد و از او تقاضای کیفر مجرم کرد. وقتی قاضی شکایت آن شخص را شنید، نگاهی به ضارب انداخت و گفت: دستگاه قضاء میان زندگان قضاوت می‌کند. ولی این شخص از بس لاغر و مُردنی است که باید جزو اموات به شمار آید. سپس قاضی رو به شاکی کرد و گفت: چقدر همراه داری؟ گفت: فقط شش درهم.

قاضی گفت: سه درهم نزد خود نگه دار، و سه درهم را به این ضارب بده که شخصی محتاج است. شاکی از این حکمِ جفاکارانه خشمگین شد و با قاضی به مجادله پرداخت. آن دو گرم قیل و قال و کشمکش بودند که ضارب دوباره سفارش طبیب را به یاد آورد و نگاهش به پشتِ گردن قاضی افتاد و دید که پشت گردن آن جناب برای سیلی خوردن مناسب‌تر از نفر قبلی است. پس دست خود را بالا بُرد سیلی جانانه‌ای به جناب قاضی نواخت که از درد درتاب شد[۱]. شاکی تسخرکنان به قاضی گفت: هرکس برای دیگری چاه کَنَد خود نیز به درون آن می‌افتد. قاضی جواب داد: به حکم قضا باید تن داد. به علاوه گرچه حکم قضا ظاهراً تلخ است ولی باطناً موجب خرسندی شود. و...



حکایت فوق از پُر نکته‌ترین حکایات مثنوی است، هرچند بیشتر نکته سنجی های آن صِبغهٔ عرفانی و اخلاقی دارد، لیکن از زبان صوفی و قاضی چند مطلب کلامی و فلسفی نیز به صورت سؤال و جواب طرح شده است. اما مولانا جواب آن سؤالات را نه بر نهج کلامیان و فلسفیان حرفه‌ای، بل بر مشرب ذوقی و عرفانی مکتب خود داده است.

افادات و انتقالات مختلف مولانا خصوصاً در این حکایت اعجاب انگیز است. مثلاً در آنجا که طبیب نبضِ بیمار را می‌گیرد مولانا گریزی می زند به شناخت حقیقت از طریق آثار و نشانه ها. و سپس براساس تداعی معانی نکاتی فراوان در بیان می آورد.

یا در آنجا که بیمار سیلیِ محکمی به آن شخص می‌زند مولانا آن بیمار را به عنوان نمادی از شخصیت بیمار جامعه مطرح می‌کند و می‌گوید که مردم (البته در جوامع روانْ‌پریش) عموماً میل به آزار دیگران نشان می دهند و برای تخلیهٔ روانی خود این و آن را می آزرند. و بعد از آن به نکتهٔ اخلاقی و مذهبیِ «جواب عمل» می‌پردازد و تأکید می‌کند که هرکس نتیجهٔ اعمالِ خود را خواهد دید.

یا در آنجا که شخص سیلی خورده به جهت فرجامْ‌بینی دست به انتقام فراز نمی‌آورد به اهمیّت عاقبت‌اندیشی می‌پردازد و می‌گوید که‌اگرچشمی‌فرجام‌بین داری اسیر افسون ساحرهٔدنیا مشو که عاقبت آن نگون‌بختی است. سپس مولانا به مناسبت بحث پیرامون وارونه‌بینی‌های اهل‌دنیا حکایت«سلطان‌محمود و غلام‌هندو» را از **مصیبت‌نامهٔ** عطارنیشابوری‌می‌آورد.

شاکی از قاضی می‌پرسد: حال که منشأ جهان، واحد است پس این همه کثرات را

---

۱. ر. ک. شرح بیت (۱۵۶۱) همین دفتر.

چه‌سان توان توجیه کرد؟ مولانا این سؤال و معضل را که در کتب کلامی و فلسفی سابقه دارد طبق مشرب عرفانی خود با یک تمثیل مناسب پاسخ می‌دهد. بعد از آن شاکی می‌پرسد: مگر چه می‌شد که جهان هماره بر مدار لطف و خوشی می‌گشت و شُرور پدیدار نمی‌شد؟ مولانا در جواب این سؤال از زبان قاضی حکایت «درزی و ترک» را می‌آورد و پاسخی مناسب بدو می‌دهد. و به دنبال آن تمثیلی دیگر نقل می‌کند تا مطلب اخیر را بیشتر تبیین کند.

سرانجام شاکی سؤال می‌کند که: چطور می‌شد که خداوند، بندگان را بدون ریاضت به منزل حقیقت می‌رساند و شرّ نفس و شیطان را از آنان دور می‌داشت؟ مولانا از زبان قاضی جواب می‌دهد که ارتقاء و کمال یابی بدون تضاد معنی ندارد. در این سؤال و جواب‌ها. شاکی در کسوت مریدی مبتدی ظاهر شده، و قاضی در کسوت پیری راه‌دان.

* * *

آن یکی رنجور شد سویِ طبیب　　　گفت: نبضم را فرو بین ای لَبیب[1]　(۱۲۹۳)

شخصی بیمار شد و نزد طبیبی رفت و به او گفت: ای خردمند نبضم را ببین.

که‌زنبض آگه شوی بر حالِ دل　　　که رگِ دست است با دل متّصل　(۱۲۹۴)

تا از حرکت نبضم بر چگونگی حال من واقف شوی، زیرا رگ دست به قلب اتّصال دارد. [«نبض‌شناسی» از اصول طبّ قدیم بود. به توضیح بیت (۲۶۵) دفتر چهارم رجوع شود.]

چونکه‌دل‌غیب‌است‌خواهی‌زومثال　　　زو بجو که با دل استش اِتّصال　(۱۲۹۵)

از آنرو که قلب، مستور است باید حالِ دل را از چیزی سراغ بگیری که به او متّصل است. [همانطور که مسائل تجریدی را با مثال می‌فهمند، قلب نیز چون در سینه نهان است از طریق نبض حالاتش شناخته شود. همچنین نفس ناطقه و روح مجرّد که عرفا بدان قلب گویند، از طریق اعمال و رفتار شخص شناخته شود. چنانکه گفته‌اند: اَلظّاهِرُ عُنوانُ الْباطِنِ.]

باد،پنهان است از چشم، ای امین　　　در غبار و جنبشِ برگش ببین　(۱۲۹۶)

به عنوان مثال، ای درستکار هرچند باد پنهان است و به چشم دیده نشود، ولی

---

۱. لَبیب: خردمند.

می توانی وجود باد را در گرد و غبار و حرکت برگ درختان مشاهده کنی.

(۱۲۹۷) کز یمین است او وَزان یا از شِمال جنبشِ برگت بگوید وصفِ حال

حرکت برگ درختان حالِ باد را وصف می‌کند و به تو نشان می‌دهد که باد از سمت راست می‌وزد یا از سمت چپ.

(۱۲۹۸) مستیِ دل را نمی‌دانی که کو وصفِ او از نرگس مخمور جو

اگر تو نمی‌دانی که مستیِ دل در کجاست، چگونگی حال آن را از چشمان خمار شخص سراغ بگیر. یعنی هرگاه خواستی احوال درونی کسی را دریابی به چشمانش دقّت کن که چشم آینهٔ دل است و احوال درونی شخص، در چشم او منعکس می‌شود. [عشق الهی هرچند مستور است، ولی از احوال و اطوار عاشقانِ بالله معلوم گردد.]

(۱۲۹۹) چون زذاتِ حق‌بعیدی، وصفِ‌ذات باز دانی از رسول و معجزات

از آنرو که تو از ذات الهی بدوری، وصف ذات او را از طریق انبیا و معجزات آنان در می یابی. [رجوع شود به بیت (۶۷۳) دفتر اوّل]

(۱۳۰۰) معجزاتی و کراماتی خَفی[1] بر زند بر دل زپیرانِ صفی[2]

از مشایخِ باصفا معجزه‌ها و کرامت‌هایِ پنهانی بر دلِ طالبِ حقیقت می خورد و او را منقلب می‌کند. [مراد از «معجزه» در اینجا معجزهٔ پیامبران مرسل نیست، بل مطلق خوارق عادات است. و مراد از معجزه و کرامت در اینجا همّت باطنی پیر صفی است که نهانی بر دل مرید اثر می‌نهد و او را در امر سلوک چالاک می‌کند.]

(۱۳۰۱) که‌درونْشان صد قیامت نقد هست کمترین آنکه شود همسایه مست

زیرا در دلِ مشایخِ با صفا قیامت های بسیاری بالفعل وجود دارد. بطوریکه از کمترین آن قیامت های نقد و بالفعل، همسایه مست شود. یعنی هر که با آنان حشر و نشر کند از عشق

---

۱. خَفیّ: پنهان. (صفت مشبهه از ریشهٔ خ ف ی).

۲. صَفیّ: برگزیده، ممتاز، باصفا (صفت مشبهه از ریشهٔ ص ف و).

الهی مست و واله گردد. [مراد از «قیامت» در اینجا رسیدن به عالی ترین مرتبهٔ بقاست که بدان بقاء بالله گویند. منظور بیت: از اثرات روح کمال یافتهٔ اولیاء، طالبانِ حقیقت سرمست و مبتهج گردند.]

پس جَلیسُ الله گشت آن نیکبخت   کو به پهلویِ سعیدی بُرد رَخت[۱] (۱۳۰۲)

پس آن کسی که با اولیای نیکبخت حشر و نشر کند در واقع با حضرت حق همنشین شده است. [اشارت است بدین سخن: **مَنْ اَرادَ اَنْ یَجْلِسَ مَعَ اللهِ فَلْیَجْلِسْ مَعَ اَهْلِ التَّصَوُّفِ.** «هرکه خواهد نشیند با خداوند، باید نشیند با صوفیان» بیشتر صوفیه آنرا حدیث می شمرند، در حالی که حدیث نیست و از گفتار بزرگان است.]

معجزهٔ کآن بر جَمادی زد اثر   یا عصا، یا بحر، یا شَقُّ‌الْقَمَر (۱۳۰۳)

معجزه‌ای که روی جمادات اثر می نهد یا عصاست یا دریا و یا شکافتن ماه. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود. «معجزه» مسندٌالیه است و مسند در بیت بعدی آمده است.]

گر اثر برجان زند بی واسطه   متّصل گردد به پنهان رابطه (۱۳۰۴)

اگر آن معجزه، بدون واسطه بر جان آدمی اثر نهد آدمی را بطور نهانی به حضرت حق متّصل می‌کند. [منظور دو بیت فوق: معجزاتی که از انبیای عظام صادر می شد، ابتدا به جماداتی نظیر عصا، دریا و یا ماه اصابت می‌کرد و مردم آن فعل و انفعالی را که در جمادات ایجاد می شد می دیدند و از تأثیر آن، متحول و متأثّر می شدند. و آن دسته که مغرض و بدخواه نبودند به حقانیّت دعوت انبیا ایمان می آوردند. امّا وقتی که تصرّف ولائیِ رسول الهی بیواسطهٔ جمادات به قلب آدمی تعلّق گیرد تأثیر آن بیشتر و ناب تر و عمیق تر می شود، زیرا آن یکی با واسطهٔ جماد است، و این یکی بی‌واسطهٔ جماد. و تاریخ انبیا نشان می دهد که آن دسته از مؤمنانی که بدون مطالبهٔ معجزه به آنان گرویده‌اند ایمانی مطمئن و با ثبات یافته‌اند. امام علی(ع) و ابوذر و مقداد و حمزهٔ سیدالشهداء و جعفر طیّار و سلمان و صُهَیب و... هیچکدام به شرط رؤیت معجزه به آن نبی کریم ایمان نیاوردند. مولانا استنتاج می کند که دیدن کرامت نیز نباید شرط ارادت به اولیا باشد. چه به گواهی تاریخ مطالبهٔ معجزه و کرامت معمولاً از میل

۱. رَخْت بُرْدَن: منتقل شدن، سفر کردن.

سخیف سست دلان و ضعاف مردمان ناشی بوده است.]

(۱۳۰۵) بر جمادات آن اثرها عاریَه است — آن پیِ روحِ خوشِ مُتْواریه[1] است

تأثیرات معجزه روی جمادات، عاریتی است. یعنی زودگذر است. و جویای روحِ نیک و مخفی بی‌غرضان است. یعنی معجزه پس از آنکه اثر خود را روی جماد نهاد مثلاً عصایی به اژدها تبدیل شد، یا ماه منشقّ گشت شخصِ نیک دل و بی‌غرض با مشاهدهٔ این پدیدهٔ شگفت‌زا به حقانیّت رسول الهی واقف می‌شود، لیکن اثر معجزه بر جماد نمی‌پاید و سریعاً زوال می‌یابد، در حالی که اثر آن معجزه به صورت ایمان و ایقان خلایق تا نفخ صور می‌رود.

(۱۳۰۶) تا از آن جامد اثر گیرد ضمیر — حَبَّذا[2] نان بی‌هیولایِ خمیر

تا دل آدمیان از آن جماد تأثیر پذیرد. زهی بر آن نان که خمیر نداشته باشد. [مصراع دوم اشارت است به یکی از معجزات حضرت عیسی(ع) که در **انجیل یوحَنّا**، باب ششم، آیهٔ ۱۵-۱ مذکور است، نیز در آیهٔ ۱۱۵-۱۱۲ سورهٔ مائده بیان شده است. طبق آن، حضرت عیسی(ع) با پنج قرص نان و دو ماهی جمع کثیری را اطعام کرد. در این باره به شرح بیت (۲۵۹۱) دفتر پنجم رجوع شود.]

(۱۳۰۷) حَبَّذا خوانِ مسیحی بی کمی — حَبَّذا بی‌باغ، میوهٔ مریمی

خوشا به سفرهٔ بی‌کاستیِ مسیحائی. خوشا به میوهٔ مریمانه که باغی ندارد. [«خوان مسیحی» نظر به یکی از معجزات حضرت عیسی(ع) دارد. به شرح بیت قبلی رجوع شود. و مراد از آن در اینجا طعام معنوی از قبیل عرفان و ایقان است. «میوهٔ مریمی» نیز به قسمتی از آیهٔ ۳۶ سورهٔ **آل عمران** اشارت دارد: ...**كُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ وَجَدَ عِنْدَها رِزْقاً قالَ يا مَرْيَمُ أَنّى لَكِ هذا قالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِاللهِ** ... «... هرگاه زکریّا به محراب عبادت مریم در می‌آمد به نزدش طعامی می‌دید. بدو می‌گفت: این طعام از کجا به تو رسیده است؟ مریم جواب می‌داد: از نزد خدا...» با آیهٔ ۲۵ سورهٔ **مریم** نیز سازگار تواند بود. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۹۷) دفتر چهارم. مراد از «میوهٔ مریمی» رزق معنوی

---

۱. مُتواریه: پنهان شونده. تای آن مفتوح است، لیکن بنا به ضرورت شعری ساکن شده است.

۲. حَبَّذا: ر.ک. شرح بیت (۳۴۹) دفتر پنجم.

است. منظور بیت: آنان که بیواسطه و تمهیدات مادّی ایمان می آورنـد ایـمانشان، نـاب تـر و محکم تر است.]

بـرزند از جـانِ کـامل مـعجزات بر ضمیرِ جانِ طالب چون حـیات (۱۳۰۸)

از روح انســان کــامل مــعجزاتـی بـه ظـهور مـی رسـد و بـر حـاقِ روح طـالبان حقیقت می خـورد و بـه آنـان حـیات مـی بـخشد. [مـراد از «مـعجزات» در ایـنجا تـصرف روحی و جذبهٔ مـعنوی هـر ولیّ مـرشدی است کـه بـر اثـر آن طـالب حـقیقت بـه حـیات معنوی می رسد.]

معجزه‌بحر است و ناقص‌مرغِ‌خاک مرغِ آبی در وی ایمن از هـلاک (۱۳۰۹)

معجزه در مَثَل همچون دریاست و انسان ناقص مانند مرغ خاکی. یعنی جذبات روحی و تصرّفات معنوی انسان کامل را آدمیان سطحی نگر بر نمی تابند چنانکه مرغ زمینی نمی تواند در دریا شنا کند. لیکن مرغ آبی، یعنی عارفانِ بالله در دریای معجزات و کرامات انسان کامل از هلاک شدن در امان‌اند.

عَـجْزبخشِ جـانِ هـر نـامحرمی لیک قدرتْبخشِ جـانِ هـمدمی (۱۳۱۰)

معجزه جانِ هر آدم ناآشنا به اسرار الهی را از پا در می آورد. ولی به جانِ هر آدم آشنا به اسرار الهی قدرت می بخشد.

چون نیابی این سعادت در ضمیر پس ز ظاهر هر دَم استدلال گـیر (۱۳۱۱)

اگر چنین سعادتی در درون خویش احساس نمی‌کنی، هر لحظه از آثار ظـاهری بـر وجود مؤثّرِ نهانی استدلال کن.

که اثرها بر مَشاعر[1] ظـاهر است وین اثرها از مُؤَثّر مُـخْبِر[2] است (۱۳۱۲)

زیرا آثار خارجی برای حواسِ ظاهرِ انسان قابل احساس است. و همهٔ آثار خارجی

---

۱. مَشاعِر: حواسِ پنجگانه. جمعِ مَشْعَر.
۲. مُخْبِر: خبر دهنده. اسم فاعل از مصدر اِخبار.

از مؤثّرِ باطنی خبر می‌دهد. [مولانا در بیت پیشین و ابیات پسین به دو نحوه شناخت اشارت دارد. یکی شناخت، بی‌واسطهٔ آثار و پدیده‌های خارجی که خاص صاحبدلان است، و دیگر شناخت از طریق وسایط و آثار خارجی. دُهاة الرجال بی‌واسطهٔ آثار خارجی، به زوایا و خبایای روح انسان کامل وقوف می‌یابند، لیکن عامهٔ مردم از طریق آثار و علائم خارجی از قبیل رؤیت معجزه و کرامت انبیا و اولیا و اعمال و رفتار و اخلاق حسنهٔ آنان به حقیقت متعالی روح ایشان پی می‌برند.]

(۱۳۱۳) **هست پنهان معنیِ هر دارویی　　　همچو سِحر و صنعتِ هر جادویی**

به عنوان مثال، خاصیّت هر دارویی پنهان است. یعنی مثلاً از دیدن رنگِ قرص نمی‌توان گفت آن قرص چه خاصیّتی دارد. پس وقتی به خاصیت آن وقوف می‌یابی که تأثیر آن را رؤیت کرده باشی یا از ثقات دریافته باشی. مانند جادو و شگرد جادوگری. یعنی جادوگر تا وقتی جادو بکار نبسته نمی‌توانی فن جادوگری را در او ببینی. پس وقتی که دست به‌کار سحر و ساحری شد آنگاه این فن را در او شناسایی می‌کنی.

(۱۳۱۴) **چون نظر در فعل و آثارش کنی　　　گرچه پنهان است اظهارش کنی**

هرگاه به اعمال و آثار خارجی اینان بنگری، اگرچه پنهان باشد می‌توانی خاصیت آنرا آشکار سازی. [تأیید و تتمّهٔ مطلب پیشین است.]

(۱۳۱۵) **قوّتی کآن اندرونش مُضْمَر[۱] است　　　چون به‌فعل آید عیان و مُظهَر است**

نیرویی که در درون آن پنهان است چون به عمل درآید ظاهر گردد.

(۱۳۱۶) **چون به آثار این همه پیدا شدت　　　چون نشد پیدا ز تأثیر، ایزدت؟**

وقتی که این حقایقِ مکنون توسّط آثارشان بر تو آشکار شده است، چگونه خداوند بوسیلهٔ آثارش بر تو ظاهر نشده است؟ [از اینجا مولانا به مناسبت مطرح کردن موضوع دلیل و مدلول و اثر و مؤثر، ابتدایی‌ترین روش خداشناسی، یعنی پی بردن از اثر به مؤثر را بیان می‌دارد.]

---

۱. مُضْمَر: پوشیده، پنهان شده. اسم مفعول از باب افعال.

نه سببها و اثرها مغز و پوست؟ چون بجویی، جملگی آثارِ اوست (۱۳۱۷)

مگر نه اینست که با تحقیق در اسباب و آثار جهان که به منزلهٔ مغز و پوست‌اند درخواهی یافت که همهٔ آنها بر وجود حضرت حق دلالت دارند؟

دوست گیری چیزها را از اثر پس چرا ز آثار بخشی بی‌خبر؟ (۱۳۱۸)

تو که هرچیز را به خاطر آثار و خاصیّتش دوست داری پس چرا از خداوندی که آثار را پدید آورده است بی‌خبری؟ یعنی به فرع چسبیده‌ای و اصل را فراموش کرده‌ای. پس، از اثر به مؤثر منتقل شو.

از خیالی دوست گیری خلق را چون نگیری شاهِ غرب و شرق را؟ (۱۳۱۹)

تو که بر مبنای خیالاتی چند با مردم طرح دوستی می‌ریزی، پس چرا شاه خاور و باختر را دوست نمی‌گیری؟ یعنی تو که به خاطر آثار و خواص مردمان با آنان رابطهٔ حسنه داری، چرا با خداوند که حاکم کلِّ عالم هستی است و همهٔ آثار و خواص از او به ظهور رسیده ارتباط برقرار نمی‌کنی؟

این سخن پایان ندارد ای قُباد حرصِ ما را اندرین پایان مباد (۱۳۲۰)

ای بزرگمرد اینگونه سخنان نغز و دقایق پُرمغز پایان پذیر نیست. خداکند حرص ما بدینگونه سخنان پایانی نداشته باشد. [حرص بر علم و کمال، حرصی محمود است، چنانکه حرص بر مال و جاه حرصی مذموم بشمار رود.]

رجوع به قصّه رنجور

باز گرد و قصّهٔ رنجور گو با طبیبِ آگهِ سَتّارْخُو (۱۳۲۱)

مولانا در اینجا به خود خطاب می‌کند که برگرد و حکایت آن بیمار و طبیب دانا و عیب پوش را بازگو کن.

نبضِ اوبگرفت و واقف‌شد ز حال که امید صحّتِ او بُد مُحال (۱۳۲۲)

طبیب، نبض بیمار را گرفت و از حال او آگاه شد و دید که به سلامتی او امید چندانی نیست.

(۱۳۲۳) گفت: هر چِت دل‌بخواهد، آن بکن   تا رود از جسمت این رنجِ کهن

طبیب بدو گفت: چارهٔ درد تو اینست که دلت به هر کاری میل کرد باید آن کار را انجام‌دهی تا بدین ترتیب بیماری مزمنِ تو بهبود یابد.

(۱۳۲۴) هرچه خواهد خاطرِ تو، وامَگیر   تا نگردد صبر و پرهیزت زَحیر

به هرکاری میل کردی همان کار را انجام بده. تا صبر و خویشتن‌داری تو سبب پریشانی و اضطرابت نشود. خلاصهٔ کلام امیال خود را سرکوفته مکن. [ظاهراً بیمار دچار روان‌پریشی شده بود.]

(۱۳۲۵) صبر و پرهیز این‌مرض‌را،دان‌زیان   هرچه خواهددل، درآرَش در میان

بدان که صبر و خویشتن‌داری در برابر امیال این بیماری را تشدید می‌کند. پس هرچه دلت‌خواست همان را انجام بده.

(۱۳۲۶) این چنین رنجور را، گفت ای عمو   حق تَعالیٰ، اِعْمَلُوا مٰا شِئتُمْ

عموجان برای همین است که خداوند به چنین بیمارانی فرموده است: هر آنچه خواهید بجا آرید. [مصراع دوم از قسمتی از آیهٔ ۴۰ سورهٔ **فصلت** اقتباسی لفظی شده است: ...**اِعْمَلُوا مٰاشِئْتُمْ اِنَّهُ بِمٰا تَعْمَلُون بَصیرٌ**. «...هرچه خواهید کنید که او بدانچه کنید بیناست.» در قرآن کریم خطابِ «اِعْمَلُوا» به ملحدان و منکران است که نسبت به آیات الهی کفر و عناد می‌ورزند، لیکن مولانا از آن معنی مثبت اراده کرده است.]

(۱۳۲۷) گفت: رَوْ، هین خیر بادَت جانِ عَم   من تماشایِ لبِ جو می‌روم

بیمار وقتی که از طبیب چنین تجویز خوشایندی را دریافت کرد شادمان شد و به او گفت: جانِ عمو برو که خدا خیرت دهاد، و من الآن برای گردش و تفرّج به کنار رودخانه می‌روم. چون به گشت و گذار در کنار رودخانه میل زیادی دارم.

(۱۳۲۸) بر مرادِ دل همی گشت او برآب   تا که صحّت را بیابد فتحِ باب

بیمار طبق میل و خواسته‌اش در کنارهٔ رودخانه گردش می‌کرد تا برای بهبودی‌اش

دری گشوده شود.

بر لبِ جُو صوفیی بنشسته بود دست‌و رُو می‌شُست‌و پاکی می‌فزود (۱۳۲۹)

ضمن تفرّج و گردش دید یکی از صوفیان بر لب جوی آب نشسته و دست و روی خود را می‌شوید و در تطهیر خود می‌کوشد.

او قفا اَش دید، چون تخییلی یی[1] کرد او را آرزوی سیلی یی (۱۳۳۰)

وقتی بیمار به پس گردن آن صوفی نگاه کرد پس در خیال خود میل کرد که سیلی یی بر آن بنوازد.

بر قفایِ صوفیِ حمزه‌پَرَست[2] راست می‌کرد از برایِ صَفع[3] دست (۱۳۳۱)

بیمار برای‌زدن سیلی بر پسِ‌گردن آن صوفیِ شکم‌پرست دست خود را آماده می‌کرد.

کآرزو را، گر نرانم تا رَوَد آن طبیبم گفت کآن علّت شود (۱۳۳۲)

بیمار با خود گفت: آن طبیب به من سفارش کرده که اگر امیالم را ارضا نکنم به صورت بیماری و عقده های روانی درخواهد آمد.

سیلی اش اندر بَرَم در معرکه زآنکه لاتُلقُوا بِاَیْدیِ تَهْلُکَه (۱۳۳۳)

فعلاً با او درگیر می شوم و سیلی‌ای به پسِ گردن او می زنم تا بیماری، مرا از بین نبرد، زیرا خداوند فرموده است که خود را با دست خود به هلاک نیفکنید. [اشاره به آیهٔ ۱۹۵ سورهٔ بقره. رجوع شود به شرح بیت (۳۹۳۰) دفتر اوّل.]

تَهْلُکه‌ست‌این‌صبرو پرهیز ای‌فلان خوش‌بکوبَش، تن‌مزن‌چون‌دیگران (۱۳۳۴)

ای فلانی اینگونه صبر ورزیدن و خویشتن‌داری کردن مایهٔ هلاکت می‌شود. سیلی

---

۱. تَخْییلی: آدم خیالاتی.

۲. حَمْزه پرست: کسی که آش بلغور را بسیار دوست دارد. امّا در اینجا کنایه از آدم شکمباره است. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۷۶) دفتر پنجم.

۳. صَفْع: سیلی، کشیده.

محکمی به او بزن و مانند دیگران از این کار خودداری مکن. [بیمار به خود اینگونه تلقین کرد که چون طبیب گفته است که شرط بهبودی تو ارضای امیال است، پس سرکوب کردن هرمیل در من موجب شدّت و حدّت بیماری‌ام می‌شود. خدا هم گفته است که خود را به دست خود هلاک مسازید.]

(۱۳۳۵) چون زدش سیلی، برآمد یک طَراق[۱] گفت صوفی: هَی‌هَی ای قَوّادِ عاق[۲]

همینکه بیمار یک پسِ گردنی به صوفی زد صدای طَرَق از آن بلند شد. صوفی گفت: آهای بی‌ناموس نافرمان!!

(۱۳۳۶) خواست صوفی تا دو سه مُشتش زند سَبْلَت و ریشش یکایک بَرکَنَد

صوفی خواست دو سه مشتی به او بکوبد و ریش و سبیلش را هم یکی یکی بکَنَد.

(۱۳۳۷) خلق، رنجورِ دِق[۳] و بیچاره‌اند وز خِداعِ دیو، سیلی‌باره‌اند[۴]

در اینجا مولانا مقصود خود را از بیمارِ سیلی‌زن چنین بیان می‌دارد: مردم دچار اختلالات روانی هستند و در بدبختی به سر می‌برند. و به سبب حیله های گمراه کنندهٔ شیطان میل فراوانی به آزار دیگران دارند. [«دِق» در اصل نوعی تب پیوسته و حادّ است که بیمار به هذیان گویی دچار می‌آید. لیکن در اینجا بِمَا یُؤَوَّل اختلالات روانی معنی شد، زیرا مناسب مقام است. او می‌گوید: خوی تهاجم و تمایلات دگرآزاری (به تعبیر امروزی‌ها سادیسم) کم و بیش در مردم وجود دارد. هرکس از خستن دل دیگری لذّت می‌برد، و این آزار را به صور مختلف انجام می‌دهد.]

(۱۳۳۸) جمله در ایذایِ بی‌جُرمان حریص در قفایِ همدگر جویان نَقیص

جملهٔ مردم به آزردن بی‌گناهان حرص می‌ورزند و در پشت سر یکدیگر

---

۱. طَراق: صدایی که از کوفتن و شکستن چیزی نظیر چوب و استخوان برآید. صدای زدن تازیانه و امثال آن.

۲. قوّادِعاقّ: بی‌ناموس نافرمان.

۳. دِق: ر.ک. شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوم.

۴. سیلی‌باره: کسی که میل فراوانی به زدن سیلی دارد. در اینجا مراد کسی است که خوی آزار و تهاجم بسیار داشته باشد.

عیب‌جویی می‌کنند. [روانکاوان عصر جدید یکی از انحرافات روانی را سادیسم دانسته‌اند. و گفته‌اند که تمایلات سادیستی در نهاد آدمیان سرشته شده است. اگر این تمایلات پست با تعلیم و تربیت، مشمول تصعید گردد به صورت خصال متعالی نظیر جسارت و رشادت رخ بنماید. و در صورت عدم تصعید موجب اختلالات روانی گردد و چه بسا به صورت قتل و تجاوز و شکنجهٔ دیگران و حتّی تخیّلِ مالیخولیاوارِ صحنه‌های وقیح چهره نشان دهد. به هر حال مولانا این نابغهٔ نادرهٔ دهر حالت روانی یک جامعهٔ بیمار را به تصویر کشیده است. در چنین جامعه‌ای هرکس درپی آزار دیگری است و از این کار لذّت می‌برد. غیبت و بدگویی نیز از جمله اوصاف جوامع روانْ‌رنجور است. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۹۳) دفتر پنجم.]

ای زننده بی‌گناهان را قفا — در قفایِ خود نمی‌بینی جزا؟ (۱۳۳۹)

در اینجا مولانا به موضوع جوابِ عمل (و به تعبیر هندوها **کارما**) می‌پردازد و می‌گوید: ای کسی که به بی‌گناهان پسِ گردنی می‌زنی آیا در پس گردنِ خود جزای این کار را نمی‌بینی؟ یعنی مطمئن باش کمترین تعدّی تو به دیگران جواب و جزا دارد.

ای هوا را طبِّ خود پنداشته — بر ضعیفان صَفْع[1] را بگماشته (۱۳۴۰)

ای کسی که هوای نفسانی خود را طبیب خود می‌پنداری و بر ناتوانان سیلی می‌زنی.

بر تو خندید آنکه گفتت: این دَواست — اوست کآدَم را به گندم رهنماست (۱۳۴۱)

آن کسی که به تو گفت این کار دوای بیماری توست به ریشت خندیده است، این همان کسی است که آدم را به خوردن گندم دعوت کرد.

که خورید این دانه ای دو مُسْتَعین — بهرِ دارو، تا تَکُونا خالِدین (۱۳۴۲)

شیطان گفت: ای دو یاری طلب (آدم و حوّا) به عنوان دوا از دانهٔ گندم بخورید تا جاودانه مانید. [در مصراع دوم به قسمتی از آیهٔ ۲۰ سورهٔ **اعراف** اشارت شده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۹) دفتر دوم.]

---

۱. صَفْع: سیلی.

(۱۳۴۳) اوش لغـــزانـــید و او را زد قـفا آن قفا واگشت و،گشت‌این را جزا

شیطان آدم را گمراه کرد و به او پسِ گردنی زد. امّا آن پس گردنی برگشت و جـزای شیطان شد. [زیرا تا روز قیامت از درگاه الهی مطرود گشت.]

(۱۳۴۴) اوش لغزانید سخت انـدر زَلَـق[1] لیک پشت و دستگیرش بود حق

شیطان، آدم را سخت دچار لغزش کرد، زیرا باعث شد که در برابر امر الهی عصیان کند، ولی حضرت حق، پشتیبان و دستگیر او بود.

(۱۳۴۵) کوه بود آدم، اگـر پُـر مـار شـد کانِ تِریاق است و بی اِضرار شد

حضرت آدم(ع) در مثل مانند کوه بود، هرچند که آن کوه پُر از مار بـود، ولی مـعدن پادزهر نیز هست و لذا انبوه ماران بدو گزندی نرسانید. [اطبّای قدیم انواع پادزهر را در معادن سنگی می‌جستند. در این باره به توضیح بیت (۳۴۶۵) دفتر دوم رجوع شود. در اینجا مراد از «کوه» آدم است به لحاظ ثبات و وقار. و «مار» کنایه از خطا و تیرگی قلبی است. و «تریاق» کنایه از علم الهی و معرفت باطنی است. منظور بیت: شیطان، آدم را دچار تیرگی قلبی کرد اما معرفت الهی او را از این تکدّر رهانید.]

(۱۳۴۶) تو کـه تِـریاقی نـداری ذرّه یـی از خلاصِ خود چرایی غِـرّه یـی؟

تو که ذرّه‌ای پادزهر نداری چرا به رهایی خود مفتون شده‌ای؟ یعنی ای انسان غافل تو که حتّی اندکی از پادزهر علم الهی و معرفت باطنی را دارا نیستی اگر توسّط مارِ شیطان گزیده شوی از زهر اضلال و اغفال او نتوانی رَستن. پس بی‌جهت خود را جزو رهیدگان از بند هویٰ محسوب مدار و سرمست مباش.

(۱۳۴۷) آن تـــوکُّل کـــو خـلیلانه تـو را و آن کرامت چون کلیمت از کجا؟

مادام که همچون ابراهیم با شمشیر، گلوی اسماعیل را نبری کو آن توکّلِ ابراهیمی تو؟ یعنی تا همچون ابراهیم خلیل(ع) با شمشیر توحید پیوندهای بشری و تعلقات دنیوی خود را نگسلی توکّلِ ابراهیمْوار نخواهی داشت.

---

[1] زَلَق: لغزیدن. مصدر ثلاثی مجرّد.

تـــا نـــبرّد تـــیغت اســـمعیل را تـــا کُـــنی شَـــهْراه، قـعرِ نـیل را (۱۳۴۸)

و مادام که همچون موسای کلیم‌الله، رود **نیل** را به شاهراهی مبدّل نسازی کو آن کرامت موسوی تو؟ [چون دو بیت اخیر طبق صنعت **لَفّ و نشرِ مشوَّش** ترتیب یافته صلاح چـنین دیده آمد که معنی آن بر مبنای **لف و نشرِ مرتّب** صـورت گـیرد تـا رشـتهٔ مـعنی از دست فروهشته نگردد. بنابر این مصراع اول بیت فوق به مصراع اوّل بـیت پـیشین مـربوط است، و مصراع دوم بیت فوق به مصراع دوم بیت پیشین. دو بیت فوق یکی اشاره بـه مـاجرای ذبـح حضرت اسماعیل(ع) است، و دگر به معجزهٔ شکافته شدن رود نیل که چون توضیح مربوط به آنها پیشتر مذکور افتاده نیازی به تکرار نیست، منظور بیت: تا کمال حقیقی حاصل نشده بیهوده دعوی آن مدار.]

گـــر سـعیدی از مَـناره اوفـتید بادش اندر جـامه افـتاد و رهـید (۱۳۴۹)

این بیت و بیت بعدی در جواب ایرادی مقدّر است. گویا کسی به طـریق اسـتفهام یـا استشکال می‌گوید: انبیا نیز بعضاً عصیانی داشته‌اند ولی این عصیان گزندی بدیشان نرسانده، پس چه بسا گناهانی که مرتکب می‌شویم ما را به شقاوت دچار نسازد. جواب: به عنوان مثال، اگر شخص خوش اقبالی از ارتفاعی سقوط کند باد در لباسش می‌پیچد و از هلاکت می‌رهد. یعنی همچون چتربازان آرام و بی‌خطر به سطح زمین می‌افتد. امّا این امـور از نـوادر است و نباید به خیال اینکه باد در جامه می‌پیچد خود را از ارتفاع به زمین‌افکنی.

چون یقینت نیست آن بخت، ای حسن تو چرا بـر بـاد دادی خـویشتن؟ (۱۳۵۰)

ای نکو رخسار، تو که به داشتن چنین اقبالی یقین نداری پس چرا خود را به بادِ هویٰ و هوس می‌سپاری و مآلاً خویش را نابود می‌کـنی؟ [«بـر بـاد دادن» در ایـنجا ایـهام دارد. هم به معنی خود را به بادِ فنا و هـلاکت دادن است؟ و هـم خـود را بـه دست بـادِ هـوی و هوس سپردن.]

زین مَناره صدهزاران همچو عـاد درفـتادند و سَـر و سِـر بـاد داد (۱۳۵۱)

از این ارتفاع صدها نفر همچون قوم **عاد** سقوط کردند و کیان خود را به باد فنا دادند. [مراد از «زین مناره»، مقام سعادت و کامروایی است. یعنی اگر تاریخ را ورق بزنی خواهی دید که سبب نگون بختی مردم، پیروی از هوای نفس بوده است. بدینسان از اوجِ سعادت به ارض

شقاوت سقوط کرده و هلاک شده‌اند.]

(۱۳۵۲) سرنگون‌افتادگان را زین مَنار / می‌نگر تو صد هزار اندر هزار

تو می‌توانی (با مطالعه در سرگذشت اقوام مختلف) صدها هزار هزار تن را که بواسطه پیروی از هوای نفس از بلندایِ سعادت به حضیض شقاوت سقوط کرده‌اند تماشا کنی.

(۱۳۵۳) تو رَسَن بازی نمی‌دانی یقین / شُکرِ پاها گُوی و می‌رو بر زمین

به عنوان مثال اگر تو در فن بندبازی مهارت نداری، شُکرِ نعمت پاهایت را بگو و مانند سایر مردم صحیح و سالم روی زمین راه برو. [«بندبازان» بر رشته‌ای باریک می‌ایستند و حرکاتی محیّرالعقول انجام می‌دهند و یا چنان نرم و چالاک بر آن می‌روند که گویی روی زمین نرم و هموار قرار گرفته‌اند. امّا ممکن است کسی که آنان را می‌بیند هوس بندبازی به سرش بزند و در ارتفاع پا روی طناب بگذارد. مسلماً هنوز قدم اوّل را برنداشته از آن بالا به پایین پرت می‌شود و به رحمت ایزدی می‌پیوندد. در این بیت (رسن باز) کنایه از انبیا و اولیاست. و «رسن» کنایه از جنبهٔ بشری است. منظور بیت: اگر می‌بینی که بزرگان به جنبهٔ بشری و مادی خود نیز توجّه داشته‌اند نباید خیال کنی که باید چهار اسبه در عرصهٔ شهوات بتازی. کار پاکان را قیاس از خود مگیر.]

(۱۳۵۴) پَر مساز از کاغذ و از کُه مَپَر / که در آن سودا بسی رفته ست سَر

از کاغذ پَر و بال درست مکن و از بلندای کوه به پرواز مپرداز که در راهِ این خیال سرهای بسیاری به باد فنا رفته است. [بشر از دیرباز در آرزوی پرواز بوده است. کتاب افسانه‌ایِ **هزار و یک شب** از وسیله‌ای به شکل صورت فلکیِ **فَرَس** (= اسب) سخن می‌گوید که با چرخاندن یک قلّاب در نزدیکی گردنش به پرواز در می‌آید. نیز از صندوقی خبر می‌دهد که به صورت کبوتری ساخته شده بود و به هوا می‌رفت[۱]. در اساطیر یونان و روم نیز می‌خوانیم که «دِدال» یکی از آتنی‌ها و منتسب به خاندان پادشاهیِ «سکروپس»، وقتی که بوسیلهٔ مینوس زندانی شد در زندان ابتکاری ورزید و برای خود و

۱. ر.ک. **متفکران اسلام**، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۵.

پسرش «ایکار» بال هایی ساخت و آنها را بوسیلهٔ موم به شانه های خود و پسرش وصل کرد و هر دو به پرواز در آمدند. دِدال قبل از پرواز، بـه پسـرش تـوصیه کـرد کـه نـه چـندان اوج گیرد و نه در ارتفاع کم پرواز کند، ولی ایکـار از فـرط غـرور پـند پـدر را بکـار نـبست و چنان اوج گرفت که به نزدیک خورشید رسید و حرارت خورشید موم بالهایش را ذوب کرد و ایکار به دریا سقوط کرد[1]. یکی از لغت شناسان و ادیبان بزرگ که کتاب مشـهور او بـه نـام **اَلصِّحاح** همواره مرجـع مـحقّقان و صـاحب نـظران است نـیز در سـودای پـرواز جـان داد. او همان اسماعیل بن حمّادِ جوهری است که مرگش در اواخر سدهٔ چـهارم هـجری رخ داد. وی که جهت وقوف بر نکات و دقایق لغوی عرب به مسافرت هـای طـاقت فـرسا مـبادرت می ورزید به ربیعه، مُضَر، نجد، حجاز و مصر و شام نـیز سـفر کـرد. شـوق او بـر سـفرهای علمی و فرهنگی وی را به سودای پرواز سوق داد و بالاخره بر اثـر هـمین خـیال دو لنگـه در زیـــر بـــغل بست و بـــه بـــلندی رفت و بـــه گـــمان پـرواز خـود را پـایین انـداخت و جان داد.

مرحوم گولپینارلی در این باب توضیح نسبتاً مفصّلی دارد که خلاصهٔ مضمونِ آن چنین است: مولانا با ذکر این مطلب که سرهای بسیاری در سودای پرواز برباد رفته است، روشن می کند که در روزگار او نیز افرادی بوده اند که پرواز را تجربه مـی کـرده انـد... اولیـا چَـلَبی می نویسد که احمد چَلَبی هزار فن، در استانبول از فراز مناره های «اُق میدانی» در روزهـای بادی با بالهای عقاب که بر خود بسته بود هشت نُه بار پرواز کرد. اولیاچلبی از شخص دیگری نیز به نام لاگاری حسن چلبی یاد می کند که به کمک سوخت باروت با لوله ای هفت شـاخ پرواز می کرد[2]. در قرن شانزدهم میلادی نیز شخصی به نام دانتی وسیله ای ساخت که بر بدنهٔ آن پرِ پرندگان تعبیه شده بود و توانست لحظاتی چند در فضا پرواز کند، امّـا نـاگـهان روی ساختمانی سقوط کرد و جان سپرد.

به هرحال مولانا با اشاره به اینگونه وقایع استنتاجی عارفانه می کند و می گوید: پرواز در آسمان معرفت و عشق الهی فقط با بال های حقیقی و بر رُستهٔ عرفان و ایقان میسر است، نه با بال های مجازی و بربستهٔ عقول جزئیه. پس «پَرِ کاغذین» کـنایه از عـقلیّاتِ خـردورزان حرفه ای و کوته بین است.]

---

۱. ر.ک. **فرهنگ اساطیر یونان و رُم**، ج ۱، ص ۴۴۷.

۲. ر.ک. **نثر و شرح مثنوی شریف**، دفتر ششم، ص ۱۹۶.

(۱۳۵۵) گرچه آن صوفی پُر آتش شد ز خشم لیک او بر عاقبت انداخت چشم

در اینجا مولانا به صورت حکایت باز می‌گردد و می‌گوید: اگرچه آن صوفی از خشم، آتشین شد، امّا به پایان کار نگریست. [پس کفِّ نَفْس کرد و بر خشم خود غالب آمد و عمل به مِثل نکرد.]

(۱۳۵۶) اوّلِ صف بر کسی مانَد به کام کو نگیرد دانه، بیند بندِ دام

مولانا به مناسبت آنکه صوفیِ خشمگین به جهت فرجامْ بینی دست بـه انـتقام فـراز نیاورد به اهمیّت عاقبت بینی می‌پردازد و مـی‌فرماید: آن کس در ابـتدای صـف، یـعنی در این دنیا کامروا می‌گردد کـه دانـه را بـر نـچیند، بـلکه بـندِ دام را بـبیند. [نـیکلسون ابـتدای صف را آغـاز راه مـعنی کـرده و مـراد از آن را دنـیا مـی‌دانـد بـه لحـاظ تـهیهٔ مـقدّمات و تدارک زندگی آخرت. سپس برای اثبات این رأی به بـیت (۶۰۰) دفـتر پـنجم نـیک اسـتناد می‌جوید که فرماید:

لاجَـــرَم دنـــیا مـــقدَّم آمـــده است تـــا بـــدانـــی قـــدرِ اقـــلیمِ اَلَسْت

وی می‌افزاید دنیا تنها در مورد آن کس مدام توأم با کامیابی است که دانه را نگیرد[۱].

منظور بیت: کسانی در زندگی دنیوی توفیق و ظفر می‌یابند که فریفتهٔ ظواهر پُر زرق و برق دنیا و ابنای دنیا نشوند بل در ورای هر طعمه، دام هلاک را ببینند. پس ای طالب حقیقت، صـفت طمع را از خود بزدای تا آخِربین شوی نه آخُربین.]

(۱۳۵۷) حَـبَّذا دو چشـمِ پـایانْبینِ راد[۲] که نگـه دارنـد تـن را از فَسـاد

خوشا به حال دو چشم عاقبت بینِ فرزانگانی کـه هـویّت خـود را از تـباهی حـفظ می‌کنند.

(۱۳۵۸) آن ز پـایانْدیدِ احـمد بـود کـو دید دوزخ را همینجا مو بـه مـو

آن چشمِ عاقبت بینِ حضرت احمد(ص) بود که در این دنیا ماهیّت دوزخ را مو به مو مشاهده می‌کرد. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۷۵.

۲. راد: حکیم، فرزانه، دانشمند، صاحب همّت، جوانمرد.

دید عرش و کرسی و جَنّات را   تا درید او پَردهٔ غَفْلات را (۱۳۵۹)

او همینکه حجاب های غفلت را از مقابل دیدگانش پاره کرد عرش و کرسی و باغ های بهشت را دید. [«تا» در اینجا به معنی همینکه و به محض اینکه است. یعنی معنی ظرفیّت زمانی دارد. شارحی که به معنی «تا» دقّت نکرده بیت فوق را چنین معنی کرده است: «عرش و کرسی و جنات را دید تا حجاب غفلت‌ها را پاره کرد.» این معنی ناصواب است، زیرا عقلاً و منطقاً دیدن عرش و کرسی و جنّات منوط به پاره کردن حُجُب غفلت است، نه بالعکس. دو بیت اخیر مناسب است با این حدیث نبوی: **مٰا رَأَیْتُ فِی الْخَیْرِ وَالشَّرِّ کَالْیَومِ. اِنَّهُ صُوِّرَتِ الْجَنَّةُ وَ النّٰارُ حَتّیٰ رَأَیْتُهُمٰا دُونَ الْحٰائِطِ** [۱] «دربارهٔ فرجام نیکی و بدی حقیقتی بسان امروز ندیدم. چرا که بهشت و دوزخ در نظرم تَجسّم یافت تا بدان حدّ که آن دو را بدون حجاب و رادع دیدم.» این حقیقت در نزد اهل معرفت واضح است که هرکس سینهٔ خود را از غبار گناه و شهوت و خودبینی بزداید روشن‌بین می‌شود و چنین کسی قادر است که ملکوت موجودات را مشاهده کند. مـلّاصدرا در این باب تتبّع بسیار دارد. از آن جمله گفتاری جالب آورده که مضمون آن چنین است: دانایان علم النفس و متتبعان اخلاق و ضمایر مردمان به مرتبه‌ای می‌رسند که احوال نشئهٔ قیامت بر شماری از آنان منکشف می‌شود. به نحوی که هرکس را به آن صورتی که در قیامت محشور خواهد شد در همین جا مشاهده می‌کنند. سپس از علّامهٔ دوانی نقل می‌کند که شخصی از اهل کشف و شهود روزی در حالت استغراق باطنی بود که یکی از محتشمانِ اهل دنیا به دیدنش آمد. وی ناگهان به خادمش خطاب کرد که چرا درِ خانه را بازکرده‌ای که‌خر داخل‌شود.زود بیرونش‌کن. او صورت‌ملکوتی‌آن‌شخص را به‌صورت حمار دیده‌بود.پس‌روشن‌بینانِ حقیقت‌شناس از ورای صورت هرچیز باطن آن‌چیز را می‌بینند.]

گر همی خواهی سلامت از ضرر   چشم ز اوّل بند و پایان را نگر (۱۳۶۰)

اگر می‌خواهی از ضرر و زیان مصون مانی، از آغاز کار چشم فرو بند و فرجام آن را ببین.

تا عدم‌ها را ببینی جمله هست   هست‌ها را بنگری‌محسوس،پست (۱۳۶۱)

تا عدم‌ها را موجود ببینی. و موجودها را بطور محسوس، پست و حقیرببینی.

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص۱۹۹.

[«عدم» در اینجا وجه مثبت دارد و به معنی نیستی در مقابل هستی نیست، بلکه به معنی اموری حقیقی است که از چشم ظاهربینان غایب است. در مثنوی این نوع استعمال شایع است. همچنین «هست» نیز در اینجا وجه منفی دارد و مراد از آن هستی‌های ظاهری و موجودات مجازی است که ظاهربینان را می‌فریبد، ولی روشن‌بینان بدان اعتنایی ندارند.]

(۱۳۶۲) این ببین باری که هر کِش عقل هست روز و شب در جستجویِ نیست است

به هر حال به این مطلب توجّه کن که هرکس که عقلی در سر دارد، روز و شب در جستجوی عدم است. یعنی خردمندان طالب حقیقت‌اند، گرچه حقیقت از دیدگان اهل ظاهر نهفته است و آنان نهفتگی را با نبودن اشتباه می‌گیرند.

(۱۳۶۳) در گدایی طالبِ جودی که نیست بَر دکانها طالبِ سودی که نیست

به عنوان مثال، گدا در امر تکدّی خواهان دریافت بخششی است که هنوز صورت تحقّق نیافته است. همینطور کاسب در دکّان می‌نشیند و خواهان سودی است که هنوز حاصل نشده است. [این بیت و ابیات بعدی بر سبیل مثال، مضمون بیت پیشین را تأکید و تبیین می‌کند. گدایان تکاپو می‌کنند تا عطایی دریافت کنند، در حالی که آن عطا هنوز تحقّق نیافته است. کاسب نیز در ابتدای ورود به دکان خود طالب سود است ولی هنوز خریداری به دکان او در نیامده است تا سودی حاصل شود. پس، از این مثال دریاب که حقایق باطنی هرچند ظاهراً وجود ندارند، امّا حقّاً موجودند. طالب آن باش تا بیابی.]

(۱۳۶۴) در مزارع طالبِ دخلی که نیست در مَغارِس[1] طالبِ نخلی که نیست

مثال دیگر، زارع نیز در کشتزار خواهان محصولی است که هنوز به دست نیامده است. همینطور نهالکاران در قلمستان خواهان درختان تناورند که فعلاً حاصل نشده است. [«نخل» در اینجا مطلق درخت است. پس همانطور که زارع، چشم امید به محصول دارد، و نهالکار منتظر اینست که نهال نوکاشته‌اش به درختی تناور مبدّل شود، اهل معرفت نیز طالب حقیقت‌اند، گرچه حقیقت برحسب ظاهر، نمایان نباشد.]

---

۱. مَغارِس: جمعِ مَغْرِس و آن به معنی قلمستان و جای نهال کاری است.

در مدارس طالبِ علمی که نیست　　　　در صَوامِعِ طالبِ حِلْمی که نیست (۱۳۶۵)

مثال دیگر، محصّل نیز در مدارس طلب علم می‌کند ولی آن علم هنوز برایش حاصل نشده است. همینطور زاهدی که در معبد به تهذیب نفس می‌پردازد، خواهان اوصاف حمیده نظیر بُردباری و غیره است، امّا فعلاً به آن اوصاف نرسیده است. [این بیت نیز بر سبیل مثال مضمون بیت (۱۳۶۲) همین دفتر را تأکید می‌کند. این بیت و دوبیت پیشین را به صورت خبری نیز توان خواند.]

هست‌ها را سویِ پس افگنده‌اند　　　　نیست‌ها را طالب‌اند و بنده‌اند (۱۳۶۶)

روشن‌بینان هستی‌های مجازی را رها کرده‌اند و خواهان و شیفتهٔ هستی‌های حقیقی‌اند که به ظاهر، نیست‌اند.

ز آنکه کان و مَخْزنِ صُنعِ خدا　　　　نیست غیرِ نیستی در اِنجلا[۱] (۱۳۶۷)

زیرا معدن و مخزن دهش و آفرینش خداوند یعنی سرچشمهٔ اصلی الطاف الهی فقط در مرتبهٔ فناء به ظهور می‌رسد. [سالک تا به مرتبهٔ **فناء** نرسد به هستی حقیقی و بقای راستین واصل نگردد. «نیستی» را در اینجا جایز است به فنای سالک تأویل کنیم، زیرا تا سالک بدین مرتبه نرسد هستی حقیقی نیابد. اگر «نیستی» را به معنی نیست و معدوم بگیریم مفهوم بیت فوق اینست: زیرا سرچشمهٔ فعل و خلاقیّت الهی برحسب ظاهر، نیست به نظر می‌رسد. یعنی چون هستی الهی هستِ نیست نماست، ظاهربینان منکر آن شوند. و اگر «نیستی» را کنایه از حضرت حق مِنْ حیثُ الاطلاق فرض کنیم مفهوم مصراع دوم چنین است: هستی الهی بدون اعتبار جمیع اسماء و صفات او، غیب مغیب بشمار آید و لذا از آن مرتبه به نیستی تعبیر شده است. وجه اوّل به سیاق و سباق ابیات سابق و لاحق نزدیکتر است. الله اعلم.]

پیش ازین رَمزی بگُفتستیم از این　　　　این و آن را تو یکی بین، دو مَبین (۱۳۶۸)

ما پیش از این هم در این باب اشاراتی داشته‌ایم. تو باید آن اشارات و این اشارت را یکی بینی نه دوتا. یعنی قبلاً هم گفته‌ایم که هرکس طالب نیستی است یعنی خواهان چیزی

۱. اِنجِلا: مخفّف انجلاء به معنی روشن و آشکار شدن.

است که بالفعل موجود نیست. و الآن هم همان نکته را می‌گوییم و هیچ فرقی میان این اشارات نیست. اینک به ابیات ذیل در این باره توجه کن.

(۱۳۶۹) گفته‌شدکه‌هر صِناعتْ‌گر[۱] که رُسْت[۲] در صِناعت جایگاهِ نیست جُست

پیشتر گفته آمد که هر صنعتگر که در این جهان پدید می‌آید برای آشکار کردن صنعت خود طالب نیستی است. [به ابیات ذیل توجّه کن تا منظور مولانا روشن شود.]

(۱۳۷۰) جُست بَنّا موضعی ناساخته گشته ویران، سقفها انداخته

مثلاً بنّا محلّی را می‌جوید که ویرانه و نساخته است و سقف‌هایش فرو ریخته است. یعنی معمار برای آنکه نشان دهد که واقعاً معمار است می‌رود زمینی نساخته و یا نیمه ویران را پیدا می‌کند و طبق نقشه و محاسبات خاصِ خود آنجا را می‌سازد. و بدین ترتیب صنعت خود را نشان می‌دهد. و هرگز دیده نشده که معمار برود خانه‌ای را که از هر جهت زیبا و مجلّل است بسازد. پس او طالب فناست تا از فنا بقای صنعت خود را نشان دهد.]

(۱۳۷۱) جُست‌سَقّا کوزه‌یی‌کِش آب‌نیست و آن‌دُروگر[۳]،خانه‌یی‌کِش‌باب‌نیست

مثال دیگر، سقّا برای آنکه حرفهٔ سقّاییِ خود را نشان دهد می‌رود کوزهٔ بی‌آب پیدا می‌کند. نیز نجار سراغ خانه‌ای می‌رود که در و پنجره نداشته باشد.

(۱۳۷۲) وقتِ صید اندر عدم بُد حمله شان از عدم آنگه گریزان جمله شان

مردم به هنگام شکار مواهب زندگی به عدم حمله می‌برند. یعنی در آنجا که پای نیازهای دنیوی شان در میان است به عدم توجّه دارند و یقین دارند که معدوم فعلی، موجود آتی است. امّا وقتی که پای حقایق مکتوم عالم هستی به میان می‌آید همگان از آن رخ بر می‌تابند. یعنی بهانه می‌تراشند که کو غیب؟! کو حقایق الهی؟! ما که نمی‌بینیم، پس چرا بی‌جهت بدان معتقد شویم؟!

---

۱. صِناعتْ‌گر: صاحب حرفه و پیشه و هنر. با فتحهٔ «صاد» نیز به همین معنی است. برخی گفته‌اند «صِناعت»، حرفه و پیشه معنوی است، و «صَناعت»، حرفه و پیشهٔ مادی .
۲. رُست: رویید. در اینجا به ظهور آمد.
۳. دُروگر: درودگر، نجّار.

چون امیدت لاست، زو پرهیز چیست؟ با انیسِ طَمْعِ خود اِستیز چیست؟ (۱۳۷۳)

حال که به نیستی امید بسته‌ای چرا از آن دوری می‌کنی؟ چرا با امید که اینک با تو همراه شده می‌ستیزی؟ یعنی چرا انگیزه‌های حقیقت طلبانهٔ خود را نفی می‌کنی و بر آن سرپوش می‌نهی؟

چون انیسِ طَمْعِ تو آن نیستی است از فنا و نیست، این پرهیز چیست؟ (۱۳۷۴)

چون نیستی یعنی حقیقتِ برین با امید تو همدم شده است و در تو حرکتی انگیخته است چرا از آن حقیقت که هستِ نیستْ نماست دوری می‌گزینی و به سوی آن نمی‌روی؟ [چرا انگیزه‌های معنوی خود را نفی می‌کنی و فقط دل به دنیای محسوس سپرده‌ای؟]

گر انیسِ «لا» نه‌یی، ای جان به سر در کمینِ «لا» چرایی منتظر؟ (۱۳۷۵)

جانِ من اگر واقعاً همدم عدم نیستی چرا اینقدر در کمین عدم منتظر مانده‌ای؟ یعنی منتظری که از عدم، وجود سرزند. به عبارتی دیگر اگر تو به امور تحقّق نایافته علاقه نداری پس چرا به منافع دنیوی که هنوز حاصل نشده مفتون شده‌ای؟ [چنانکه در ابیات پیشین به صورت تمثیل نمونه‌هایی ذکر شد.]

زانکه داری، جمله دل بر کنده یی شَستِ[1] دل در بحرِ «لا» افکنده یی (۱۳۷۶)

و از هرچه داری دل برکنده و بدان بی‌میل شده‌ای و قلّاب دل را به دریای نیستی افکنده‌ای. یعنی ای که در انکار حقایق غیبی بهانه می‌تراشی که چون آنها را محسوس و مشهود نمی‌بینی پس وجود ندارند، تو در زندگی خود همیشه طالب چیزی هستی که فعلاً نداری. و هرگز نمی‌گویی چون آن چیز فعلاً نیست پس اصلاً وجود ندارد. بلکه دل خود را همچون قلّاب ماهیگیری به دریای عدم افکنده‌ای و از آن انتظار وجود داری.

پس گریز از چیست زین بحرِ مراد؟ که به شستت صدهزاران صید داد (۱۳۷۷)

پس چرا از این دریای مراد که تاکنون صدها هزار صید به تو داده فرار می‌کنی؟ [مراد

---

۱. شَشت: قلاب ماهیگیری.

از «دریای مراد» دریای حقیقت است که هرکس بدان درآمده دست خالی بازنگشته است. پس ای اسیر دنیا چرا به بهانهٔ اینکه دریای حقیقت، مرئی و محسوس نیست از آن می‌گریزی، ولی چون پای نفسانیات به میان می‌آید چهار اسبه در عرصه دنیا می‌تازی تا آرزوهـای تـحقق نایافته‌ات را متحقّق سازی و هرگز نمی‌گویی که چرا دنبال عدم می‌روم؟]

(۱۳۷۸) **از چه نامِ برگ را کردی تو مرگ؟ جادویی بین‌که نمودت مرگ‌برگ**

ای حقیقت‌ستیز، چرا به زاد و توشه، نام مرگ می‌دهی؟ یعنی چرا چیزی را کـه مـایهٔ بقای توست، معدوم می‌خوانی. نگاه کن به آن جادوگری که مرگ را در نـظرت تـوشه و زاد نشـــان داده است. [طـبق فـحوای بـیت (۴۴۹-۴۴۸) دفـتر پـنجم جـایز است کـه مـراد از **جادویی**(=جادوگر) خداوند باشد به لحاظ اینکه خداوند خیرالماکـرین و مُسـتدرِج است. و مراد از «برگ»، مرگ عارفانه یا همان مرگ اختیاری است که سالک را غنی می‌سازد. یوسف بن احمد مولوی گوید: ای بی‌خبر از احوال نغز عارفان چرا توشهٔ روحانی را مرگ پنداشته‌ای؟ در حالی که مرگ مایهٔ راحتی مؤمن است. مگر نمی‌دانی که عدم و فنا وسیله‌ای برای نیل به توشهٔ آخرت است[1]؟ نیز جایز است که مراد از «جادویی» شیطان و نفس اماره باشد.]

(۱۳۷۹) **هردو چشمت بست سِحرِ صَنعتش تا که جان را در چَهْ آمد رغبتش**

جادوی فعل الهی هر دو چشم تو را بست تا جانِ تو به چاهِ دنیا رغبت پیدا کند.

(۱۳۸۰) **در خـــیالِ او ز مکـــرِ کـــردگار جمله‌صحرا فوقِ‌چَهْ زهر است‌و مار**

براثر مکر حضرت حق در خیال جان تو سرتاسر صحرایی که بالای چاه قرار دارد پُر از زهرِکشنده و مار زهرناک است. یعنی تو بر اثر مکر و استدراج الهی به سوی چاه ویل دنیا رغبت می‌کنی و صحرای ریاضات و عرصهٔ معنویات را خطرناک می‌پنداری، پس بدان جانب میل نمی‌کنی.

(۱۳۸۱) **لاجَرَم چَهْ را پـناهی سـاخته ست تاکه مرگ‌او را به‌چاه انداخته‌ست**

ناگزیر جانِ پستِ تو چاه دنیا را پناهگاه خود ساخته است تا آنکه بالاخره مرگ، آن

---

۱. ر.ک. المنهج القوی، ج ۶، ص ۲۵۰.

جان را به چاهِ شقاوت و تباهی می‌افکند.

آنچه گفتم از غلطهات، ای عزیز   هم برین بشنو دَمِ عطّار نیز (۱۳۸۲)

عزیز من، این بود آنچه که دربارهٔ اشتباهات و وارونه بینی های تو گفتم. امّا اینک سخن عطّار را نیز در این باب بشنو. [حکایت بعدی از **مصیبت‌نامهٔ** عطار نیشابوری است.]

قصهٔ سلطان محمود و غلامِ هندو

خلاصه داستان

سلطان محمود غزنوی ضمن پیکار با هندیان جوانکی هندی را به غنیمت گرفت و بر تخت شاهانه نشانید. امّا جوانک زار زار می‌گریست. سلطان بدو گفت: چرا می‌گریی؟ مگر ملک و عقارت را از کف داده‌ای؟! کودک گفت: سبب گریه‌ام اینست که من در هندوستان مادری داشتم که همواره مرا از تو می‌ترسانید و هرگاه می‌خواست مرا نفرین کند می‌گفت: الهی که روزی به چنگ سلطان محمود بیفتی! پدرم وقتی این نفرین را می‌شنید دلش به حالم می‌سوخت و به مادرم نهیب می‌زد که آخر زن مگر نفرین قحط است که در حق این بچّه چنین نفرین هولناکی می‌کنی؟! من از بگو مگوی پدر و مادرم تصوّر مهیبی از تو در ذهنم ساخته بودم. امّا کجاست مادرم که اینک بیاید و مرا بر تخت خسروانه مشاهده کند.

* * *

مأخذ این حکایت **مصیبت نامهٔ** عطار است:

لشکرِ محمود نیرو یافتند	در ظفر یک طفلِ هندو یافتند
طُرفه شکلی داشت آن طفلِ سیاه	از ملاحت فتنهٔ او شد سپاه
آخرش بردند پیشِ شهریار	عاشقِ او گشت شاهِ نامدار
همچو آتش گرم شد در کارِ او	یک نفس نشکیفت از دیدارِ او

هر زمان شاخی نو از بختش نشاند — لاجَرَم با خویش بر تختش نشاند
دُرّ و جوهر ریخت در پیشش بسی — وعدهٔ خوش داد دربیشش بسی
طفلِ هندو در میانِ عِزّ و ناز — کرد چون ابرِ بهاری گریه ساز
شاه گفتش: از چه می‌گریی بَرَم؟ — گفت: از آن گِریَم که گه گه مادرم
کردی از محمودم از صد گونه بیم — گفتی او بِدْهد سزایِ تو مُقیم
زان همی گِریَم که چندین گاه من — بودم از محمود بی‌آگاه من
مادرم کو تا برانداز نظر — پیشِ شه بیند مرا بر تختِ زر؟
ای دریغا بیخبر بودم بسی — زنده بی‌محمود چون مانَد کسی؟



مولانا چون در ابیات پیشین فرمود که غافلان، چاه دنیا و لذّات بهیمی آن را خوش می‌دارند و صحرایِ ریاضت و معنویت را خطرناک می‌انگارند، در بسط آن مطلب حکایت سلطان و غلام را آورده است و در مطاوی ابیات آن، مسألهٔ فقر و فنای عارفانه را در تنیده است. فقر و فنا از منظر ظاهربینی و عافیت طلبی، مهیب و ترس آور است، چه آدمی باید از دنیا و مافیها چشم پوشد، لیکن وقتی آدمی بر مرارتِ ظاهری آن بشکیبد و بدان مقام رسد آنرا بس زیبا و جذاب ببیند، چه در آن مقام به بقای حقیقی رسد. بدینسان ابنای دنیا که در خام‌اندیشی همچون اطفال‌اند مادام که از مادرِ نَفْسِ خود اطاعت می‌کنند و قدم در راه تهذیب نفس ننهاده‌اند، فقر و فنا را پُر آفت و مخافت ببینند، لیکن وقتی به وادی سلوک درآیند و منازل آن را یکان یکان در نوردند و به مقام فقر و فنا رسند در می‌یابند که چه منزل کریمی است! و قدر آن بدانند و آن فقر را به پادشاهی ندهند. پس «سلطان محمود» در این حکایت کنایه از مقام فقر و فنای عارفانه است، چنانکه در بیت (۱۴۰۲) همین دفتر فرمود:

فقر، آن محمودِ توست ای بیمْ دل — کم شنو زین مادرِ طبعِ مُضِل



(۱۳۸۳) ذِکرِ شَه‌محمودِ غازی[۱] سُفته[۲] است — رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْهِ، گفته است

حضرت شیخ فریدالدین عطّار نیشابوری که رحمت خدا بر او باد (در کتاب

۱. غازی: جنگجو. لقب سلطان محمود غزنوی.
۲. سُفته: گفته، معمولاً اگر سفتن با دُرّ بیاید به معنی سخنان خوب و پرنکته گفتن است.

مصیبت‌نامه) سخنانی گفته است و در بیان احوال سلطان محمود غازی حرف‌هایی زده است.

کز غزایِ هند، پیشِ آن هُمام در غنیمت اوفتادش یک غلام (۱۳۸۴)

عطّار گفته است که در جنگ با هندوستان به عنوان غَنیمت غلامی نصیب آن شاه بزرگ شد.

پس خلیفه‌ش کرد و بر تختش نشاند بر سپه بگْزیدش و، فرزند خواند (۱۳۸۵)

پس سلطان، آن غلام را جانشین خود کرد و بر تخت امارت بنشاند و سپهسالارش کرد و فرزند خواندهٔ خود نمود.

طول و عرض و وصفِ قصّهٔ تُوبه‌تُو در کلامِ آن بزرگِ دین بجو (۱۳۸۶)

طول و تفصیل و بیان جزئیات این قصّه را در کلام آن بزرگمردِ دین (عطّار) جستجو کن.

حاصل آن کودک برین تختِ نُضار[1] شِسته پهلویِ قُبادِ شهریار (۱۳۸۷)

خلاصهٔ کلام، آن کودک بر این تخت مجلّلِ زرّین در کنار آن پادشاهِ بزرگ نشست.

گریه کردی، اشک می‌راندی به‌سوز گفت شه او را که ای پیروزْروز[2] (۱۳۸۸)

کودک با سوز و گداز می‌گریست و اشک می‌ریخت. سلطان بدو گفت: ای غلام نیکبخت.

از چه گریی؟ دولتت شد ناگوار؟ فوقِ اَملاکی[3]، قرینِ شهریار (۱۳۸۹)

بچّه جان برای چه گریه می‌کنی؟ آیا نگون بخت شده‌ای، تو برتر از شاهانی، تو اینک همنشین پادشاهی. [اگر این بیت را بر مبنای تأویل شرح دهیم مراد اینست که

---

۱. نُضار: زر و سیم خالص، زر خالص، خالص از هر چیز، مرغوبترین چوب که از آن ظرف و آوند سازند.

۲. پیروزْ روز: کامیاب و نیکبخت. صفت مرکّب.

۳. اَمْلاک: شاهان. جمعِ مَلِک.

انسان کامل برتر از فرشتگان است. چنانکه مولانا «اَملاک» را به کرّات به معنی فرشتگان آورده است.]

(۱۳۹۰) تو براین تخت و، وزیران و سپاه پیشِ تختت صف زده چون نَجم و ماه

تو روی تخت شاهانه نشسته‌ای و وزیران و سپاهیان همچون ستاره و ماه در مقابل تختت صف کشیده‌اند.

(۱۳۹۱) گفت کودک: گریه‌ام زآن است زار که مرا مادر در آن شهر و دیار

کودک گفت: بدان سبب می‌گریم که در آن شهر و دیاری که بودم مادرم. [دنبالهٔ مطلب در بیت بعدی آمده است.]

(۱۳۹۲) از توام تهدید کردی هر زمان بینمت در دستِ محمود ارسلان

دائماً مرا از تو می‌ترسانید و می‌گفت: الهی روزی ببینم که به چنگ سلطان ارسلان افتاده‌ای! یعنی شدیداً بچّه‌اش را نفرین می‌کرد.

(۱۳۹۳) پس پدر، مر مادرم را درجواب جنگ کردی، کین چه خشم است و عذاب؟

امّا پدرم به خاطر این نفرین با مادرم دعوا می‌کرد و به او تشر می‌زد که آخر زن این دیگر چه خشم و نفرینی است که در حقّ این طفل می‌کنی؟!

(۱۳۹۴) می نیابی هیچ نفرینی دگر زین چنین نفرینِ مُهْلِک سهل تر؟

آیا نفرین دیگری بلد نیستی که از این نفرین کُشنده خفیف تر باشد؟!

(۱۳۹۵) سخت بی‌رحمی و بس سنگین‌دلی که به صد شمشیر او را قاتلی

ای زن واقعاً که خیلی بی‌رحم و قسیّ القلبی که می‌خواهی او را با صد شمشیر مقتول‌سازی. یعنی او اگر به چنگ سلطان بیفتد به فجیع ترین صورت به قتل خواهد رسید.

(۱۳۹۶) من ز گفتِ هر دو حیران گشتمی در دل افتادی مرا بیم و غمی

من وقتی آن نفرین مادرم و این اعتراض پدرم را می‌شنیدم واقعاً حیران می‌شدم و دلم

سخت دچار ترس و اندوه می‌شد.

تاچه‌دوزخ‌خُوست‌محمود،ای‌عجب　　که‌مَثَل‌گشته‌ست‌دروَیل[۱]وکُرَب[۲] (۱۳۹۷)

و پیش خود می‌گفتم: عجبا که این سلطان محمود چه اخلاق جهنمی‌ای دارد که در دادن شکنجه و سختی ضرب‌المثل شده است.

من همی لرزیدمی از بیمِ تو　　غافل از اکرام و از تعظیم تو (۱۳۹۸)

من از ترس تو برخود می‌لرزیدم و از احسان و تجلیل تو غافل بودم.

مادرم کو؟ تا ببیند این زمان　　مر مرا بر تخت ای شاهِ جهان (۱۳۹۹)

اکنون شاها مادرم کجاست که بیاید مرا بر تخت شاهانه ببیند؟

فقر[۳]،آن‌محمودِتوست‌ای‌بی‌سَعَت[۴]　　طبع از او دایم‌همی‌ترساندت (۱۴۰۰)

در اینجا مولانا از حکایت مذکور چنین استنتاج می‌فرماید: ای بی‌ظرفیّت (یا ای ناتوان)، **فقر** همان محمود تو است که خودِ طبیعی‌ات دائماً تو را از او می‌ترساند. [مراد از **فَقْر** در اینجا فقرِ عارفانه است نه فقری که معلول مناسبات ظالمانه اجتماعی و اقتصادی و عدم توزیع عادلانهٔ ثروت است. قهراً چنین فقری منفور همگان است و جمیع مصلحان با آن مبارزه کرده‌اند. امّا مراد از فقر عارفانه برکندن حُب دنیا و زخارف آن از دل است. روزی یکی از دراویش از مولانا سؤال کرد که **فقر** (فقر عارفانه) چیست؟ مولانا فی البداهة در حال سماع فرمود:

اَلْجَوهَرُ فَقْرٌ وَ سِوَی الْفَقْرِ عَرَض　　اَلْفَقْرُ شِفٰاءٌ وَ سِوَی الْفَقْرِ مَرَض

۱.وَیْل: به بدی دچار آمدن، نابودی. کلمهٔ **وَیل** دربارهٔ کسانی بکار رود که مستحق عذاب باشند.
۲. کُرَب: جمعِ کُرْبَه به معنی اندوه، سختی. جوهری گوید: اَلْغَمُّ الَّذی یَأْخُذُ بِالنَّفْسِ. یعنی اندوهی که روح آدمی را دچار کند. (ر.ک. **الصحاح**، ج۱، ص۲۱۱).
۳.فقر: ر.ک. شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اوّل.
۴. سَعَت: گشادگی، توانایی، دارایی. در اصل وَسْع بوده است که حرف علّه ساقط شد و عوض آن «ت» بدان ملحق گشت. در عربی سَعَة می‌نویسند.

اَلْـــعٰالَمُ کُـــلُّه خِـــداعٌ وَ غُـــرور   اَلْـفَقْرُ مِـنَ الْـعٰالَـمِ کَـنْزٌ وَ غَـرَض [۱]

«جوهر، **فقر** است و بجز فقر، هرآنچه هست عَرَض است. **فقر**، شفای دردهاست و بجز فقر هر آنچه هست مرض است. دنیا سراسر خدعه و فریفتاری است. و فقر نسبت به این جهان، گنجینه و مآل است.»

پس فقیر در لسان عرفا کسی است که خود را از ماسِوَی الله خالی کند چه قلباً و چه قالباً و چون این خُلُوّ کامل شد او می ماند و حضرت حقّ. اینجاست که اکابر عرفا گفته‌اند: **اِذٰا تَـمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ الله.** «هرگاه فقر به کمال رسد همو حضرت حق است.» یعنی وقتی سالک بِاَسْرِه از ماسِوَی الله خالی شد از «هُو» پُر شود. پس چنین فقیری، غنیّ اغنیاست. در واقع او فـقیرِ اِلَی‌الله و غنیِّ ماسِوَی الله است. مولانا در بیت فوق می‌گوید چنین فقری آدمـی را بـه غـنای حقیقی می رساند، امّا منِ کاذب و خودِ غریزی از آن می‌رمد.]

(۱۴۰۱) **گر بدانی رحـمِ ایـن مـحمودِ راد   خوش بگویی عاقبت محمود بـاد**

اگر تو از محبّت و شفقتِ سلطان محمود بخشنده باخبر باشی، با طیب خاطر می‌گویی عاقبتِ این **فقر** ستوده بادا. [یا عاقبت کسی که با اینگونه فقر اُنس و الفت دارد ستوده و محمود بادا.]

(۱۴۰۲) **فقر، آن محمودِ توست ای بیم‌ْدل   کم شنو زین مـادرِ طـبعِ مُـضِل**

ای ترسو، **فقر** در مَثَل همچون سلطان محمود است. یعنی دورادور مـهیب است و از نزدیک، بخشنده. به حرف مادرِ خودِ طبیعی و منِ غریزی‌ات که گمراه کننده است گوش مده.

(۱۴۰۳) **چون شکارِ فقر گردی تـو، یـقین   همچو کودک اشک باری یومِ دین**

اگر تو بوسیلهٔ فقرِ عارفانه صید شوی، یقیناً در روز قیامت مانند آن طفل اشکِ شوق خواهی ریخت.

(۱۴۰۴) **گرچه اندرپرورش، تن مادر است   لیک از صد دشمنت دشمن‌تراست**

گرچه بدن در پرورش دادن تو همچون مادر، شفیق و مـهربان است. امّـا نسـبت بـه

---

۱. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۵۸۶.

مصلحت حقیقی تو از صد دشمن، دشمن‌ترست. [زیرا اگر روح تحت حضانت جسم قرار گیرد از سعادت اخروی محروم شود.]

تن چو شد بیمار، داروجُوت کرد   ور قوی شد،مر تو را طاغوت[1] کرد   (۱۴۰۵)

اگر بدن بیمار شود از تو دارو و درمان می‌خواهد. و همینکه توانمند شد تو را به طغیان وا می‌دارد. [مراد از «بدن»، خودِ طبیعی و غریزی انسان است. پس انسان موجود عجیبی است. تا وقتی ضعیف است به التماس و حقارت می‌افتد، و همینکه جانی گیرد و یال و کوپالی پیدا کند خدا را بنده نیست.]

چون زرِه دان این تنِ پُرحَیف[2]را   نی شِتا[3]را شاید و نه صَیف[4]را   (۱۴۰۶)

بدان که این بدنِ ستمکار همچون زِرِه جنگی است که نه به دردِ زمستان می‌خورد و نه به درد تابستان. [«زِرِه‌جنگی» را اگر در زمستان بپوشی از سرما یخ می‌زنی، و اگر در تابستان بپوشی از حرارت آن بدنت تاول می‌زند. پس زره فقط به کار جنگ می‌آید. همینطور بدن نیز فقط به دردِ پیکار با نفس امّاره می‌خورد ولاغیر. پس بدن را به کورهٔ ریاضت در آر تا روحت صیقل یابد.]

یارِ بد نیکوست بهرِ صبر را   که گشاید صبر کردن صدر را   (۱۴۰۷)

دوست بد برای تمرین صبر و مقاومت چیز خوبی است، زیرا صبر کردن قلب را گشاده و منشرح می‌سازد. [و آنکه شرح صدر دارد قلبی سالم و مُصَیقَل دارد.]

صبرِ مَه با شب، منوّر دارَدَش   صبرِ گُل با خار اَذْفَر[5] دارَدَش   (۱۴۰۸)

به عنوان مثال ماه که شب تاریک را تحمّل می‌کند منوّر و تابناک شده است. همینطور مثلاً گُل که بر خشونت خار صبر می‌ورزد خوشبو شده است.

---

۱. طاغُوت: بسیار طغیان کننده. این لفظ در قرآن کریم نیز آمده است.
۲. حَیْف: ستم، ستم کردن. «پُرحیف» پُر ستم، ستمکار، زیرا بدن بر روح ستم روا می‌دارد.
۳. شِتا: مخففِ شِتاء به معنی زمستان.
۴. صَیْف: تابستان.
۵. اَذْفَر: صفت مشبههٔ عربی به معنیِ هر آنچه دارای بوی تند و تیز باشد. چه بوی خوش و چه بوی ناخوش.

(۱۴۰۹) صبرِ شیر اندر میانِ فَرث[1] و خون کـرده او را نـاعِشِ[2] اِبـنُ‌اللَّـبون[3]

صبر کردنِ شیر خوردنی در میان سرگین و خون سبب شده است که بتواند به بچّه شتر زندگی بخشد. [مصراع اول اشاره دارد بـه آیـهٔ ۶۶ سـورهٔ **نـحل** کـه تـوضیح آن در شـرح بـیت(۱) دفـتر دوم آمـده است. تـمثیلی است در کـرامت صـبر. شـیرِ چـهارپایان نـیز از خلال مدفوع و خون می‌گذرد. تحمّل شیر در میان سرگین و خون بدو مقامِ حـیات‌انگـیزی بخشیده است. در ایـنجا بـنا بـه اسـتعارهٔ تـخییلیّه شـیر نـوشیدنی بـه مـنزلهٔ انسـان صـابر محسوب شده است.]

(۱۴۱۰) صـبرِ جـملهٔ انـبیا بـا مُـنکران کردشان خاصِ‌حق و صاحِبْ‌قران[4]

صبر پیامبران در مقابل حق ستیزان سبب آن شد که آنان (پیامبران) در شمار بـندگان خاص خداوند و نیکبختان قرار گیرند.

(۱۴۱۱) هر که را بینی یکی جامهٔ دُرُست دان‌که او آن‌را به‌صبرو‌کسب‌جُست

مثلاً هرکس را دیدی که لباس عافیت و سلامت برتن دارد بدان که آن لباس را بر اثر صبر و سعی خود به دست آورده است.

(۱۴۱۲) هر کـه را دیـدی بـرهنه و بـینوا هست بر بی‌صـبریِ او آن گـواه

و هرکس را برهنه و عاری از فضائل و زینت‌ها دیدی، برهنگی و مسکینی او گواه بر بی‌صبری اوست.

(۱۴۱۳) هرکه مُسْتَوحِش‌بُوَد، پُر غصّه جان کـرده بـاشد بـا دَغـایی[5] اِقـتران

مثال دیگر، هرکس بیمناک و اندوهگین باشد قطعاً با شخص مکّار دوستی و همنشینی کرده است.

---

۱. فَرْث: سرگین، مدفوع.
۲. ناعِش: حیات دهنده، نشاط آور، از مصدرِ ثلاثی مجرّدِ نَعْش.
۳.اِبْنُ اللَّبون: بچهٔ شتر.
۴. صاحبْ قِران: ر. ک. شرح بیت (۱۴۳۸) دفتر چهارم.
۵. دَغا: حیله‌گر.

صبر اگر کردی و اِلفِ[1] با وفا از فِراق او نخوردی این قَفا (۱۴۱۴)

اگر آن شخص بیمناک و اندوهگین صبر می‌کرد و با حق (یا اخوان اهل وفا) دوست می‌شد، هرگز از فراق او این پسِ گردنی را نمی‌خورد.

خُوی[2] با حق‌ساختی، چون انگبین با لَبَن که لا اُحِبُّ الْآفِلین (۱۴۱۵)

بلکه با حضرت حق الفت می‌کرد، چنانکه شیر و عسل درهم آمیزد. و می‌گفت: «من معبودهای آفل را دوست نمی‌دارم.» [در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۷۹-۷۶ سورهٔ **انعام** تضمین شده است. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم.]

لاجَرَم تنها نماندی همچنان کآتشی مانده به راه از کاروان (۱۴۱۶)

ناگزیر مانند آتشی که از کاروان برجای می‌ماند تنها نمی‌ماند.

چون ز بی‌صبری قرینِ غیر شد در فِراقش پُر غم و بی‌خیر شد (۱۴۱۷)

چون انسانِ عجول بواسطهٔ بی‌صبری یار و همنشین اغیار بی‌وفا شده است، همینکه آنان از او جدا می‌شوند در فراق آنان اندوهگین و بی‌بهره می‌شود.

صُحبتت چون هست زَرِّ دَهْدَهی[3] پیشِ خاین چون امانت می‌نهی؟ (۱۴۱۸)

چون مصاحبت و دمسازی تو مانند طلای خالص، گرانبهاست، چرا آنرا نزد خیانتکاران به امانت می‌گذاری؟ یعنی با نااهلان همنشینی مکن و قدر عمر شریف را بدان.

خوی با او کن کامانتهایِ تو ایمن آید از اُفول و از عُتُو[4] (۱۴۱۹)

با کسی الفت و دوستی داشته باش که امانت‌های تو از فقدان و تعدّی در امان باشد.

---

۱. اِلْف: دوستی. جمع: آلاف.
۲. خُوی: عادت. در اینجا به معنی اُنس و الفت آمده است.
۳. زَرِدَهْدَهی: طلای ناب.
۴. عُتُو: مخففِ عُتُوّ به معنی تعدّی و تجاوز.

(۱۴۲۰) خوی با او کن که خُو را آفرید خــوی هــای انــبیا را پَـرورید

باکسی دوستی کن که دوستی را آفریده است. و خصال نکوی پیامبران را پرورش داده است.

(۱۴۲۱) بَرّه یی بدْهی، رمـه بـازَت دهـد پرورندهٔ هر صفت خود رَب بُـوَد

اگر تو برّه‌ای در راه خداوند کریم انفاق کنی، خداوند به جای آن، یک گلّه برّه به تو پاداش دهد. اصولاً پرورندهٔ هر صفت نکو حضرت پروردگار است. [مصراع اوّل مناسب است با قسمتی از آیه ۱۶۰ سوره **انعام**: **مَنْ جٰاءَ بِالْـحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمثٰالِهٰا...** «هرکس کاری نکو کند (خداوند) به او ده برابر پاداش دهد...»]

(۱۴۲۲) بَرّه پیشِ گرگ امـانت مـی نـهی گرگ و یوسف را مَفَرْما هـمرهی

امّا تو برّه را پیش گرگ به امانت می‌گذاری. مبادا اجازه دهی که گرگ و یوسف همراه هم شوند. [چون گرگ یوسف را خواهد درید، پس با گرگ‌صفتان الفت و دوستی مکـن کـه خیانت بینی.]

(۱۴۲۳) گرگ اگر با تـو نـماید روبَـهی هین مکن باور، که نآید زو بِهی

اگر گرگ با تو دوستیِ تملّق‌آمیز ورزید، بهوش باش و این فعل را از او باور مکن زیرا که از گرگ نکویی سرنزند. [پس بر دوستی گرگ صفتانِ چاپلوس تکیه مدار.]

(۱۴۲۴) جـاهل ار بـا تـو نـماید هـمدلی عـاقبت زخـمت زنـد از جـاهلی

به عنوان مثال هرگاه نادان با تو دوستی ورزد بالاخره از روی نادانی به تو آسیب زند. [چنانکه حکایت **دوستی خرس** که در دفتر دوم از بیت (۱۹۳۲) آغاز می‌شود بسط همین مقال است.]

(۱۴۲۵) او دو آلت دارد و خُــنثی[۱] بُـوَد فعلِ هر دو بی‌گُـمان پـیدا شـود

آدم نادان در مَثَل بدان کسی مانَد که دو آلتِ تناسلی داشته باشد. و مسلّماً هر دو آلت

---

۱. **خُنثی**: شخصی که توأماً دارای اندام تناسلی مردانه و زنانه باشد، یا هیچکدام را نداشته باشد. خنثی بر سه نوع است. یکی خنثی **اُنثیٰ** که مراد از آن خنثایی است که در او حالت زنانه بر حالت مردانه غالب باشد. و دیگر خنثی **ذَکَر** که برعکس اولی است. یعنی حالت مردانه بر حالت زنانه چیره است و سوم **خنثی مشکل** که مراد خنثایی است که حالت مردانه و زنانه در او یکسان باشد.

کارِ خود را نشان می‌دهد.

او ذَکَـر را از زنـان پـنهان کـند　　　تا که خود را خواهرِ ایشـان کـند　(۱۴۲۶)

شخص خنثی آلت مردانه‌اش را از زنان می‌پوشاند تا خود را خواهر یعنی هـمجنس زنان نشان دهد.

شُلّه[1] از مردان به کف پنهان کـند　　　تا که خود را جنسِ آن مردان کند　(۱۴۲۷)

همینطور آلت زنانه‌اش را با دست ازمردان مخفی می‌دارد تا خود را همجنس آن مردان نشـــان‌دهد. [در ابـیات‌اخـیر سـیرت اهـل‌نفاق در قـالب‌تمثیل بـیان شـده است. دو رویـان به مقتضای حال و زمان عمل می‌کنند. هرگاه با اهل کفر روبرو شوند خود را موافـق ایشـان نشان می‌دهند، و چون بااهل ایمان‌مقابل شوند خودرا در سلک‌اهل‌الله جا می‌زنند. امّا **مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذٰلِكَ لا إِلىٰ هٰؤُلاءِ و لا إِلى هٰؤُلاءِ** ...[2] «درتردید و دودلی هستند، نه‌به‌سوی‌مؤمنان‌گرایند ونه به سوی کافران...»]

گفت یزدان: زْ آن کُسِ مکتومِ او　　　شُلّه‌یی سازیم و بـر خُـرطومِ او　(۱۴۲۸)

خداوند فرموده است: از شرمگاه زنانه پوشیدهٔ او، شرمگاهی بـر روی بـینی او قـرار می‌دهیم. یعنی عیب پوشیدهٔ اهل نفاق را که همانا دورویـی و فـرصت طـلبی است آشکـار می‌کنیم. [در مصراع دوم از آیهٔ ۱۶ سورهٔ **قلم** اقتباس شده است: **سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ**. «به زودی بر بینی‌اش داغ ننگ نهیم.»

بعضی از مفسران قرآن کریم آیهٔ فوق را دربارهٔ ولیدبن مغیره می‌دانند، لیکن با فرض صحّت این مطلب در شمول آیهٔ فوق جای تردید نیست. حتّی بعضی گفته‌اند که در غزوهٔ بدر ضربت شمشیر بر بینی او نشست و تا آخر عمرش باقی ماند. آنچه از آیهٔ فوق مستفاد می‌شود اینست که داغ بر بینی نهادن معنی استعاری دارد و تـعبیری است از خـواری و زاریِ کـامل چنانکه در تداول فارسیان نیز گویند: بینی فلانی به خاک ساییده شد. احتمالاً این تعبیر مقتبس از زبان عربی است. به هرحال بینی در فرهنگ عرب کنایه از بزرگی و عَظَمِ شأن است[3]. مثلاً

---

۱. **شُلّه**: شرمگاه زن.

۲. سورهٔ **نساء**، آیه ۱۴۳.

۳. ر.ک. **الکشاف**، ج۴، ص۵۸۹–۵۸۸، و **مجمع البیان**، ج۱۰، ص۳۳۵.

می‌گویند: حَمِیَ اَنفُهُ، یعنی فلانی عزّت یافت. یا می‌گویند: رَغِمَ اَنفُهُ، یعنی فلانی ذلیل و خوار شد. در شرح آیهٔ مذکور این قول از محمّد جریر طبری وارد شده که با مفهوم بیت فوق سازگارتر است: بیان کنیم احوال او را بیانی که به آن بیان، حال او پوشیده نماندبرکسی.[1]]

(۱۴۲۹) تا که بینایانِ ما ز آن ذودَلال[2] در نیآیند از فنِ او در جَوال[3]

تا بندگان بصیرِ ما گرفتار مکرِ آن مکّار نشوند. [«در آمدن در جوال» کنایه از اسارت و مفتون شدن است. منظور بیت: به اقتضای حکمت الهی ماهیّت درون و حاقِ ضمیر اشخاص در چهرهٔ آنان منعکس می‌شود، بطوریکه افراد روشن‌بین و بصیر می‌توانند با مشاهدهٔ چهرهٔ هرکس به نوع شخصیت او پی ببرند.]

(۱۴۳۰) حاصل آن کز هر ذَکَر نایَد نَری هین ز جاهل ترس اگر دانشوری

خلاصهٔ کلام اینکه از هر مردی، مردانگی سر نمی‌زند. بهوش باش، اگر صاحب دانشی از نادان بترس. [«ذَکَر» در اینجا به معنی مرد است نه آلت مردانگی، چنانکه برخی از شارحان خیال کرده‌اند، هرچند که قول آن شارحان خالی از مصداق نیست، ولی معنی اوّل انسب است چنانکه در قرآن کریم نیز آمده است: لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ. «بهرهٔ وارثِ مذکر معادل بهره دو وارثِ مؤنّث است.» پس مراد از «ذَکَر» مرد است نه چیز دیگر.

امّا منظور بیت: هرکس که صورتاً مرد باشد دلیل بر آن نیست که سیرتاً نیز مرد باشد، زیرا مردانگی در طریقت با رُجُولیّت (یا رَجُولیّت) فرق دارد. پس هرکس بر نفس امّاره‌اش امیر باشد مرد است، خواه او زن باشد و یا مرد. بنا بر این مراد از مردانگی در این قبیل مواضع، فتوّت است نه رجولیّت. در این باره رجوع شود به دفتر پنجم. بیت (۴۰۲۶) به بعد.]

(۱۴۳۱) دوستیِّ جاهلِ شیرین‌سخن کم شنو، کآن هست چون سَمِّ کهن

به دوستی نادانِ چرب زبان اعتماد مکن، زیرا که دوستیِ چنین کسی مانند زهرِ کهنه،

---

۱. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۱۰۱.

۲. ذُو دَلال: دارای ناز و کرشمه، آنکه ناز و عشوه نشان می‌دهد. ذُو به معنی دارا و صاحب (از اسماء ستّهٔ عربی) + دَلال به معنی ناز و کرشمه. در اینجا مراد شخص فریبکار و منافق است.

۳. جَوال: کیسهٔ بزرگ.

کُشنده و قتّال است.

جانِ مادر، چشمِ روشن، گویدت　　جز غم و حسرت از آن نَفْزویدت　(۱۴۳۲)

دوستِ نادان به تو «مادرجان» و «نورِ چشمم» می‌گوید. یعنی تو را با کلماتی محبّت‌آمیز خطاب می‌کند. ولی از آن گفتن‌ها چیزی جز اندوه و دریغ بر تو افزوده نشود.

مر پدر را گوید آن مادر جِهار[1]　　که زمکتب بچّه‌ام شد بس نِزار[2]　(۱۴۳۳)

به عنوان مثال مادرِ دلسوز و نادان، رُک و پوست کنده به پدر بچّه می‌گوید: طفلکی بچّه‌ام از بس به مکتبخانه رفته و سواد یاد گرفته لاغر و ضعیف شده است. یعنی کاری به کارش نداشته باش. بگذار بخورد و بخوابد و بازی کند تا چاق و چله شود. علم چیست، سواد چیست که به خاطر آن بچّه‌ام ضعیف شود!

از زنِ دیگر گرش آوردیی　　بر وی این جَوْر و جفا کم کردیی؟　(۱۴۳۴)

زن مذکور می‌افزاید: مرد! اگر این بچّه از زنِ دیگر بود باز چنین ظلم و ستمی در حقّش روا می‌داشتی؟! مسلّماً نمی‌داشتی. تو با من ضدیّت داری و آنگاه می‌روی و عقده‌ات را سرِ آن طفلک زبان بسته خالی می‌کنی؟! او را به مکتبخانه گذاشته‌ای که باسواد شود، عالم شود! رهایش کن، جانش به لب آمد!

از جُزِ تو گر بُدی این بچّه‌ام　　این فُشار[3] آن زن بگفتی نیز هم　(۱۴۳۵)

بهتر است این بیت را جواب مرد به زن معترض فرض کنیم، والّا معنی این بیت با معنی بیت پیشین متناقض از آب در می‌آید.

معنی بیت: مرد بدان زن جواب می‌دهد: اگر این بچّه را از زنی دیگر هم می‌داشتم باز آن زن همین یاوه‌ها را تحویل من می‌داد. یعنی من معتقدم که بچه‌ام باید کسب علم کند تا موفّق شود، حال مادرش تو باشی یا دیگری، فرقی ندارد. من با تو چه خصومتی دارم؟!

---

۱. جِهار: علنی شدن، آشکار گردیدن.
۲.نِزار: ضعیف و ناتوان.
۳. فُشار: سخن یاوه و مُهْمَل.

(۱۴۳۶) هین بِجَهْ[1] زین مادر و تیبایِ[2] او سیلیِ بابا بِه از حلوایِ او

در اینجا مولانا شروع می‌کند به نتیجه‌گیری و می‌فرماید: بهوش باش از این مادر و فریب او فرار کن. چرا که سیلی پدر بهتر از حلوای آن مادر نادان است. [مراد از «مادر»، نفس امّاره و یا هویٰ‌پرستان است. و مراد از «بابا» عقل معاد است. و مراد از «سیلی» ریاضت و کفّ نفس است که بظاهر تلخ و ناگوار است، و مراد از «حلوا» شهوات نفسانی است که بظاهر شیرین است. منظور بیت: ای سالک مبادا فریب دلسوزی های مکّارانهٔ نَفْس و یا ابنای نفس را بخوری، بل به اوامر و نواهی عقل معاد و یا دارندگان عقل معاد توجّه کن تا رستگار شوی.]

(۱۴۳۷) هست مادر نفس و، بابا عقلِ راد اوّلش تنگیّ و، آخِر صد گشاد

مادر در این تمثیل کنایه از نفس‌امّاره است،و پدر، کنایه از عقل‌فرزانه. گرچه عقل‌فرزانه درابتدای‌سلوک‌بر تو سخت می‌گیرد، ولی در پایان،گشایش‌های بسیاری درکارتوپدید می‌آورد.

(۱۴۳۸) ای دهندهٔ عقل‌ها، فریاد رَس تا نخواهی تو نخواهد هیچکس

ای عطا کنندهٔ عقول به فریاد ما برس، زیرا تا تو نخواهی هیچکس نخواهد. [چنانکه در آیهٔ ۲۹ سورهٔ **تکویر** فرماید: **وَ ما تَشاؤُونَ اِلّا اَنْ یَشاءَ اللهُ رَبُّ الْعالَمین.** «و نخواهید مگر آن که خداوند که همانا پروردگار جهانیان است بخواهد.»]

(۱۴۳۹) هم‌طلب از توست و هم‌آن‌نیکویی ما که‌ایم؟ اوّل تویی، آخر تویی

هم طلب از تو به ظهور می‌رسد و هم نیکی. ما کیستیم؟ یعنی ما هیچ چیز به حساب نیاییم. هم اوّل تویی و هم آخر تویی. [چنانکه در ابتدای سورهٔ **حدید** خداوند را با **هُوَالْاَوَّلُ وَ الْآخِرُ** یاد می‌کند.]

(۱۴۴۰) هم‌بگو تو، هم‌تو بشنو، هم تو باش ما همه لاشیم[3] با چندین تراش

هم تو بگو و هم خودِ تو گوش کن و هم تو باش. زیرا ما با همهٔ صُوَر مختلفی که داریم هیچیم. [هرچه هست، جلوه‌ای از هستِ مطلق است. موجودات بالاستقلال وجودی ندارند.

۱. بِجَهْ: فرار کن.
۲. تیبا: عشوه.
۳. لاش: مخفف لاشئ. یعنی هیچ چیز.

این بیت مبتنی بر قاعدهٔ **بَسیطُ الْحَقیقَهِ کُلُّ الْاَشیاء** است. یعنی بازگو کنندهٔ وحدت در کثرت است. کثرات که از هست مطلق به ظهور رسیده‌اند جنبهٔ اضافی و ظلّی دارند. بلکه هرچه هست اوست و هُوست. وَحْدَهُ لا اِلهَ اِلّاهُو.

در حکایت تمثیلی شویت کیت و پدرش (در **اوپانیشاد**) در بیان ظهور کثرت از وحدت، پدر می‌گوید: اگر تو گِل را بشناسی هزاران ظروف گِلین را خواهی شناخت، چه ظروف گلین با تنوع صورت ها و نقش های شان چیزی جز گِل نیستند. همینطور جهان با صُوَر مختلف وجودی ندارد الّا آنکه از هست مطلق هستی گرفته است. مراد از «چندین‌تراش» صورت های مختلف و اطوار متعدّد موجودات است.]

زین حَواله، رغبت افزا در سُجود — کاهلیِّ جبر مَفْرِست و خُمود (۱۴۴۱)

خداوندا به خاطر این تفویض امور به تو در عوض میل مرا در طاعت و عبادت افزایش‌بده. و تنبلی و سستی جبریانه را بر من مستولی مفرما. [«حَواله» به معنی سپردن است. و مراد از آن در اینجا تفویض امور و وانهادن کارها به حضرت حق است. لفظ «زین» که مخفّف «از این» است اشاره دارد به دو بیت قبلی که گفت: «هم طلب از توست و هم آن نیکویی». و این بیانی است از جبر خاص که در بیت بعدی بدان می‌پردازد. برخی از شارحان از جمله انقروی مصراع اوّل را چنین معنی کرده‌اند: خداوندا از این تکلیفی که به ما کرده‌ای، رغبت ما را برای سجده کردن و عبادت کردن به درگاهت بیشتر کن.]

جبر، باشد پَرّ و بالِ کاملان — جبر، هم زندان و بندِ کاهلان (۱۴۴۲)

جبر برای انسان های کامل به منزلهٔ بال و پر است. امّا جبر برای انسان های تنبل (و ناقص) در حکم زندان و زنجیر است. [مولانا بطور کلّی در مثنوی جبر را به جبر محمود و جبر مذموم یا جبر خاصّگان و جبر عامّگان تقسیم کرده است. مراد از جبر محمود یا جبر خاصّگان همان مقام **معیّت** و مستحیل ساختن خواست خود درخواستِ خداوند است که این امر نافیِ اختیار آدمی نیست. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۵) دفتر اوّل. امّا مراد از جبر مذموم یا جبر عامّگان بهانه های جبریانه برای شانه خالی کردن از بار وظایف است.]

همچو آبِ نیل دان این جبر را — آب، مؤمن را و، خون مر گَبْر را (۱۴۴۳)

مثلاً بدان که این جبر مانند آب رود **نیل** است که برای مؤمن آب زلال است و برای

کافر، خون. [بیت فوق که بر سبیل تمثیل آمده به ماجرایی اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوم مذکور افتاده است. «جبر» مفهومی نسبی دارد، اگر مراد از جبر، جبر خاصّگان است که آن جبر همچون آب زلال، دوست داشتنی است، و اگر مراد از جبر، جبر عامّگان است، آن جبری مذموم و ناپاک است.]

(۱۴۴۴) **بال، بازان را سوی سلطان بَرَد   بال، زاغان را به گورستان بَرَد**

مثال دیگر، بال و پَرِ بازان شکاری آنان را به حضور شاه می‌برد، ولی بال و پَرِ زاغان آنان را به قبرستان می‌کشاند. [«بال» در اینجا کنایه از «جبر»، و «باز» کنایه از عارفان کامل، و «زاغ» کنایه از دنیاپرستان فرومایه است. نیز «سلطان» کنایه از حضرت حق، و «گورستان» کنایه از ویرانکدهٔ دنیاست. منظور بیت: عارفان دم از مستحیل ساختن خواست خود در خواست خدا می‌زنند، و البته این امر نافی اختیار انسان نیست، چنانکه فرمود: «این نه جبر، این معنی جبّاری است»، امّا اهل دنیا نیز می‌گویند ما بی‌اختیاریم، البتّه این سخن بهانه‌ای است برای انغمار در لذّات دنیا و سلب مسئولیت از خود.]

(۱۴۴۵) **بازگرد اکنون تو در شرحِ عدم   که چو پازهرستو، پنداریش سَم**

مولانا پس از آنکه میان جبر خاصّگان و جبر عامگان تفریق قائل شد سخن را باز می‌گرداند به مطلب بیت (۱۴۰۲) همین دفتر، یعنی موضوع فقر و فنای عارفانه: ای مولانا سخن را اینک به موضوع فقر و فنا بازگردان که همچون پادزهر است، ولی تو از روی جهل و غفلت آنرا زهرابه می‌پنداری. یعنی فقر و فنای عارفانه حیات بخش است نه جانْستان.

(۱۴۴۶) **همچو هندوبچّه هین ای خواجه‌تاش[1]   رَوْ، زمحمودِ عدم ترسان مباش**

ای رفیق طریق بهوش باش و مانندِ آن کودک هندی که از سلطان محمود ترسان بود، مباش. قدم پیش نِه و از فقر و فنای عارفانه که به ظاهر مهیب و به باطن محبوب است مترس.

---

۱. خواجه تاش: همخواجه، دو غلامی که یک صاحب داشته باشند.

از وجودی ترس‌کاکنون در وَی‌ای آن خیالت لا شَی و تو لاشــی‌ای (۱۴۴۷)

از وجودی بترس که اینک گرفتار آن شده‌ای. یعنی از وجود مجازی و هویت کاذبی که بدان گرفتار آمده‌ای حذر کن. هم خیالات تو هیچ است و هم خود تو هیچی. [پس تو هیچ در هیچی. مگر آنکه هستی موهومت را در هست مطلق مستحیل سازی.]

لاشی‌یی بر لاشی‌یی‌عاشق‌شده‌ست هیچ نی مر هیچ نی را ره زده ست (۱۴۴۸)

هیچی بر هیچ دیگر عاشق شده است. هیچی، هیچ دیگر را گمراه کرده است. [جهان، سراب و نمود است. و موجودات آن برحسب واقع «نیست» هستند. نیستان عاشق نیستان می‌شوند.]

چون‌برون شد این‌خیالات از میان گشت نامعقولِ تو بــر تــو عِیان (۱۴۴۹)

همینکه خیالات بی‌اساست رفع شد و حضرت حقّ بر تو تجلّی کرد، آنچه نسبت به تو نامعقول می‌آمد بر تو عیان شود. [هست مطلق فراتر از حیطهٔ افکار، و طور عقول است. و چون وجود موهوم خود را فانی سازی و از خودبینی بدر آیی آن هست بر تو تجلّی کند.]

لَیْسَ لِلْماضینَ، هَمُّ الْمَوْتِ اِنَّما لَهُمْ حَسْرَةُ الْفَوْتِ

راست گفته است آن سپهدارِ بشر که هر آنکــه کــرد از دنــیا گــذر (۱۴۵۰)

سپهسالار آدمیان یعنی حضرت رسول‌الله(ص) فرموده است کـه هـرکس از دنـیا برود.[این بیت شرط و بیت بعدی جزای شرط است. امّا ترجمهٔ عبارت عربی فوق بـه مـضمون حـدیثی اشــارت دارد کـه تـوضیح آن در شـرح بـیت (۶۰۴) دفـتر پـنجم آمده است: درگذشتگان اندوه مرگ نـدارنـد، بـل حسـرت بـر فـرصت‌هـای از دست رفـته دارند.]

نیستش درد و دریغ و غَبنِ[1] موت بلکه هستش صددریغ از بهرِفوت (۱۴۵۱)

درد و حسرت و زیانمندی مرگ ندارد، بل برای از دست دادنِ فرصت، حسرتِ بسیار خورد. [رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

---

۱. غَبْن: زیان آوردن در معامله، زیان دیدن در دادوستد.

(۱۴۵۲) که چرا قبله نکردم مرگ را؟ مخزنِ هر دولت و هر برگ را

و با خود چنین می‌گوید: دریغا! چرا مرگ را که گنجینهٔ هرگونه حشمت و توشه است مورد توجّه خود قرار ندادم؟ [چرا در این دنیا برای مرگ آمادگی و تأهّب حاصل نکردم؟ چرا از فرصت های حیات دنیوی در جهت تکمیل نفس و تهذیب قلب بهره نجستم؟]

(۱۴۵۳) قبله کردم من همه عمر از حَوَل[1] آن خیالاتی که گُم شد در اجل

در تمام طول عمر به سبب نداشتن چشم واقع بین خیالاتی را هدف خود قرار دادم که با فرا رسیدن مرگ همهٔ آن خیالات محو و نابود شد. [حشمت دنیوی، آوازه و سمعهٔ ظاهری و... و... جملگی سرابی بی آب و نمودی بی بود است، امّا من چون واقع بین نبودم، اوهامِ بی اساس را کعبهٔ مقصود کردم و در آن طریق تاختن آوردم.]

(۱۴۵۴) حسرتِ آن مُردگان از مرگ نیست ز آنْست کاندر نقش‌ها کردیم ایست

حسرت اموات به خاطر مرگ نیست، بلکه حسرت آنان بدین جهت است که می‌گویند ما در نقوش حیات متوقف شدیم و گامی به دیگر سو ننهادیم. یعنی به ظواهر دنیا دل خوش داشتیم و حقیقت را مغفول نهادیم. پس نقش را دیدیم ولی نقّاش را هرگز. [در بیت (۱۷۶۶) دفتر پنجم آمده است:

هیچ مُرده نیست پُر حسرت ز مرگ حسرتش آنست کِش کم بود برگ]

(۱۴۵۵) ما ندیدیم اینکه آن نقش است و کف کف ز دریا جُنبد و یابَد علف

ما متوجّه این حقیقت نشدیم که دنیا به منزلهٔ نقوش ظاهری و کف های روی آب است، و کف نیز از دریا پدید می آید و از آن مایه می‌گیرد. [«یابد علف» لفظاً یعنی علف پیدا می‌کند. و مراد اینست که کف از دریا مایه می‌گیرد و امکان وجود و ظهور می‌یابد. چنانکه دنیا نسبت به حضرت حق نمودی بیش نیست.]

(۱۴۵۶) چونکه بحر افگند کف ها را به بَر تو به گورستان رَوْ، آن کف‌ها نگر

وقتی که دریا یعنی حضرت حق آن کف ها را یعنی اجساد مردگان را به ساحل یعنی به

---

۱. حَوَل: لوچی، دوبین شدن. صفت مشبههٔ آن «اَحْوَل» می‌شود. در اینجا مراد دید واقع‌بین نداشتن است.

خاک افکند، برو قبرستان و به آن اجساد نگاه کن. [«بَر» معانی متعدّد دارد از آن جمله به معنی پهلو و کنار است، و به قرینهٔ «بحر» مراد از آن ساحل است. و اگر آن را لفظ عربیِ «بَرّ» فرض کنیم به معنی خشکی و بیابان است که مراد از آن زمین و خاک است. یعنی هرگاه دریا اجساد مردگان را به خاک افکند.]

پس بگو کو جُنبش و جَـوْلانِتان؟ بحر افگـنده ست در بُـحرانِـتان؟ (۱۴۵۷)

و بدان اجساد بگو: پس حرکت و تکاپوی شما چه شد و کجا رفت؟ آیا دریای حقیقت شما را دچار وخامتِ حال کرده است؟ [«بُحران» از اصطلاحات طبّ قدیم است و آن تغییری است که در درجهٔ تب بیمار رخ می دهد، یا به هرگونه تغییر در حال بیمار «بحران» گویند. در اینجا مراد وخامت حال است. در این باب به شرح بیت (۳۶۱۱) دفتر پنجم رجوع شود. پس بدان اموات بگو: کو آن منم منم ها و حرص و آزها؟!]

تا بگویندت، به‌لب نی، بل به حال که ز دریا کن، نه از ما، این سؤال (۱۴۵۸)

تا آن اجساد به زبان حال و نه قال به تو بگویند: این سؤال را از دریای حقیقت بپرس نه از ما. یعنی ما با تمام طاق و طُرُنبی که داشتیم کفی بیش نبودیم. بنابراین حقیقتِ حال و سرِّ بال برما پوشیده است و از این آمدن و رفتن چیزی سر در نـیاوریم. پس جـواب سـؤالت را حضرت حق داند ولاغیر.

نقشِ چون‌کف کی‌بجنبدبی‌زموج؟ خاک، بی بادی کجا آید بر اوج؟ (۱۴۵۹)

نقوشِ کَفْ‌مانند چگونه ممکن است بدون موج به حرکت آید؟ و خـاک، بـدون بـاد چگونه ممکن است به هوا بلند شود؟

چون غبارِ نقش دیدی، بـاد بـین کف چو دیدی، قُلْزُمِ[۱] ایـجاد بـین (۱۴۶۰)

تو که گرد و غبار را دیدی، باد را هم ببین. تو که کف کائنات را دیدی، دریـایِ پـدید آورندهٔ آن را نیز ببین. [«ایجاد» مـصدر است لیکـن در ایـنجا بـهتر است مُـؤوَّل بـه صـفت (مُوجِد) شود.]

---

۱. قُلْزُم: ر.ک. شرح بیت (۳۳۰۸) دفتر دوم.

(۱۴۶۱) هین ببین کز تو نظر آید به کـار　　باقیت شَحْمیّ[1] و لَحْمی[2] پود و تار

بهوش باش که از تو فقط همین دیدن بکار می‌آید. یعنی اصل وجود تو دیدن حقیقت است. والّا بقیّهٔ وجود تو پیه و گوشت و رگ و پی است. [چنانکه در بیت (۲۷۷) دفـتر دوم فرمود:

ای بــــرادر تــو هــمان انــدیشه‌ای　　مــابقی تــو اســتخوان و ریشــه‌ای]

(۱۴۶۲) شحمِ تو در شمع‌ها نـفْزود تـاب　　لَحمِ تو مـخمور را نآمَـد کـباب

امّا ای آدمیزاد پیه وجودِ تو موجب افزایش نور شمعها نمی‌شود، و گوشتِ تو نیز کباب مناسبی برای مستان نیست. یعنی ای انسان تو از نظر جسمانی و ظاهری به درد هـیچ چـیز نمی‌خوری. در حالی که بسیاری از حیوانات پوست و گوشت و چربی و دیگر قسمت‌هـای جسمشان قابل استفاده است. حال که از نظر جسمانی فروتر از سایر حیواناتی پس در عرصهٔ معنا بکوش.

(۱۴۶۳) در گداز این جمله تن را در بَصَر　　در نظر رَوْ، در نظر رَوْ، در نـظر

بنابراین تمام وجود خود را در راه بصیرت صرف کن. و پـیوسته در طـریق بـصیرت حرکت کن، در بصیرت، در بصیرت.

(۱۴۶۴) یک نظر دو گز همی بـیند ز راه　　یک نظر دوکَوْن دید و رویِ شاه

چشمی هست که از طریق الهی فقط می‌تواند دومتر را ببیند. و در مقابل، چشم دیگری هست که هم دنیا و آخرت را می‌بیند و هم سلطان حقیقت را. [مراد از «دوکون»، دنیا و آخرت است. پس بیت فوق در بیان اختلاف مراتب آدمیان در بینش است.]

(۱۴۶۵) در میانِ این دو فرقی بـی‌شـمار　　سُـرمه جُـو، وَاللهُ اَعْـلَم بـالسِّرار

میان این دو چشم، تفاوتِ بسیار است. جویای سُرمه باش. یعنی خواهـان مـعرفت و هدایت الهی باش. و خداوند به اسرار نهان داناتر است. [از آنرو کـه اطـبّای قـدیم، سـرمه را

---

۱. شَحْم: پیه.
۲. لَحْم: گوشت.

موجب تقویت چشم می‌دانستند، حضرت مولانا از آن لفظ، معنی مجازی اختیار کرده است. و این سرمه همانا معرفت و هدایت الهی است. معنی «سِرار» بحث‌انگیز است. «سِرار» به معنی شب آخر ماه قمری است که در آن شب، ماه بکلّی از دیدگان نهان می‌گردد. البتّه با فتحهٔ «سین» نیز این معنی را افاده می‌کند. احتمالاً مولانا بر سبیل مجاز آنرا به معنی راز پوشیده بکار بسته است، و همانطور که ملاحظه می‌شود معنی لفظ مذکور چنین مجازی را اقتضا می‌کند. نیز جایز است «سِرار» را مصدر دوّم باب مفاعله (مُسارَّه) فرض کنیم که به معنی «با یکدیگر راز گفتن و نجوا کردن» است. با توجّه بدین فرض «والله اعلم بالسرار» یعنی خداوند به رازگویی و نجوای شما داناتر است. چنانکه آیهٔ ۶ سورهٔ **مجادله** نیز خداوند را دانا به نجوای آدمیان می‌داند. در نسخه های معتبر مثنوی «السِرار» ضبط شده، لیکن در برخی از نسخ «السَّرار» آمده است. اکبرآبادی «سَرار» را جمع «سَریرت» دانسته است[1]. و «سَریرت» به معنی راز و نیّت قلبی است. رأی اکبرآبادی در صورتی صحیح است که سَرار را مخفف «سَرائر» بدانیم، زیرا در لغت نامه‌های عربی و فارسی جمعِ سریرت، سَرائر است نه سَرار. چنانکه نیکلسون نیز احتمال داده است که «سَرار» مخفّف «سَرائر» است[2].]

چون شنیدی شرحِ بحرِ نیستی کوش دایم، تا بر این بحر ایستی (۱۴۶۶)

چون شرح دریای حقیقت را شنیدی، هماره بکوش تا با این دریا اُنس و صحبت داشته باشی. [«نیستی» را نباید در اینجا نقیض هستی انگاشت، بل مراد از نیستی در اینجا حقیقت الهی است که با چشم ظاهر مشاهده نمی‌شود و از اینرو به «نیستی» وصف شده است.]

چونکه‌اصلِ کارگاه‌آن نیستی‌است که خلا و بی‌نشان‌است‌وتهی‌است (۱۴۶۷)

زیرا اصل کارگاه، آن نیستی است. یعنی حقیقت جهان، حضرت حق است که از هرگونه تعیّن و تشخّصی منزّه است.

جمله استادان پیِ اظهارِ کار نیستی جویند و جایِ اِنکسار (۱۴۶۸)

همهٔ استادان حرفه و هنر برای نشان دادن استادیِ خود جویای نیستی و ویرانه‌اند. [این

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۶۱.
۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۸۲.

بیت راجع است به بیت (۱۳۶۹) همین دفتر.]

(۱۴۶۹) لاجَـرَم استادِ استادان صَمَد[1] کـارگاهش نـیستیّ و لا[2] بُـوَد

ناگزیر کارگاه خداوند بی نیاز که استاد استادان است، نیستی و عدم است. [«نیستی» و «لا» در اینجا به مقام فقر و فنای عارفانه اشارت دارد. رجوع شود به بیت (۶۹۰) دفتر دوم و توضیح آن. منظور بیت: حضرت حق برای اظهار کمال خود در انسان‌های متواضع و رهیده از خودبینی تجلّی می‌کند.]

(۱۴۷۰) هر کجا این نیستی افـزون‌ترست کارِحق و کارگاهش آن سَر است

هرجا که این نیستی بیشتر باشد، کار و کارگاه حق نیز در همان جاست. یعنی هرکس که به حقیقت فقر و فنا بیشتر رسیده باشد لیاقت بیشتری می‌یابد که مجلای حق شود. [پس کمال معنوی و کوکبهٔ روحی به حقیقت باطنی است نه لقلقهٔ لسان.]

(۱۴۷۱) نیستی چـون هست بـالایین‌طَبَق بر هـمه بُـردند درویشـان سَـبَق

از آنرو که نیستی (مقام فقر و فنا) بالاترین مرتبه است، درویشان بـر هـمگان پـیشی گرفته‌اند.

(۱۴۷۲) خاصه‌درویشی‌که‌شدبی‌جسم‌و‌مال کـــار،فـقرِجسم‌دارد،نـه‌سؤال

بخصوص درویشی که تن و ثروت نداشته باشد. یعنی ظاهراً و باطناً فقیر بـاشد. فـقر جسم ارزش دارد. یعنی از دنیا و مافیها گذشتن کاری مهمّ است نه تکدّی نمودن.

(۱۴۷۳) سایل آن باشد که مالِ او گداخت قانع آن باشد که‌جسمِ‌خویش‌باخت

سائل آن کسی است که اموالش نابود شده باشد. و قانع کسی است که از جسم خود صرف‌نظر کرده است. یعنی با ریاضات و طاعات نفسانیات خود را مهار کرده است. [کسی که مال و منالی ندارد برای امرار معاش به تکدّی روی می‌آورد. چنین فقری مورد نظر عـارفان

---

۱. صَمَد: ر.ک. (۵۵۱) دفتر پنجم.

۲. لا: ر.ک. شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر اوّل.

نیست، زیرا این فقر، فسادانگیز است. بلکه تنها فقر اختیاری مورد احترام آنان است.]

پس ز درد اکنون شکایت برمَدار کوست سویِ نیست اسبی راهوار (۱۴۷۴)

پس اکنون از درد و رنج شکایت مکن، زیرا دردِ حقیقی به منزلهٔ اسبی مطیع است که سالک را به منزل فقر و فنای عارفانه می‌رساند.

این قدر گفتیم، باقی فکر کن فکر اگر جامد بُوَد، رَوْ ذکر کن (۱۴۷۵)

ما فعلاً در بیان فضیلت فقر و فنای عارفانه همین مقدار گفتیم. بقیهٔ مطلب را تو خود اندیشه کن. اگر اندیشه‌ات دچار جمود و رکود شد باید به ذکر حق مشغول شوی. [اگر ذکر حق تعطیل شود برودت هواهای نفسانی قلب را افسرده و یخین می‌کند. پس باید شعلهٔ ذکر را همیشه در حجره قلب روشن نگاه داشت.]

ذکر آرد فکر را در اِهتزاز ذکر را خورشیدِ این افسرده ساز (۱۴۷۶)

ذکر حق اندیشهٔ آدمی را پویا و فعال می‌کند. پس ذکر حق را خورشید اندیشه‌های منجمد قرار بده.

اصل، خود جذب است، لیک ای خواجه‌تاش کار کن، موقوفِ آن جذبه مباش (۱۴۷۷)

ای رفیق طریق، اصل در کار سلوک، جذبهٔ الهی است. امّا تو تلاش کن و در انتظار رسیدن آن جذبه مباش. [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر چهارم.]

زانکه تَرکِ کار چون نازی بُوَد ناز کی در خوردِ جانبازی بُوَد؟ (۱۴۷۸)

زیرا رها کردن سعی و تلاش به منزلهٔ ناز کردن است. و ناز چگونه ممکن است که شایسته مقام ایثار جان باشد؟ [پس به هوای اینکه جذبهٔ حق در می‌رسد و تو را به ذروهٔ کمال می‌رساند طاعت و عبادت و عمل صالح را تعطیل مکن.]

نه قبول اندیش، نه رَد ای غلام امر را و نهی را می‌بین مُدام (۱۴۷۹)

ای جوان نه به مقبول افتادن اعمالت فکر کن و نه به مردود شدن آن. بلکه پیوسته اوامر و نواهی حضرت حق را مورد توجّه قرار بده. [این بیت در دفع وسواس و اوهام برخی از

مؤمنان گفته آمده است.]

(۱۴۸۰) مرغِ‌جذبه ناگهان پَرَّد زعُش[1] چون‌بدیدی صبح، شمع آنگه‌بکُش

زیرا پرندهٔ جذبه ناگهان از آشیان پر می‌کشد. یعنی ای سالک به سعی و مجاهده‌ات ادامه بده و هرگز آن را به امید ظهور جذبهٔ الهی تعطیل مکن که شاید پرندهٔ جذبه از مرتبهٔ الهی به پرواز درآید و بر بام وجود تو بنشیند و تو را دفعةً به اعلی مرتبهٔ کمال برساند. پس هرگاه روشنی بامداد را دیدی شمع را خاموش کن. [مراد از صبح، حقیقت است، و مراد از شمع اعمال تکلیفی. منظور بیت: هرگاه سالک، به شهود حقیقت رسد طاعات و عبادات تکلّف‌آمیز از او برداشته شود، و زان پس او حضرت حق را با سائقه شوق و عشق عبادت کند، نه با نزعهٔ خوف و تکلیف. اکبرآبادی گوید: مراد از «صبح»، جذبه است. و مراد از شمع، ذکر و فکر است[2]. رجوع شود به بیت (۴۷۶) دفتر اول و توضیح آن. بیت فوق با مضمون آیهٔ ۹۹ سورهٔ **حِجر** تناسب دارد: **وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّیٰ یَأْتِیَکَ الْیَقینُ.** «و پروردگارت را پرستش کن تا تو را یقین در رسد.» رایج ترین تفسیری که از لفظ «یقین» شده، مرگ است. چنانکه زمخشری در ذیل این آیه گوید: **اَیْ اَلْمَوْتُ. ما دُمْتَ حَیّاً فَلا تَخْلُ بِالْعِبادَةِ**[3]. یعنی مراد از یقین در اینجا مرگ است. پس تا وقتی که زنده هستی از پرستش حق جدا مشو.

تعبیر مرگ به یقین شاید به خاطر اینست که عُروض مرگ حتمی است و جای هیچ شکی ندارد. و یا شاید بدین خاطر است که با فرا رسیدن مرگ، جمیعِ حجب از برابر دیدگان آدمی واپس رود.]

(۱۴۸۱) چشم‌ها چون‌شدگذاره[4]،نورِاوست مغزها می بیند او در عینِ پوست

وقتی که چشم‌ها نافذ شوند، یعنی هرگاه چشم آدمیان از حجاب‌ها بگذرد و حقیقت‌بین شود، بصیرت آن چشم از نور حق مایه گرفته است. به سخنی دیگر عارفان روشن‌بین با نور خدا می‌بینند. و چنین چشمی در پوست، مغز را می‌بیند. یعنی پوست مانع از

۱. عُشّ: آشیانهٔ پرندگان. عَشّ نیز صحیح است. جمع: عِشاش و عُشوش
۲. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمد اکبر آبادی**، دفتر ششم، ص ۶۱.
۳. ر.ک. **الکشاف**، ج ۲، ص ۵۹۲.
۴. گُذاره: آنچه از حدّ درگذرد، گذرنده. اسم مکان به معنی مَعْبَر و گذرگاه نیز آمده است. امّا در اینجا معنی اول مناسب است.

دیدن او نمی‌شود. [این بیت اِشعار می‌دارد که روشن بینان، افرادی قشری و صورت پرست نیستند.]

بیند اندر ذَرّه، خورشیدِ بقا　　بیند اندر قطره، کُلِ بحر را (۱۴۸۲)

چنین چشم بصیری خورشید جاودان حقیقت را می‌بیند و در یک قطره، مجموعهٔ دریا را مشاهده می‌کند.

بار دیگر رجوع کردن به قصّهٔ صوفی و قاضی

گفت صوفی: در قصاصِ یک قَفا　　سر نشاید بادْ دادن از عَمیٰ (۱۴۸۳)

صوفی چون دید ضارب، شخصی ضعیف و مُردنی است از مقابلهٔ به مثل حذر کرد و با خود گفت: سزاوار نیست که از روی غفلت و نادانی به خاطر تلافی یک پسِ گردنی سرم را به باد دهم.

خرقهٔ تسلیم، اندر کردنم　　برمن آسان کرد سیلی خوردنم (۱۴۸۴)

خرقهٔ درویشانه‌ای که پوشیده‌ام در واقع خرقهٔ تسلیم است. یعنی باید در برابر ناملایمات و آزار خلق صابر باشم. به همین دلیل پوشیدن خرقهٔ درویشی سبب شده است که سیلیِ ضارب را آسان تر تحمّل کنم.

دید صوفی خصمِ خود راسخت زار　　گفت: اگر مُشتش زنم من خصمْ وار (۱۴۸۵)

صوفی دید که دشمنش، یعنی آن بیمار ضارب بسیار ناتوان است. پس با خود گفت: اگر مشتی خصمانه به او بزنم [مصراع دوم شرط است، و بیت بعدی جزای شرط.]

او به یک مُشتم بریزد چون رَصاص[1]　　شاه فرماید مرا زجر و قِصاص (۱۴۸۶)

با یک ضربهٔ مشت من مانند قلع بر زمین می‌افتد. آنگاه سلطان دستور می‌دهد که مرا تعزیر و قصاص کنند. [چون «قلع» فلزی نرم است، شاید منظور از مصراع اول این باشد: اگر به او یک مشت بزنم مانند یک تکه قلع، پهن می‌شود.]

۱. رَصاص: قلع، سرب.

(۱۴۸۷) خیمه‌ویران است وبشْکسته وَتَد[۱] او بـهانه مـی‌جُـوَد تـا در فـتد

آن ضارب رنجور مانند خیمه‌ای در شُرُف ویران شدن است و ستونِ آن خیمه شکسته است. او در پی بهانه‌ای است که بر زمین بیفتد.

(۱۴۸۸) بهرِ این مُرده، دریـغ آیـد دریـغ که قِصاصم افتد انـدر زیـرِ تـیغ

واقعاً حیف است که به خاطر این مُرده گردن به تیغ قصاص سپارم.

(۱۴۸۹) چون نمی‌تانست کف برخصم زد عزمش آن‌شد کِش‌سویِ‌قاضی‌بَرَد

چون صوفی (به خاطر این ملاحظات) نمی‌توانست دست به دشمن خود بزند، تصمیم گرفت که او را نزد قاضی ببرد.

(۱۴۹۰) که ترازویِ حق است و کَـیْله اش[۲] مَخْلص[۳] است‌از مکرِ دیو و حـیله‌اش

زیرا قاضی میزان و معیار حق است. و نیز قاضی مایهٔ رهایی از مکر و حیلهٔ بدکاران است.

(۱۴۹۱) هست او مِقراض[۴] اَحْقاد[۵] و جِدال قاطعِ جنگِ دو خصم و قیل و قال

قاضی، قیچی کینه ها و ستیزه ها و بُرندهٔ جدال و مناقشهٔ طرفین دعواست.

(۱۴۹۲) دیـو در شـیشه کـند افسـونِ او فـتنه هـا سـاکـن کـند قـانونِ او

قاضی با ادلّهٔ روشن، دیو را درون شیشه می‌کند. یعنی قاضی، هویٰ پرستانِ متجاوز را بوسیلهٔ قانون تسلیم می‌کند. و قانون او فتنه ها را آرام می‌سازد. [مراد از «افسونِ او»، دلایل و براهین متقن قاضی است که متجاوزان چاره‌ای جز تسلیم ندارند. رجوع شود به بیت (۴۷۱) دفتر سوم، و (۱۲۱۱) دفتر پنجم.]

---

۱. وَتَد: میخ. جمع: اَوْتاد.
۲. کَیْله: پیمانه، پیمانه کردن. در اینجا به معنی معیار و میزان.
۳. مَخْلَص: محل خلاصی و رهایی.
۴. مِقْراض: قیچی. اسم آلت از مصدر قَرضْ به معنی چیدن و بریدن.
۵. اَحْقاد: کینه ها. جمعِ حِقْد.

چون ترازو دید خصمِ پُر طَمَع　　سرکشی بگذارد و گردد تَبَع (۱۴۹۳)

دشمن طمّاع چون با میزان و معیار حق روبرو شود دست از سرکشی و طغیان برمی‌دارد و مطیع می‌شود.

ور ترازو نیست، گر افزون دهیش　　از قِسَم[1] راضی نگردد آگهیش (۱۴۹۴)

امّا اگر میزان و معیاری در کار نباشد زیاده از حقّش نیز به او بدهی با وجود وقوف بر مقدار حقّش باز از بهره‌هایی که بدو داده شده اظهار نارضایتی می‌کند. یعنی طلبکار هم می‌شود.

هست قاضی رحمت و دفعِ ستیز　　قطره‌یی از بحرِ عدلِ رستخیز (۱۴۹۵)

قاضی مایه رحمت همگان و موجب فیصله یافتن دعواست. او در واقع قطره‌ای از دریای عدالت روز قیامت است. [محکمهٔ عادلانهٔ دنیوی نمونه‌ای کوچک از محکمه روز رستاخیز است.]

قطره گرچه خُرد و کوته‌پا بُوَد　　لطفِ آبِ بحر از او پیدا بُوَد (۱۴۹۶)

اگرچه قطره، کوچک و بی‌مقدار است، امّا صفای آبِ دریا در او نمایان است.

از غبار ار پاک داری کِلّه[2] را　　تو ز یک قطره ببینی دَجْله را (۱۴۹۷)

اگر گرد و غبار از پرده چشمانت پاک کنی یعنی حُجُب نفسانی را مرتفع سازی و بصیرت پیداکنی از یک قطره می توانی رودی بزرگ را ببینی.

جزوها بر حالِ کُل‌ها شاهد است　　تا شَفَق[3] غَمّازِ خورشید آمده‌ست (۱۴۹۸)

اصولاً جزءها، نمودار کُلّ‌هاست، چنانکه مثلاً شفق از خورشید خبر می دهد.

---

۱. قِسَم: قسمت‌ها، سهم‌ها.
۲. کِلّه: پرده، حجاب. جمع: کِلَل.
۳. شَفَق: سرخی پس از غروب آفتاب.

(۱۴۹۹) آن قَسَم برجسمِ احمد رانـد حـق　　　آنچه فـرمودەست کَـلّا والشَّـفَق

آن سوگندی که خدا یاد کرده و فرموده است: «سوگند به شفق» آن سوگند به جسم احمد(ص) بوده است. [مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۱۶ سورهٔ **انشقاق**: **فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ**. «سوگند به سرخیِ پس از غروب آفتاب». «کَلّا» صرفاً برای تأکید لفظ و تنظیم وزن بیت آمده است. همانطور که شفق بر ذات خورشید دلالت دارد، جسم شریف حضرت محمد(ص) نیز بر خورشید مختفی در کالبد او دلالت دارد. منظور بیت: قاضی عادل، نـمونه‌ای است جـزئی از قاضی روز جزا.]

(۱۵۰۰) مـور، بـر دانـه چـرا لرزان بُـدی　　　گر از آن یک‌دانه خِرمَن‌دان[1] بُدی؟

به عنوان مثال، اگر مورچه می‌توانست از یک دانه گندم به وجود خرمنِ گندم استدلال کند، و به وجود آن پی ببرد، مگر ممکن بود که به خاطر یک دانه گندم تنش بلرزد؟ یعنی اگر مورچه از یک‌دانه گندم به‌وجود خرمن واقف می‌شد دیگر نگران از دست‌دادن یک‌دانه گندم نمی‌شد.

(۱۵۰۱) برسرِ حرف آ، که صوفی بی‌دل است　　　در مکافاتِ جفا مُسـتَعْجِل[2] است

مولانا در اینجا می‌خواهد از ایراد نکات باز ایستد تا ادامهٔ حکایت صوفی را بیان دارد، امّا باز افادات و انتقالات او را با خود می‌برد: بر سرِ حرف پیشین خود (نقل حکایت صوفی) بازگرد که صوفی صبر و قرار ندارد و در تقاص ستمی که بر او رفته است شتاب دارد.

(۱۵۰۲) ای‌تو کرده‌ظلم‌ها،چون خوش‌دلی؟　　　از تـقاضایِ مُکـافی[3] غـافلی؟

ای کسی که ستم‌ها کـرده‌ای چگـونه خـوشحالی؟ یـعنی ایـن خـوشحالی تـو زودا که به اندوه ندامت انجامد. مگر نمی‌دانی که مظلوم علیه تو درخواست تقاص می‌کند؟ یا مگر از خواست مکافات دهنده در کیفر دادن غافلی؟

(۱۵۰۳) یا فراموشت شده‌ست ازکرده‌هات　　　که فرو آویخت غفلت پرده‌هات؟

یا به سبب محصور شدن در حجاب غفلت، اعمال ناشایست خود را فراموش کرده‌ای؟

---

۱. خِرمن‌دان: خرمن شناس.
۲. مُسْتَعْجِل: شتابنده، خواهان شتاب، عجله کننده.
۳. مُکافي: مُکافات دهنده.

گرنه خصمی هاشتی انــدر قَـفات   جِرمِ‌گردون رَشک‌بُردی بر صَفات (۱۵۰۴)

اگر در پشت سرت نارضایتی های مردم را بر نمی‌انگیختی، قطعاً سپهر گردون بر صفای باطنی تو حسد می‌بُرد.

لیک محبوسی بـرای آن حـقوق   اندک‌اندک عذرمی‌خواه‌ازعُقوق[1] (۱۵۰۵)

امّا به خاطر حقوقی کـه لگـدمال کـرده‌ای در زنـدان بـه سـر مـی‌بـری. و بـاید از نافرمانی های گذشته‌ات کم کم پوزش بخواهی. [و از صاحبان حق حلالیتی بطلبی.]

تا به یکـبارت نگـیرد مُـحتَسِب   آبِ‌خود روشن کن اکنون با مُحِب (۱۵۰۶)

تا مبادا داروغه دفعةً تو را دستگیر کند. اینک با دوستِ خود کدورت ها را پاک کن.

رفت صوفی سویِ آن سیلی زنش   دست زد چون مدّعی در دامنش (۱۵۰۷)

در اینجا نقلِ صورت حکایت از سر گرفته می‌شود: صوفی نزد همان کسی رفت که بر او سیلی زده بود. و به عنوان شاکی یقه‌اش را چسبید.

اندر آوردش بـرِ قـاضی کَشـان   کین خرِ اِدبار[2] را بـر خـر نشـان (۱۵۰۸)

صوفی، آن شخص را کشان کشان نزد قاضی آورد و گفت: ای قاضی این خرِ بدبخت را روی خر بنشان. [در قدیم مجرمان را روی خرِ بدون پالان و بطور معکوس مـی‌نشـاندند و دور شهر می‌گرداندند و جارچیان نیز با قیل و قال خـود مـردم را مـتوجّه امـر مـی‌کـردند. و اگر «خرنشان» معنی مـجازی داشـته بـاشد. یـعنی او را بـر خـرِ کـیفر سـوار کـن. یـعنی کیفرش بده.]

یـــا بـه زخـمِ دِرَّه[3] او را دِه جـزا   آنــچنانکه رایِ تــو بـیند سـزا (۱۵۰۹)

یا او را با نواختن تازیانه کیفر بده. خلاصه هرطور که صلاح می‌دانی مجازاتش کن.

---

۱. عُقوق: نافرمانی.

۲. اِدْبار: بدبختی. در اینجا معنی وصفی دارد. به معنی بدبخت است.

۳. دِرَّه: تازیانه. جمع: دِرَر.

(۱۵۱۰) **کآنکه از زجر[1] تو میرد در دمار بر تو تاوان نیست، آن باشد جُبار[2]**

کسی که بر اثر کیفر تو بمیرد، تاوانی بر ذمّهٔ تو نیست بلکه خون او به هدر رفته است.

(۱۵۱۱) **در حـدو تعزیرِ قاضی هرکه مُرد نیست بر قاضی ضَمان،کو نیست خُرد**

هرکس که در اثنای اجرای حدّ و تعزیر بمیرد قاضی مسئولیتی ندارد، زیرا او شخص کم‌اهمیّتی نیست. [«حَدّ» از نظر فقهی مجازاتی است که مقدار آن معیّن شده باشد. امّا «تعزیر» مجازاتی است که غالباً مقدار آن معیّن نشده و به نظر حاکم شرع بستگی دارد.]

(۱۵۱۲) **نایبِ حق است و سایهٔ عدلِ حق آیـنهٔ هـر مُسْتَحِقّ و مُسْتَحَق**

قاضی خلیفه خداوند است و سایهٔ عدالتِ او، و نیز آینهٔ هـر مـدّعی و مُـدّعیٰ عَـلَیه است.

(۱۵۱۳) **کـو ادب از بـهرِ مـظلومی کـند نه‌برای عِرْض و خشم و دخلِ خَود**

زیرا او برای احقاق حقوق ستمدیدگان مجازات می‌کند، نه برای آبرو و غضب و درآمدِ خود. [«عِرْض» به معنی آبرو و ناموس است. برخی آنرا «عَرْض» به مـعنی مـتاع و جـنس خوانده‌اند. به هر تقدیر مراد اینست که قاضی عادل و فهیم، مجرمان را به خاطر خودخواهی و منافع شخصی خود مجازات نمی‌کند.]

(۱۵۱۴) **چون برای حقّ و روز آجـله ست گرخطایی شد،دِیَت[3] بر عاقله ست**

چون مجازات مجرم برای احقاق حق مظلوم و ثواب روز قیامت است، لذا اگر در این کار خطایی هم رود، دیهٔ آن بر ذمّهٔ پرداخت کنندگان دیه است. [«عاقِله» اصطلاحی فقهی است که توضیح آن در شرح بیت (۲۴۷۰) دفتر سوم آمده است. به معنی پرداخت کنندگان خونبها. تای آن، تای تأنیث نیست بلکه تای جمع است. در اینجا با توجّه به بیت بعدی مراد از عاقله، خداوند است. یعنی هرگاه قاضی فهیم و عادل و بدون غرض و مـرض احـیاناً اشـتباهی در کارش مرتکب شد خداوند آنرا جبران می‌کند.]

---

۱. زَجْر: بازداشتن، نهیب زدن. در اینجا مناسبِ معنی کیفر و تأدیب است.
۲.جُبار: هدر رفتن، خون به هدر رفتن.
۳. دِیَت: خونبها، بهایی که قاتل یا خویشان او به اولیای مقتول می‌پردازند.

آنکه بهرِ خود زند او ضامن است　　و آنکه بهرِ حق زند او آمِن است (۱۵۱۵)

کسی که برای ارضای نفسانی خود، کسی را مضروب سازد باید تاوان آن را تعهّد کند. و امّا کسی که به خاطر رضای حق می‌زند در امان است.

گر پدر زد مر پسر را، او بمُرد　　آن پدر را خونْبها باید شمرد (۱۵۱۶)

مثلاً اگر پدر به جهت اغراض نفسانی خود، فرزندش را بزند و فرزند بر اثر صدمات وارده بمیرد آن پدر باید خونبهای مقتول را بپردازد.

زآنکه او را بهرِ کارِ خویش زد　　خدمتِ او هست واجب بر وَلَد (۱۵۱۷)

زیرا پدر، فرزند خود را به خاطر مسائل نفسانی خود زده است، گرچه فرزند وظیفه دارد به پدر خدمت کند.

چون معلّم زد صَبی[1] را، شُد تلف　　بر معلّم نیست چیزی، لاتَخَف[2] (۱۵۱۸)

امّا اگر معلّم، طفل را بزند و او بمیرد، معلّم مسئولیتی ندارد. باکی نداشته باش.

کآن معلّم نایب افتاد و امین　　هر امین را هست حُکمش همچنین (۱۵۱۹)

زیرا آن‌معلّم خلیفه خداست و امین اوست. و اصولاً نسبت به هر امین حکم همین‌است.

نیست واجب خدمتِ اُستا بر او　　پس نبود اُستا به زجرش کارْجُو (۱۵۲۰)

بر طفل واجب نیست که معلّم را خدمت کند، لذا معلّم نیز به خاطر مسائل شخصی خود، کودک را تنبیه نمی‌کند. [ابیات اخیر نشان دهندهٔ بخشی از وضعیت آموزشی آن دوران است. تنبیه بدنی از امور رایج مدارس آن زمان بوده است.]

ور پدر زد، او برایِ خود زده‌ست　　لاجَرَم از خونْبها دادن نَرَست (۱۵۲۱)

اگر پدر، فرزند را بزند به خاطر مسائل نفسانی خود زده است، از اینرو ناچار از پرداخت دیه معاف نمی‌گردد.

---

۱. صَبیّ: کودک. جمع: صِبْیان.
۲. لاتَخَفْ: نترس. فعل نهی از خافَ یَخافُ.

(۱۵۲۲) **پس خودی را سَر ببُر ای ذُوالفَقار[1] بی خودی شو، فانیی، درویشْوار**

پس ای دارندهٔ ذوالفقار، درویشْوار انانیّت را سر ببُر و به مقام بی خویشی واصل شو. [سالک باید با ذوالفقارِ عشق، رأسِ شرک و منی را بیندازد.]

(۱۵۲۳) **چونشدی بی‌خود، هرآنچه توکنی مـا رَمَـیْتَ اِذْ رَمَـیْتَ، ایـمنی**

هر گاه به مقام بی خویشی رسیدی هر کاری که کنی به موجب حکمِ **مٰارَمَیْتَ اِذْرَمَیْتَ** از عِقاب الهی در امانی. [هرگاه ارادهٔ خود را در مشیّت الهی مستهلک کردی، زان پس هرچه از تو به ظهور رسد از اوست نه از تو. در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ قرآنی است که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است.]

(۱۵۲۴) **آن ضَمان بر حق بُوَد، نه بر امین هست تفصیلش به فقه اندر مُبین**

زیرا آن کار برعهدهٔ حضرت حق است نه بر عهدهٔ بندهٔ امین. این مطلب در فقه مشروحاً آمده است.

(۱۵۲۵) **هر دکانی راست سـودایـی دگـر مثنوی، دُکّـانِ فـقرست ای پسـر**

هر دکانی دادوستد خاصّی دارد. امّا ای پسر مثنوی مـعنوی، دکـان فـقر است. یـعنی عمده‌ترین متاعی که مثنوی می‌فروشد فقر و فناست.

(۱۵۲۶) **در دکانِ کفشگر چرم است خوب قالبِ‌کفش است، اگر بینی‌تو چوب**

مثلاً در دکان کفّاشی، چرم فراوان یافت می‌شود، امّا اگر در آنجا چوب بـه چشـمت بخورد قطعاً آن چوب قالب کفش است.

(۱۵۲۷) **پیش بـزّازان قَـز[2] و اَدکَـن[3] بُـوَد بـهرِ گـز بـاشد، اگـر آهـن بُـوَد**

در دکانِ پارچه‌فروشان نیز ابریشم و پارچه‌های تیره‌گون بسیار یافت شود، و اگر هم

---

۱. ذُوالْفَقار: ر. ک. شرح بیت (۲۳۰۰)دفتر دوّم.

۲. قَزّ: ابریشم، پرنیان.

۳. اَدْکَن: رنگ مایل به سیاهی. سیه تاب، تیره‌گون. امّا در اینجا مراد پارچه‌های تیره است.

آهن در آنجا یافت گردد قطعاً وسیلهٔ متر کردن پارچه است. [منظور از دو بیت اخیر: چون مولانا در ابیات پیشین چند مسأله فقهی را مطرح کرد، بلافاصله به مخاطبان خود تذکّر می‌دهد که هرچند در مثنوی موضوعات مختلف فقهی، کلامی، طبی، نجومی و... وارد شده است، امّا عمده‌ترین موضوع مطروح، مسأله فقر و فنای عارفانه است. چنانکه در دکان کفّاشی و بزّازی، علاوه بر جنس اصلی، کالاهای دیگری نیز یافت می‌شود. پس می‌گوید پرداختن به فقه اصغر، مانع از بیان فقه اکبر نیست.]

مثنویِّ ما دُکانِ وحدت است — غیرِ واحد هرچه بینی آن بُت است (۱۵۲۸)

مثنوی ما دکان وحدت و یکرنگی است، هرچه بجز وجود واحد در آن ببینی بدان که آن چیز بُت است. [حکایات و امثال و اشارات و استعارات و طنزها و... که در مثنوی آمده هیچیک هدف نیست، بلکه فقط وسیله‌ای است برای پی بردن به اسرار وحدت و فقر و فنا. بنابر این تمسکِ صِرف به این قوالب بیانی، نوعی بُت‌پرستی است. البتّه ممکن است خواننده با همین قوالب به سوی مثنوی جذب شود و تدریجاً به موضوع اصلی برسد.]

بُت ستودن، بهرِ دامِ عامه را — همچنان دان کِالْغَرانیقُ الْعُلی (۱۵۲۹)

ستایش از بت به منظور جلبِ عوام را باید مانند ماجرای **مرغابیان سپیدِ بلندپرواز** بدانی. [«غَرانیق»، جمع «غِرنیق» و «غُرنُوق» به معنی مرغابیِ گردن بلند و سپید یا سیاه است. عربان جاهلی چون بُتان خود را میانجی و شفیع در نزد خدا می‌دانستند، لذا هنگام طواف کعبه در ستایش از آنها چنین می‌سرودند:

وَاللّاتُ وَ الْعُزّیٰ — وَ مَناةُ الثّالِثَةُ الْاُخْریٰ
فَاِنَّهُنَّ الْغَرانیقُ الْعُلیٰ — مِنْهَا الشَّفاعَةُ تُرْتَجیٰ

«**لات** و **عُزّیٰ** و سه دیگر، **مَناة** که همچون مرغابیان سپیدِ بلندْ پروازند، از ایشان امید شفاعت رود.»

امّا ماجرای **غرانیق** به اختصار: در برخی از منابعِ مشهور آمده است که روزی پیامبر(ص) و جمعی از مسلمانان نزدیک کعبه نشسته بودند و پیامبر سورهٔ **نجم** را تلاوت می‌کرد. به آیهٔ نوزدهم رسید و خواند: **اَفَرَأَیْتُمُ اللّاتَ وَالْعُزّیٰ وَ مَناةَ الثّالِثَةَ الْاُخْریٰ**. «آیا دیدید لات و عزّی و منات را که سومین آنهاست؟» پیامبر به دنبال این آیه چنین خواند: **تِلْکَ الْغَرانیقُ الْعُلیٰ وَ اِنَّ شَفاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجیٰ**. «آنان (سه بت قریش) مرغابیان بلند پروازند (یا

بلندمرتبه‌اند) که به شفاعت آنها امید رود.» مشرکان که ذکر این دو جمله را توسّط پیامبر نوعی انعطاف در مسألهٔ بت‌پرستی محسوب داشتند، وقتی پیامبر آخرین آیهٔ این سوره را که سجدهٔ واجبه دارد تلاوت فرمود همراه با مسلمانان به سجده در آمدند.

بدون شک ماجرای غرانیق نه با عقل در می‌سازد و نه با نقل. خاصّه اینکه چنین مطلبی در کهن‌ترین کتب سیره یعنی سیرهٔ ابن اسحاق و سیرهٔ ابن هشام نیامده است. و بخاری نیز در **صحیح** خود بدان اشارتی نکرده است. امّا طبرسی از قول ابن عباس و دیگران مطلب را اینگونه آورده است که وقتی پیامبر(ص) آیهٔ ۱۹ سوره **نجم** را تلاوت فرمود یکی از کافران شیطان صفت عبارتِ **تِلکَ الْغَرانیق** را به گونه‌ای خواند که حضّار خیال کردند که اینرا نیز پیامبر(ص) تلاوت کرده است و لذا آنرا آیه‌ای از قرآن پنداشتند. طبرسی این مطلب را از کتاب **تنزیه الانبیاء** سیدمرتضی نقل کرده است[1]. به هر حال جمعی از محقّقان آنرا از اسرائیلیات و خرافات شمرده‌اند[2]. امّا منظور مولانا از اشاره بدین ماجرا اینست: مثنوی معنوی عمده‌ترین مطلبی که طرح می‌کند توحید است. منتهی در لابلای این مطلب حکایات و امثال و قصص و هزل و طنز و... را نیز در می‌تند تا به مذاق همگان شیرین آید و بدان بگرایند، چنانکه در حکایت اخیرالذکر خواندیم که مشرکان نیز بواسطهٔ عبارتِ **تلک الغرانیق**... در موافقت با مؤمنان به سجده در آمدند. پس خواننده باید هوشیار باشد و بداند که مقصود و مآل از مطالب متنوعِ مثنوی بیان آیین توحید است ولاغیر.]

(۱۵۳۰) **خوانْدَش در سورهٔ وَالنَّجم، زود   لیک آن فتنه بُد، از سوره نبود**

پیامبر آن عبارت را فوراً در سوره **نجم** خواند. امّا آن عبارت، یعنی **تِلْکَ الْغَرانیقُ الْعُلیٰ** ... محض امتحان بود و اصلاً جزو سورهٔ قرآنی نبود. [طبق برخی روایاتِ مجعول پس از آنکه پیامبر عبارتِ **تِلْکَ الْغَرانیق** را بر زبان جاری ساخت، شب هنگام جبرئیل بر او نازل شد و بدو گفت که این دو جمله وحی نیست بلکه از القائات شیطان است.]

(۱۵۳۱) **جمله کُفّار آن زمان ساجد شدند   هم سِری بود آنکه سَر بر دَر زدند**

در آن لحظه همهٔ کافران به سجده در آمدند. البتّه در این موضوع رازی بود که کافران

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج۷، ص ۹۱-۹۰.

۲. برای تحقیق بیشتر در این باب رجوع شود به کتاب **محقّقانه خیانت در گزارش تاریخ**، (مصطفی حسینی طباطبائی) ج۲، ص۱۱۰-۹۷.

نیز سر به درگاه حق فرود آرند.

بعدازاین‌حرفی‌است‌پیچاپیچ‌ودور   با سُلیمان باش و دیوان را مشور   (۱۵۳۲)

بعد از ایراد این نکات و دقایق، گفتار سترگ و خَم اندر خَم دیگری است که فهم آن از اذهان معمولی فراتر است. تو با حضرت سلیمان(ع) باش و شیاطین یا شیطان صفتان را تحریک مکن. [مراد از سلیمان، سلیمان نوعی است. یعنی ولیِّ صاحب تصرّف که در هر دوری از ادوار وجود دارد. پس ای طالب حقیقت در معیّت اصحاب عرفان و ابنای ایقان باش تا از اسرار کبرای حقیقت بهره‌ای بری. مراد از «دیوان»، مردم معاند و شیطان صفت است که چون اسرار حقیقت را در نمی‌یابند. به سبّ و سوط چنگ در زنند.]

هین حدیثِ صوفی و قاضی بیار   و آن ستمکارِ ضعیفِ زار زار   (۱۵۳۳)

بهوش باش و ماجرای صوفی و قاضی و آن ظالم ناتوان و نزار را در بیان آر.

گفت قاضی: ثَبِّتِ الْعَرش ای پسر   تا بر او نقشی کنم از خیر و شر   (۱۵۳۴)

قاضی در خطاب به صوفیِ شاکی گفت: پسرجان، اوّل ادعایت را ثابت کن تا بعد از آن، حکم خود را صادر کنم. [**ثَبِّتِ الْعَرْشَ ثُمَّ النَّقْشَ** «ابتدا تخت را استوار کن و سپس بر آن نقش بزن» ضرب المثلی است معروف و مشهور که معادل آن در زبان فارسی اینست: «اوّل برادری‌ات را ثابت کن و بعد ادّعای ارث بکن.»

معنی تحت‌اللفظِ بیت فوق اینست: قاضی گفت: ای پسر، تخت را استوار کن تا از نیکی و بدی نقشی بر آن زنم.]

کو زننده؟ کو محلِّ اِنتقام؟   این خیالی گشته است اندر سَقام[1]   (۱۵۳۵)

ضارب کجاست؟ کسی که باید مجازات شود کو و کجاست؟ این شخص از شدّت بیماری مانند خیال، نیستْ‌وَش شده است. یعنی وقتی قاضی نگاهش به ضارب افتاد، چون او را خیلی مُردنی دید، گفت: این بابا که اصلاً قابل مجازات نیست، چون خود به خود دارد می‌میرد.

۱. سَقام: بیماری.

(۱۵۳۶) شـرع بـهرِ زنـدگان و اغـنیاست شرع‌براصحابِ‌گورستان‌کجاست؟

احکام جزائی و قضائی شرع در خصوص افراد زنده و توانمند صادر می‌شود. این نوع احکام شرعی مگر ممکن است در مورد امواتِ گورستان مصداق پیدا کند؟ [چون مُردگان از تکلیف معاف‌اند من چگـونه مـی‌تـوانـم حکـمی در مـورد او صـادر کـنم. مـولانا در ایـن ابیات آن ضارب رنجور را به مرتبهٔ میّت تنزّل می‌دهد و با مهارتی خاص ایهام‌گویی می‌کند. یعنی از طرفی مراد او از «مُرده»، عارفان بـالله‌انـد کـه بـا انـتخاب مـرگ اخـتیاری جـمیع آرزوها و امیال دنیوی خود را در ضبط آورده‌اند و در مقام توکّل به مـرتبهٔ **کَـالْـمَیِّتِ بِـیَدِ الْغسّال** رسیده‌اند، و از طرفی مراد او از «مُرده»، ابنای دنیا و اعوان حرص و هویٰ است کـه به جهت بیگانگی از ارزش‌های برین به مرتبهٔ جُمادی هبوط کرده‌انـد و مـردگان مـتحرّک شمرده آیند.]

(۱۵۳۷) آن گروهی کِز فقیری بـی‌سَـرَند صد جهت زآن مُردگان فانی ترند

کسانی که از شدّت فقر به فنا رسیده‌اند، صدبار مرده‌تر از اموات گورستان‌اند. [اشاره دارد به مقام فنایِ فِی‌اللهِ عارفان. رجوع شود به شرح بیت ذیل.]

(۱۵۳۸) مُرده، ازیک روست،فانی‌در گزند صوفیان از صد جهت فانی شدند

مُرده معمولی از یک جهت دچار فنا شده است، حال آنکه صوفیان از صد جهت فانی شده‌اند. [چون ابیات اخیر بیان داشت که مردگان فارغ از تکالیف شـرعیه‌انـد، و از طـرفی عارفان را نیز به اعتبار آنکه هرگونه انگیزهٔ نفسانی را در خود کشته‌اند مُرده خوانده، برخی از شارحان به این استنتاج رسیده‌اند که سالکان مجذوب و مسکور از تکالیف شرعیه فارغ‌اند. در حالی که مولانا و سایر مشایخ عظام هیچکدام نه تنها اسـقاط تکـالیف شـرعیه را تـبلیغ نکرده‌اند، بلکه بالعکس سخت بر آداب دینی مواظبت داشته‌اند.]

(۱۵۳۹) مرگ،یک‌قتل‌است،واین‌سیصدهزار هـــریکی‌را خـونْبهایی‌بی شـمار

مرگِ جسمانی یک بار مُردن است، امّا مرگِ عارفانه سیصدهزار بـار مـردن است. و برای هر مُردنِ آن، خونبهایی بی‌حساب وجود دارد. [یعنی مرگ ظاهری فـقط یک بـار رخ می‌دهد، آن هم وقتی که روح از کالبد شخص مفارقت می‌جوید. ولی مرگ عارفانه بـه ایـن آسانی نیست، زیرا نفس امّاره چون بوقلمون صفت است و دائماً رنگ عوض می‌کـند و هـر

لحظه به شکلی در می آید، مقابله با هریک از اشکال فریبندهٔ او سخت است و دشوار. از اینرو سختی جهاد با نفس به مرگ تشبیه شده است، آن هم مرگ مضاعف و بسیار. مراد از «خونبها» در اینجا پاداش الهی است.]

گرچه کُشت این قوم را حق بارها　　ریـخت بـهرِ خـونبها انـبارها　(۱۵۴۰)

اگرچه حضرت حق صوفیان را بارها کُشته است، لیکن برای خونبها مخازن لطف و احسان خود را نثار آنان کرده است. [دو بیت فوق ناظر است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۶۳) دفتر چهارم آمده است.]

همچوجرجیس اندهریک در سِرار[1]　　کُشته گشته، زنده گشته، شصت بار　(۱۵۴۱)

هر یک از این عارفانِ بالله برحسب باطن مانند جِرجیسِ نبی هستند که شصت بار مُرده و زنده شده است. [«شصت» در اینجا برای تحدید و تعدید نیست، بل برای بیان تکثیر است. یعنی عارفان راستین در دورهٔ حیات خود چون سرگرم پیکار نفس بوده‌اند، ریاضات شاقه‌ای را تحمل کرده‌اند. توضیح جرجیس در شرح بیت (۸۸۸) همین دفتر آمده است.]

کشـته از ذوقِ سِـنانِ[2] دادگـر　　می بسوزد که بـزن زخـمی دگـر　(۱۵۴۲)

آن عارفی که از ضربت نیزهٔ خداوندِ عادل کشته می شود، بقدری از آن ضربت لذّت می برد که می‌گوید: ضربتی دیگر بزن. یعنی ای شاه حقیقت با تیغ محبّت و عشق خود ضربتی دیگر بزن تا به ابتلای دیگر درافتم و وجود مجازی خود را بکلّی دربازم.

وَاللّه از عشقِ وجودِ جانْ پَرَست　　کشته بر قتلِ دُوُم عـاشق تـرست　(۱۵۴۳)

به خدا قَسَم آن عارف عاشقی که کشته عشق حضرت حق است، اشتیاقش به دگربار کشته شدن بیشتر از اشتیاقِ مردمِ زندگی پرست به زندگی است. یعنی آنقدر که عاشقان پاکباخته به مرگ های متوالی در راه حق عشق می ورزند، دنیاطلبان جان دوست و زندگی طلب اینقدر به زندگی دنیوی علاقه نمی ورزند. [«قتل دوم» کنایه از فنایِ بعدالفناء است.]

---

۱. سِرار: در اینجا به معنی باطن و نهان. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۵) همین دفتر.
۲. سِنان: نیزه، سرنیزه، جمع: اَسِنَّه.

(۱۵۴۴) گفت قاضی: من قضا دارِ حَـی‌ام حاکمِ اصحابِ گورستان کَـی‌ام؟

ادامهٔ حکایت: قاضی به صوفی گفت: من در مورد زندگان قضاوت می‌کنم. مـن کـی می‌توانم در مورد اهل قبور قضاوت کنم؟ یعنی این ضارب رنجور بقدری نحیف و ناتوان است که باید او را جزو اموات بشمار آورد و لذا از دایرهٔ قضاوت من خارج است.

(۱۵۴۵) این‌به‌صورت‌گرنه‌درگور است‌پست گـورها در دودمـانش آمـده‌ست

اگرچه این شخص ظاهراً به گودال قبر در نیامده است، ولی در واقع جزو مُردگان است. [معنی تحت اللفظ مصراع دوم بکلّی گنگ و نامفهوم است، چرا که می‌گوید: «گورها در تبار او در آمده است» و این معنی برخلاف واقع است، زیرا در عالم واقع افراد به گورها در می‌شوند نه بالعکس. اکبرآبادی معتقد است که «در» در مصراع دوم باید قبل از «گورها» صرف شود. چون «در» لفظاً مؤخّر بر «گورها» و معناً مقدّم بر آن است. با این تقدیر مـعنی مـصراع دوم اینست: «دودمانش به گورها اندر شده‌اند.» و مراد اینست که این رنجور از سلک آن دسته از بیمارانی است که بر اثر بیماری وخیم فوت کرده‌اند و او نیز به زودی به سرنوشت آنان دچار می‌آید.[1] انقروی دودمان را مجازاً بر حواس و قوای جسمانی و روحانی شخص حمل کرده و می‌گوید: مصراع دوم کنایه از اینست که هـریک از قـوا و حـواسِ او مُـرده است و در گـور جسدش دفن شده است.[2] به هر تقدیر مراد اینست که او مُرده‌ای است متحرّک. مولانا آن بیمارِ مُرده وَش را کنایه از دنیاپرستان می‌داند، زیرا دنیاپرستان نیز مُردگان متحرّک‌اند. مصراع دوم این منظور را نیز متبادر به ذهن می‌کند: سرتاپای چنین شخصی مرگ و گور است.]

(۱۵۴۶) بس بدیدی مُرده اندر گـور، تـو گور را در مُرده بین، ای کور تو

ای صوفی تا به حال اموات بسیاری را دیده‌ای که در قبر نهاده شده‌اند، امّا ای کوردل اینک گور را در مرده ببین. [دیدن مُرده در قبر امر عجیبی نیست، بل امری معهود و مـعمول است. ولی مصراع دوم می‌گوید «گور را در مُرده تماشا کن.» و این امری عجیب است. چگونه ممکن است گور در مُرده باشد؟! این بیت نیز در ادامهٔ تقریر بیت پیشین است و توصیفی است از دلمردگی ابنای دنیا. یعنی دنیا طلبان شهوت پرست، در گورِ شهوات و حرص و جهل خود

۱.ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۶۴.

۲. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج ۱۴، ص ۴۶۸.

مدفون شده‌اند.]

گر ز گوری خشت بر تو اوفتاد عاقلان از گور کی خواهند داد؟ (۱۵۴۷)

به عنوان مثال اگر خشتی از گوری بر سرت افتد آیا می‌روی از آن گور شکایت کنی. مسلماً نمی‌روی. آیا کسی که عقلی داشته باشد از گور شکایت می‌کند؟ هرگز.

گِردِ خشم و کینهٔ مُرده مگرد هین مکن با نقشِ گرمابه نبرد (۱۵۴۸)

ای صوفی به فکر خشم و انتقام از مُرده برمیا. بهوش باش و با نقوش بی‌جان جدال مکن. [مراد از «نقشِ گرمابه» در اینجا همان ضارب رنجوری است که در آستانهٔ مرگ قرار گرفته. توضیح نقش گرمابه در شرح بیت (۲۷۷۰) دفتر اوّل آمده است.]

شُکر کن که زنده‌یی بر تو نزد کآنکه زنده رد کند حق کرد رَد (۱۵۴۹)

خدا را شکر کن که آدم زنده‌ای آن پسِ گردنی را به تو نزد، زیرا هر ضربه‌ای را که انسان زنده بزند در واقع آن ضربه را خدا زده است. [مراد از «زنده» در اینجا عارفان ربانی است که به حیات طیّبه زنده‌اند. بیت فوق و بیت بعدی مبتنی بر مسأله دقیق و خطیر **اتحاد ظاهر و مظهر**است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۳۱۰۷) و (۱۷۳۷) دفتر دوم.]

خشمِ اَحیا خشمِ حق و زخمِ اوست که به‌حق زنده‌ست آن پاکیزه‌پوست (۱۵۵۰)

غضب و ضربهٔ کسانی که زندهٔ حقیقی هستند در واقع غضب و ضربهٔ حضرت حق است، زیرا آن عارف خوش‌نما به برکت حضرت حق زنده است. [مراد از «پاکیزه پوست» عارفی است که صفای باطنی او بر صورت او انعکاس یافته است. چنانکه در آیهٔ ۲۹ سورهٔ **فتح** در وصف مؤمنان آمده است: ... **سیماهُمْ فِي وُجوهِهِمْ مِنْ اَثَرِالسُّجُود**... «...اثر (نورانی) سجده (عبادت) بر رخسارشان پدیدار است...»]

حق بکُشت او را و در پاچه‌ش دمید زود قصّابانه پوست از وی کَشید (۱۵۵۱)

حضرت حق تعالی بندهٔ محبوب خود را می‌کُشد و مانند قصّاب در پاچه‌اش می‌دمد و فوراً پوست را از تنش جدا می‌کند. [قصّابان برای پوست کندن حیوان، ابتدا رخنه‌ای در پاچهٔ

لاشه پدید می‌آورند و میله‌ای بدان داخل می‌کنند تا مجرای دَمِش باز شود، و آنگاه با شدّت در آن می‌دمند (امروزه که نَفَس‌ها مانند قدیمی‌ها قوی نیست این کار را با تلمبه انجام می‌دهند) تا پوست حیوان برآماسد. و چون لاشه همچون خیکِ پُر باد برآماسید با مشت بر آن می‌کوبند چندانکه پوست از سطح گوشت ور آید. و آنگاه لاشه را بر داربستی می‌آویزند و با کارد ناحیهٔ سینه را می‌درند و به چالاکی و تردستی پوست را از بدن جدا می‌کنند.

مولانا در این گفتار تمثیلی چگونگی تجرید و تهذیب انسان کامل را نشان داده است. حق تعالی حیات طیبّه روحانی را همچون نَفَس به انسان می‌دمد. و او را از جمیع علایق و پیوندهای دنیوی جدا می‌کند. پس آنان که از هر نوع رنگ تعلّق آزادند کسانی هستند که حامل نفخهٔ ربّانی‌اند.]

(۱۵۵۲) **نفخ[۱]، در وی باقی آمد تا مَآب[۲] نفخ حق نبود چو نفخهٔ آن قصاب**

نفخهٔ الهی تا قیامت در وجود انسان کامل می‌مانَد، زیرا دمیدن حضرت حق مانند دمیدن قصّاب نیست که فوراً زائل شود.

(۱۵۵۳) **فرقِ بسیار ست بَیْنَ‌النَّفْخَتَیْن[۳] این همه زَین[۴] است و آن سَرجمله شَیْن[۵]**

میان این دو دَمِش فرق بسیاری وجود دارد. یعنی دمیدن خدا کجا و دمیدن قصّاب کجا؟ زیرا دمِ الهی حیات می‌دهد و دَم قصّاب حیات می‌ستاند. دمیدن خدا سراسر زیب و زیور است، در حالی که دمیدن قصّاب یکسره عیب و زشتی است.

(۱۵۵۴) **این، حیات از وی بُرید و شد مُضِر و آن حیات از نفخِ حق شد مُسْتَمِر**

این دمیدن، یعنی دمیدن قصّاب زندگی را از حیوان باز می‌گیرد و بدو زیان می‌زند، در حالی که حیات آدمی بر اثر نفخهٔ روح بخش الهی استمرار و بقا می‌یابد.

---

۱. نَفْخ: دمیدن.
۲. مَآب: محّل بازگشت. مراد قیامت است که بازگشت همگان به سوی حق است.
۳. نَفْخَتَیْن: دو نفخه، دو دمیدن، دو دَمِش.
۴. زَین: زینت.
۵. شَیْن: رسوایی، عیب.

اینْدَم آندم نیست کآیدآنبهشرح   هین برآ زین قعرِ چَه بالایِ صَرح[1]   (۱۵۵۵)

این نفخه، یعنی نفخهٔ الهی از آن نوع نفخه‌هایی نیست که در بیان گنجد. بهوش باش و از ژرفای این چاه، یعنی چاه غفلت و شهوت بر فراز کوشک برآی. [این نکات از زبان قاضی در خطاب به صوفی گفته شده است.]

نیستش بر خرنشاندن مُجْتَهَد   نقشِ هیزم را کسی بر خر نهد؟   (۱۵۵۶)

قاضی به صوفی گفت: احکام شرعیّه و عقلیه چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد که آن رنجور را به جهت مجازات برخر سوار کنیم. آیا کسی تصویر هیزم را بر خر بار می‌کند؟ مسلّماً نمی‌کند. [«مُجْتَهَد» اسم مفعول از باب افتعال، به معنی اجتهاد کرده شده. «مجتهدنیست» یعنی مطابق با حکم شرعی و عقلی نیست. یا اجتهاد مجتهدان چنین حکمی را امضاء نمی‌کند، یا مقتضی احکام شرعیه نیست و از این قبیل.]

بر نشستِ او نه پشتِ خر سزد   پشت تابوتی‌ش اولیتر سزد   (۱۵۵۷)

شایسته نیست او بر پشت خر سوار شود، بلکه سزاوار اینست که او را بر تابوتی سوار کنند.

ظلمْ چِهْبوَد؟ وضع،غیرِ موضعش   هین‌مکن در غیر موضع، ضایعش   (۱۵۵۸)

مفهوم ظلم چیست؟ جواب: هرچیز را نابجا نهادن ظلم است. بهوش باش مبادا چیزی را با نهادن در غیر محلّ خود تباه‌سازی. [توضیح این بیت در شرح بیت (۱۰۹۱) دفتر پنجم آمده است. منظور قاضی اینست: ای صوفی اگر در خصوص این بیمار، حکم قصاص صادر کنیم قهراً عدالت را در مورد او رعایت نکرده‌ایم. لَیْسَ عَلَی الْمَریضِ حَرَج.]

گفت صوفی: پس روا داری که او   سیلی‌ام زد، بی‌قصاص و بی تَسُو[2]   (۱۵۵۹)

صوفی گفت: پس جناب قاضی آیا تو سزاوار می‌دانی که ضارب سیلی بدون کیفر و

---

۱. صَرحْ: کاخ، ساختمان. جمع: صُروح.

۲. تَسُو: حَبّه، حصّهٔ کوچک، در مثنوی به معنی هر چیز ناچیز، پشیز. ر.ک.شرح بیت (۲۰۸۱)دفتر پنجم.

کمترین جریمه رها شود؟

(۱۵۶۰) **این‌روا باشد که خَرْخِرْسی قَلاش[1] صوفیان را صَفْع[2] اندازد به لاش[3]**

آیا این سزاوار است که خرسی گُنده و ولگرد، به خاطر هیچ و پوچ به صوفیان پسِ‌گردنی بزند؟

(۱۵۶۱) **گفت قاضی: تو چه‌داری بیش‌وکم؟ گفت: دارم در جهان من شش دِرَم**

یکی از مشکلات فهم ابیات مثنوی یافتن مرجع ضمیر است. گاه ترکیب عبارات و ترتیب ابیات به گونه‌ای است که خواننده و حتّی شارح مثنوی مرجع ضمیر را گم می‌کند. بیت فوق و دو بیت بعدی از مصادیق این غلط اندازی است. اگر مرجع ضمیر «تو» را صوفی بدانیم بیت فوق را باید اینگونه توضیح دهیم: قاضی که دید صوفیِ مضروب در امر دادخواهی سخت مُصِرّ و جدّی است، رو به بیمار ضارب کرد و گفت: دار و ندارت چقدر است؟ بیمار گفت: در این دنیا شش درهم سرمایه دارم. بیت (۱۵۶۵) و (۱۵۶۷) مؤیّد این وجه است، زیرا چنانکه در ابیات بعدی می آید ضارب هوس می‌کند که یک پسِ‌گردنی به قاضی هم بزند و با خود می‌گوید حال که قصاصِ پس گردنی ارزان است بهتر است یکی دیگر بزنم.

و اگر مرجع ضمیر «تو» را صوفیِ مضروب فرض کنیم باید حکم به ظالم بودن قاضی بدهیم، زیرا او نه تنها داد مظلوم را نستانده بلکه مظلوم را بطور مضاعف تحتِ ستم قرار داده است، زیرا همانطور که در ابیات بعدی خواهد آمد نیمی از سرمایهٔ او را می‌گیرد و به ضارب می دهد. بیت (۱۵۷۴) نیز ظاهراً مؤیّد این وجه است.]

(۱۵۶۲) **گفت قاضی: سه دِرَم تو خرج کن آن سه دیگر را به او دِه بی سخن**

قاضی به بیمار ضارب گفت: سه درهم را برای خودت هزینه کن، و سه درهم دیگر را بی‌چون و چرا به صوفی بده. [با توجّه به توضیح بیت پیشین جایز است مرجع ضمیر«تو»، صوفی نیز باشد.]

۱.قَلاش: کلاش، ولگرد، حیله‌گر.

۲. صَفْع: سیلی، کشیده.

۳.لاش: مخفَّفِ لاشَیْ به معنی هیچ چیز.

زار و رنجوراست‌ودرویش‌وضعیف سه دِرَم دربایَدَش تَرّه و رَغیف[۱] (۱۵۶۳)

صوفی مردی ناتوان و بیمار و تهی دست و ضعیف است، و به سه درهم برای خرید نان و تره محتاج است. یعنی او برای تأمین حدّاقل معاش خود سخت محتاج است. [با توجّه به توضیح دو بیت اخیر این بیت هم وصفِ بیمار ضارب تواند بود و هم وصف صوفی.]

بر قَفای قاضی افتادش نظر از قفایِ صوفی آن بُد خوب تر (۱۵۶۴)

در این لحظه چشم بیمار به پشتِ گردن قاضی افتاد و دید که پشت گردنِ او برای زدن پسِ گردنی جالب تر است.

راست می‌کرد از پیِ سیلیش دست که قصاصِ سیلی‌ام‌ارزان شده‌ست (۱۵۶۵)

بیمار ضمن آنکه دست خود را برای زدن پسِ‌گردنی بلند می‌کرد با خود گفت: جریمهٔ پسِ‌گردنی‌ام چه ارزان است! [اگر این فرض را بپذیریم که صوفی، آن سه درهم را جریمه داده است در اینصورت مراد بیمار از ارزان بودنِ جریمهٔ سیلی اینست که هم سیلی را می‌زنم و هم مقداری پول می‌گیرم! با توجّه به این برداشت باید «ارزان» را ارزنده معنی کرد نه کم بها و رخیص، زیرا نیمی از دارایی خود را برای یک پس گردنی از دست دادن چندان هم ارزان نیست!]

سویِ گوشِ قاضی آمد بهرِ راز سیلی‌ای آورد قاضی را فراز (۱۵۶۶)

بیمار چنین وانمود کرد که می‌خواهد رازی را درِ گوش قاضی بگوید. پس همینطور پیش آمد و پسِ‌گردنی جانانه‌ای به گردن قاضی نواخت.

گفت: هرشش‌رابگیرید ای‌دوخصم من‌شوم آزاد بی‌خَرخاش[۲] و وَصْم[۳] (۱۵۶۷)

بیمار گفت: ای دو مدّعی، یعنی ای صوفی و قاضی هر شش درهم را خودتان بردارید تا من نیز از قید نزاع و ننگ رها شوم.

---

۱. رَغیف: گِردهٔ نان.
۲. خَرخاش: مجادله و گفتگو.
۳. وَصْم: ننگ و عار، شتاب.

طَیره شدنِ[1] قاضی از سیلیِ درویش و سرزنش کردنِ صوفی، قاضی را

(۱۵۶۸) گشت قاضی طَیره، صوفی گفت: هَی حکمِ تو عدل است، لاشک نیست غَی[2]

قاضی خشمگین شد و صوفی به او گفت: حکم تو عادلانه بود و مسلّماً از روی گمراهی و اشتباهکاری صدور نیافت.

(۱۵۶۹) آنچه نپْسندی به خود ای شیخِ دین چون پسندی بر برادر؟ ای امین

ای زعیم دین و ای درستکار، چیزی را که برای خود نمی‌پسندی چرا آنرا برای برادرت می‌پسندی؟ [چنانکه امام علی(ع) در بخشی از وصیّت خود به فرزندش حسن(ع) فرمود: **فَاَحْبِبْ لِغَیْرِکَ ما تحُبُّ لِنَفْسِکَ وَ اَکْرِهْ لَهُ ما تَکْرَهُ لَـها**[3]. «هرآنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز بپسند. و هرآنچه که برای خود ناپسند می‌شمری برای دیگران نیز ناپسند شمار.»]

(۱۵۷۰) این ندانی که پیِ من چَهْ کَنی هم در آن چَهْ عاقبت خود افگنی؟

آیا نمی‌دانی چاهی که برای من می‌کنی سرانجام خود در آن سقوط خواهی کرد؟

(۱۵۷۱) مَنْ حَفَر بِئْراً نخواندی از خبر؟ آنچه خواندی کن عمل، جانِ پدر

مگر این حدیث را نخوانده‌ای که هرکس چاهی بِکَند عاقبت خود در آن سقوط کند؟ جان پدر! بدانچه خوانده‌ای عمل کن. [مصراع اول اشارت است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۰۸) دفتر اوّل آمده است. علم بدون عمل، پسندیده نیست. چنانکه امام علی(ع) فرماید: **اَلْعِلْمُ بِلاعَمَلٍ وَبٰالٌ وَ الْعَمَلُ بِلاٰ عِلْمٍ ضَلالٌ**. «علمِ بدون عمل، گرفتاری است، و عملِ بدون علم، گمراهی است.»

مولانا از اینجا به بعد مکافات قُضاتِ ستمکار را مطرح می‌کند.]

(۱۵۷۲) این یکی حُکمت چنین بُد در قضا که تو را آورد سیلی بر قفا

ای قاضیِ ستمکار طبق قضای مقدّر الهی این حکم ناعادلانهٔ تو سبب شد که

۱. طَیره شدن: خشمگین شدن.

۲. غَیّ: گمراهی.

۳. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، نامهٔ ۳۱.

پسِ‌گردنی بخوری. [«در قضا» جایز است به معنی در مسند قضا هم فرض شود.]

وای بـــر احکـامِ دیگـرهایِ تـو　　تا چه آرَد بر سر و بـر پـایِ تـو　(۱۵۷۳)

وای به دیگر احکام صادرهٔ تو که چه‌ها بر سرت خواهد آورد!

ظـــالمی را رحـــم آری از کـرم　　کـه بـرای نَـفْقه بـادَت سـه دِرَم　(۱۵۷۴)

مثلاً ای قاضی از روی بخشش و کرمِ بیجا ستمکاری را مورد لطف قرار مـی‌دهـی و می‌گویی که سه درهم برای هزینهٔ معاشت لازم است. یعنی بیمار ضارب را نه تـنها مـجازات نمی‌کنی بلکه سه درهم ا ز من می‌گیری به او می دهی!

دست ظالم را بِبُر، چـه جـایِ آن　　که به دستِ او نهی حکم و عِنان　(۱۵۷۵)

دست ستمگر را باید قطع کنی، الآن چه جای آن است که حکم را به نفع او صادر کنی!

تو بِدآن بُز مانی ای مجهولْداد[۱]　　کـــه نـژادِ گـرگ را او شـیر داد　(۱۵۷۶)

ای داوری که عدالت تو گُم و گور است، کار تو شبیه آن بُزی است که به تولهٔ گـرگ شیر دهد. [وقتی تـوله گـرگ بـزرگ شـود و قـدرت پـیدا کـند در دم بُـزشیرده را مـی‌درد. چنانکه ضارب سیلی وقتی دید که حکم به نفعش صادر شده طغیان کرد و جناب قـاضی را نـــیز آمـــاج ضـــرب و کـــوب خـــود قـرار داد. مـصراع دوم مـعادل مَـثَلِ مـار در آسـتین پروردن است.]

جواب دادنِ قاضی، صوفی را

گفت قاضی: واجب آیدْمان رضا　　هـــر قَـفا و هـر جـفا کآرَد قـضا　(۱۵۷۷)

مولانا در این فصل جلیل از زبان قاضی حکمت‌هایی گرانقدر در باب رضا به قضای الهی تقریر می‌کند. و این از اسـلوب مـعهود مـثنوی است کـه بـه اقـتضای مـقام و مـقصود، شخصیت‌های حکایت در نقش منفی و مثبت تغییر پیدا می‌کنند. در این باره رجوع شود بـه شرح بیت (۲۳۵۱) دفتر پنجم. در اینجا قاضی سخنانی می‌راند که گویی عـارفی وارسـته و

---

۱. مجهولْ داد: کنایه از ظالم. کسی که عدل و دادش گم و ناپیدا باشد.

متوکّل سخن می‌گوید. معنی بیت: قاضی گفت: هر پسِ گردنی و ابتلایی که از قضای الهی برآید باید بدان راضی باشیم.

(۱۵۷۸) **خوش‌دلم در باطن از حکمِ زُبُـر   گرچه شد رویم تُرُش کِالْحَقُّ مُـر**

من باطناً از حکم مقدّر الهی راضی‌ام هرچند کـه بـرحسب ظـاهر چـهره‌ام درهـم و اخم‌آلود شود، زیرا که اصولاً حق، تلخ است. [«زُبُر» جمعِ «زَبور» بـه مـعنی مکـتوب‌هـا و نوشته‌هاست. و مراد از آن مقدّراتی است که در «کتاب مبین» یا «لوح محفوظ» نوشته شـده است.]

(۱۵۷۹) **این دلم باغ است و چشمم اَبْروَش   ابر گرید، باغ خندد شاد و خَوش**

دل من در مَثَل به باغ مانَد و چشمانم همچون ابر. ابر گریه می‌کند و باغ می‌خندد و شادی و خوشی سر می‌دهد. [گرچه من بظاهر گرفته و غمین‌ام، امّا برحسب باطن شادمان و مبتهج‌ام.]

(۱۵۸۰) **سالِ قحط از آفـتابِ خـیره‌خند[1]   باغ‌ها در مرگ و جان کندن رَسَند**

در خشکسالی بر اثر خندهٔ بیهودهٔ خورشید، باغ‌ها به حالت مرگ و نـزع مـی‌افـتند. [در ایام جدب و خشکسالی هـوای گـرفته و ابـرگین بـرای بـوستان بـهتر از گشـاده‌رویـی هواست.]

(۱۵۸۱) **ز امرِ حق وَابْکُوا کَثیراً خوانده‌یی؟   چون سرِبریان چه‌خندان‌مانده‌یی؟**

آیا یکی از اوامر الهی را که «بسیار گریستن» است خوانده‌ای و از آن اطلاع داری؟ اگر اطلاع داری پس چرا مانند کَلّهٔ بریان در حالت خنده مانده‌ای؟ [مصراع اوّل اشارتی است به آیهٔ ۸۲ سورهٔ **توبه** که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۷) دفتر پنجم آمده است. «سربریان» سر گوسفند و امثال اوست که چون روی آتش تاب داده می‌شود یا در دیگ پخته می‌گـردد بـه سبب انقباض پوست و تُرُنجیدَن گوشت صورت، ردیف دندانها تا بناگوش نمایان مـی‌گـردد. مولانا خندیدن اهل غفلت را بطور طنزآمیز بدان تشبیه کرده است. چنانکه پیامبر(ص) فرماید:

۱.خیره‌خند: صفت ترکیبی به معنی کسی که بیهوده می‌خندد.

اِیّاکَ وَ کَثْرَةَ الضِّحْکِ فَاِنَّهُ یُمیتُ الْقَلْبَ[1]. «حذر کنید از خندهٔ بسیار که قلب را بمیراند.»]

روشنیّ خانه باشی همچو شمع گر فرو پاشی، تو همچون شمع دَمع[2] (۱۵۸۲)

اگر مانند شمع، اشک بریزی، همچون شمع، خانه را روشنی خواهی بخشید.

آن تُرُش‌رویّ مادر یا پدر حافظِ فرزند شد از هر ضرر (۱۵۸۳)

مثال دیگر، اخم آلود بودن مادر یا پدر نسبت به فرزند، او را از هر گزندی مصون می‌دارد. [اگر پدر و مادر همیشه نسبت به فرزند خود خندان و مطیع باشند، قطعاً او را به تباهی خواهند کشید، زیرا محبّت معقول با محبّت جاهلانه تفاوت ماهُوی دارد. این تباهی اگر متوجهٔ جسم او شود بکُلّی نابودش می‌کند، و اگر متوجّه روح او گردد شخصیتش را علیل می‌سازد. پس حدّ اعتدال را باید مراعات کرد.]

ذوقِ خنده دیده‌یی ای خیره‌خند ذوقِ گریه بین، که هست آن کانِ قند (۱۵۸۴)

ای کسی که بیهوده می‌خندی (یا به قول عامیانه الکی خوشی)، لذّت گریه را نیز تجربه کن که آن مخزن شیرینی است. [مراد از این گریه، گریهٔ فلاکت و نگون بختی نیست که معلول اوضاع و احوال وخیم اجتماعی و تاریخی است. بل مراد گریهٔ عارفانه است. گریه‌ای که تجلی التهاب انسان در غربتکدهٔ دنیاست.]

چون جهنّم گریه آرد یادِ آن پس جهنّم خوش‌تر آید از جِنان (۱۵۸۵)

اگر یادِ دوزخ موجب گریهٔ تو شود، پس دوزخ بهتر از بهشت است. [اگر یاد و خاطرهٔ دوزخ موجب انکسار قلب و انفعال تو شود، دوزخ بهتر از آن بهشتی است که یادِ آن تو را به عُجب و تفرعن برانگیزد.]

خنده‌ها در گریه‌ها آمد کَتیم[3] گنج در ویرانه‌ها جُو ای سلیم (۱۵۸۶)

خنده‌ها در گریه‌ها نهان شده است. ای ساده دل گنجینه‌ها را در ویرانه‌ها جستجو کن.

---

۱. معانی الاخبار، ج ۱، ص ۳۳۵ به نقل از **میزان الحکمة**، ج ۲، ص ۱۶۹۵.

۲. دَمْع: اشک. جمع: دُموع.

۳. کَتیم: پوشیده، نهان. گاه وزن فعیل به معنی مفعول می‌آید، پس کتیم به معنی مکتوم است.

[شادی حقیقی و پایدار در انکسار قلب یافته آید. امّا آن شادی ها که از قسوت قلب برخیزد دوامی ندارد. مضمون این بیت یادآور حدیثی است که توضیح آن در شرح بیت (۱۸۳۷) دفتر دوم آمده است.]

(۱۵۸۷) ذوق درغمهاست، پیِ گُم کرده اند[1] آبِ حیوان را به ظُلمت بُرده انـد

این بیت به جهت آنکه فاعلِ «کرده اند» و «بُرده اند» در آن لفظاً ذکر نشده دارای ابهام است و وجوهی احتمال می رود. انقروی فاعل آن دو فعل را حضرت حق می دانـد. و جـمع بودن افعال مذکور را برای رعایت احترام لازم شمرده است.

وجه اوّل: لذّت حقیقی در اندوه های عارفانه است، لیکن حضرت حق ابنای دنیا را از ایـن ذوق بـه بـیراهـه مـی بـرد و در نـتیجه نـمی تـوانـند آن لذّت را درک کـنند، و هـمو آب حیات عرفان و ایقان را در اندرون تاریکی نـفسانی نـهفته داشـته تـا هـمگان بـدان راه نیابند. وجه دوم اینکه فاعل فعل «گم کـرده انـد» و «بـرده انـد» را عـارفان ربّـانی بـدانـیم، بر این فرض معنی بیت اینست: از آنجا که عارفان ربّانی لذّت حقیقی و پایدار را در غم های آگاهانه و خردمندانه یافته اند عمداً نعل وارونه می زنند تا نـااهـلان بـدان حـریم در نـیایند. زیرا کسانی که به آب حیات راه یافته اند آن را در ظـلمات پـیدا کـرده انـد. یـعنی هـمانطور که لذّت از دلِ غم بـه دست مـی آیـد، آب حـیات عـرفان و وارسـتگی نـیز از دلِ سـختی ریاضت به دست می آید. وجه سوم: لذّت حقیقی در اندوه عارفانه است، ولی غالب مـردمان دچار گمراه شده اند و آب حیات معنویت را در ظـلمات نـفسانی خـود مـدفون کـرده انـد. الله اعلم بالصواب.]

(۱۵۸۸) بـازگونه نـعل در رَه تـا رِبـاط[2] چشم ها را چـار کـن در احـتیاط

از ابتدای طریق سلوک تا سر منزل حقیقت آثار نعل های وارونه وجود دارد. پس ای سالک در کمال احتیاط چهارچشمی همه طرف را مواظب باش. یعنی حضرت حق به اقتضای اسم غیور نمی خواهد که هر آدم کمال نایافته ای به مرتبهٔ والای حقیقت راه یابد، پس نـفس امّاره را مُسوِّل و شیطان را مُزَیِّن و دنیا را فریبنده سـاخته است تـا آدمـی بـا ایـن عـوامـل

۱. گم کردن: مفقود کردن، گمراه کردن.
۲. رِباط: کاروانسرا. جمع: رِباطات.

گمراه‌کننده روبرو شود. اگر کاهل و سست نهاد بود اسیر افسون و وارونه نمایی‌های آنان می‌شود و از راه باز می‌ماند، و اگر جَلْد و زیرک بود نعل‌های وارونهٔ اهل اضلال را باز می‌شناسد و راه را پی می‌گیرد و به منزل حقیقت می‌رسد. توضیحِ «نعل بازگونه» در شرح بیت (۲۴۸۱) دفتر اول آمده است.

چشم‌ها را چار کن در اعتبار   یار کن با چشمِ خود دو چشمِ یار (۱۵۸۹)

مولانا از اینجا به بعد دربارهٔ لزوم مصاحبت با رفیق راه دان و مرشد با کمال سخن می‌گوید. معنی بیت: چشمان خود را برای عبرت‌آموزی چهار تا کن. یعنی با کمال بصیرت و بینایی به قضایا نگاه کن. دو چشم رفیق طریق را نیز یاور چشمان خود کن. یعنی از بینش مرشدان با فضیلت و رفیقان راه دان بخوبی استفاده کن.

اَمْرُهُمْ شُوریٰ بخوان اندر صُحُف   یار را باش و مگوش از ناز افُ[1] (۱۵۹۰)

آیهٔ شریفه‌ای را که تعامل مؤمنان را با یکدیگر بر مبنای مشورت دانسته در قرآن کریم تلاوت کن. با رفیق طریق همراه باش و از روی تکبّر بدو «آه» مگو. یعنی متکبّرانه از او بی‌نیازی نشان مده. [در مصراع اول به قسمتی از آیهٔ ۳۸ سورهٔ **شوریٰ** اشارت شده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷) دفتر پنجم. مراد از **صُحُف** (= نوشته‌ها، کتاب‌ها. جمعِ صَحیفه) قرآن کریم است.]

یار باشد راه را پشت و پناه   چونکه نیکو بنگری، یار است راه (۱۵۹۱)

رفیق طریق در طول راه پشت و پناه سالک است. اصلاً اگر خوب دقّت کنی خواهی دید که یار همان راه است. [مراد از «راه» در اینجا پیر یا مرشد راه دان است. چنانکه در بیت (۲۹۳۸) دفتر اول گوید:

برنویس احوالِ پیرِ راه دان   پیر را بگزین و عینِ راه دان

حضرت مسیح(ع) در **انجیل یوحنا**، باب ۱۴، آیهٔ ۶ فرماید: «من راه و راستی و حیات هستم. هیچکس نزد پدر جز به وسیلهٔ من نمی‌آید[2].»]

---

۱. اُف: مخففِ اُفٍّ اسم فعلِ مضارع است به معنیِ اَتَضَجَّرُ (= ملولم، به ستوه آمده‌ام) کلمه‌ای که به هنگام دلتنگی گفته شود، آه.

۲. این عبارت انجیل را از شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۹۳ عیناً نقل کرده‌ایم.

(۱۵۹۲) **چونکه دریاران رَسی، خامُش نشین — اندر آن حلقه مکن خود را نگین**

وقتی که به جمع دوستان می‌رسی ساکت بنشین و خود را در آن حلقه، نگین جلوه مده. [وقتی به حلقهٔ رفیقان طریق در می‌آیی خاموش باش و بیشتر شنونده باش تا گوینده، زیرا شنودن مختص زندگان است برای همین است که خداوند به پیامبر(ص) فرماید: **اِنَّکَ لاتُسْمِعُ الْـمَوْتیٰ**. «تو نمی‌توانی کلام حق را به مردگان بشنوانی.» خاصّه وقتی که در مجلس، صاحب معرفتی حضور دارد باید هر مویی که بر اندام داری گوشی شنوا گردد و از بُنِ دندان و صمیم دل به افادات او گوش فرا دهی، نه آنکه با اظهارات پُر طمطراق انظار را به خود جلب کنی و بر کبر و انانیّت خود بیفزایی. مگر آنکه اهل مجلس از تو بخواهند مطلبی بگویی، در آن حال سکوت جایز نیست و باید به قدر کفاف سخن گفت نه دراز و مطوّل.]

(۱۵۹۳) **در نـمازِ جمعه بنگر خوش به هوش — جمله جمعند و یک اندیش و، خموش**

هوشیارانه به نماز **جمعه** (یا مطلقاً به نماز جماعت) نگاه کن که همگان در یک جا جمع آمده‌اند و اندیشه‌ای واحد دارند و جملگی خاموش‌اند. [بیت فوق بر سبیل تمثیل آمده است تا مطلب پیشین را تبیین کند.]

(۱۵۹۴) **رخت ها را سویِ خاموشی کَشان — چون نشان جویی، مکن خود را نشان**

به منزلگاه خاموشی و سکوت سفر کن. اگر از رفیق طریق نشانِ حقیقت سراغ می‌گیری باید خود را بی‌نشان کنی. یعنی باید خودنمایی و انانیّت را از خود دفع کنی. [از شروط اصلی سلوک در ظلّ عنایت و هدایت کاملان، خاکساری و انکسار است. تا وقتی که شخص گرفتار خودبینی و خودنمایی است بهره‌ای از حقیقت نبرد.]

(۱۵۹۵) **گفت پیغمبر که در بحرِ هُموم[1] — در دلالت، دان تو یاران را نجوم**

پیامبر(ص) فرموده است که هرگاه در دریای غم و اندوه گرفتار آمدی دوستان را ستارگان راهنما بدان. یعنی با انوار هدایت آنان به ساحل سکینه و آرامش برس. [اشاره دارد به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۲۶) دفتر اول آمده است.]

---

۱. هُموم: اندوهها. جمعِ هَمّ.

چشم در اِسْتارگان نِهْ، رَه بجُو نطق، تشویشِ نظر باشد، مگو (۱۵۹۶)

چشم به ستارگان بدوز و راه را پیدا کن. یعنی با اطاعت از کاملانِ مکمّل راه رستگاری و فلاح را پیدا کن. و چون گفتار باعث اضطراب فکری می‌شود از آن حذر کن و چیزی مگو. [کلام نابجا قاتل حقیقت است. دانستن اینکه کجا باید گفت و کجا باید شنود خود رکنی است رکین در عرصهٔ اخلاق. کسانی که این را نمی‌دانند در واقع هیچ نمی‌دانند. کسانی که سخن می‌گویند تا خود را نشان دهند دوست حقیقت نیستند . زیرا سخنانی که با نزعهٔ خودبینی و خودنمایی گفته می‌شود غالباً افکار را مضطرب و پریشان می‌کند.]

گر دو حرفِ صدق گویی ای فلان گفتِ تیره در تَبَع گردد روان (۱۵۹۷)

ای فلان اگر دو کلمه حرف حساب بزنی بدان که به دنبال آن، سخنان تیره و تار بر زبانت جاری خواهد شد. یعنی اگر رعایت خاموشی را نکنی و به گفتار ادامه دهی قطعاً کارت به یاوه سرایی می‌انجامد.

این نخواندی کِالْکَلام،ای مُسْتَهام[1] فی شُجونٍ جَرَّهُ جَرُّ الْکَلام؟ (۱۵۹۸)

ای بیدل، مگر این مطلب را نخوانده‌ای که سخن، شاخه‌هایی تُو در تُو دارد و هرسخن، سخنی دیگر را به دنبال می‌کشد. [«شُجون» جمع «شَجَن» به معنی شاخه های درهم پیچیده و توُ در توُ است. اشاره دارد به مَثَلِ **اَلْحَدیثُ ذُوشُجونٍ** یعنی سخن شاخه هایی درهم پیچیده و انبوه دارد که آدمی را از این طرف به آن طرف می‌برد. جَرَّهُ (= کشید آن را)، **جَرُّ الکلام** (کشیدن سخن)، اشاره دارد به مَثَلِ **اَلْکَلامُ یَجُرُّ الْکلام** «سخن، سخن می‌آورد.»]

هین مشوشارِع[2] در آن حرفِ رَشَد که سخن زو مر سخن را می‌کَشَد (۱۵۹۹)

بهوش باش، مبادا بدان سخنِ راست و صواب آغاز کنی که **اَلْکَلامُ یَجُرُّ الْکلام**. [یا مبادا مجرای سخن واقع شوی که سخن از دلِ سخن پدید می‌آید و تحسین و تَبجیلِ شنوندگان نیز توسنِ زبان تو را به هیجان وا می‌دارد و بی‌امان حرف می‌زنی. و چون به خود می‌آیی می‌بینی که هزاران فرسخ از جادهٔ عفاف دور افتاده‌ای.]

---

۱. مُسْتَهام: دلباخته، بیدل. اسم مفعول از مصدر اِستِهامَه: از ریشهٔ «ه ی م».

۲. شارِع: شروع کننده، راه رونده، راه، شاهراه.

(۱۶۰۰) نیست‌در ضَبْطَت‌چوبگشادی‌دهان   از پیِ صافی شود، تیره روان

زیرا وقتی دهان به سخن گشودی، دیگر سخن در اختیار تو نیست، و در نتیجه به دنبالِ سخنانِ درست و حسابی، سخنان تیره و تار خواهی گفت. [این بیت در مورد کسانی مصداق دارد که لااقل مقداری حرف شنیدنی و با اساس دارند. امّا امان از آن طایفه‌ای که از همان اوّل یاوه و تافه برهم می‌بافند.]

(۱۶۰۱) آنکه‌معصومِ رهِ وحیِ خداست   چون‌همه‌صاف‌است،بگشاید رواست

امّا کسی که در طریق وحی الهی از خطا و خلل و اشتباه و زَلَل مبرّاست و همهٔ سخنان او صاف و شفّاف است می‌سزد که دهان به سخن گشاید.

(۱۶۰۲) زانکه مٰا یَنْطِق رسولٌ بِالْهَویٰ   کی هوا زاید ز معصومِ خدا؟

زیرا که رسول الهی از روی هویٰ و هوس سخن نمی‌راند. چگونه ممکن است از کسی که در ظل عنایت حضرت حق از لغزش و خطا مصون است کاری هوسناکانه سرزند؟ [مصراع اوّل مقتبس است از آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ **نَجْم**: **وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ اِنْ هُوَ اِلاّ وَحْیٌ یُوحیٰ**. «و (پیامبر) سخن از سرِ هوی و هوس نگوید. سخن او نیست جز وحی الهی که بدو رسد.»]

(۱۶۰۳) خویشتن را ساز مِنطیقی[۱] ز حال   تا نگردی همچو من سُخرهٔ مَقال

از سرِحال سخن بگو نه تکلّف بار. یعنی قالِ تو باید توأم با حال مشاهده و مکاشفه باشد والّا خموشی بسی نکوتر از گفتاری است که از روی صفای باطن نباشد، تا همچون من اسیر سخن نباشی. [مصراع دوم ایهامی رندانه دارد. وجه اول اینست که تو ای سالک از من عبرت بگیر تا مانند من اسیر کلام نشوی. این وجه را می‌توان از باب اِمحاضِ نُصح و خفض جَناح گرفت. یعنی مولانا با فروتنی و خاکساری خود را در سلک اسیران لفظ به شمار می‌آورد. وجه دوم اینست که می‌گوید ای سالک همانطور که من اسیر سخن نیستم تو نیز اسیر سخن مباش. پس مولانا در این بیت از زبان قاضی به سالکان پند می‌دهد که بر سکوت و خاموشی مواظبت کنند.]

---

۱. مِنْطیق: صیغهٔ مبالغه از «نطق» بر وزنِ مِفْعیل، به معنی بسیار گوینده، آنکه فراوان سخن می‌گوید.

سؤال کردنِ آن صوفی، قاضی را

گفت صوفی: چون ز یک کان است زر — این چرا نفع است و آن دیگر ضرر؟ (۱۶۰۴)

مولانا در این فصل جلیل از زبان آن صوفی به نحو استفهام یکی از مهمترین مسائل کلامی و فلسفی را مطرح کرده است، لیکن در حلّ آن همچون فلاسفه و متکلّمان به مباحث کارافزا و بعضاً سست و بی‌اساس در نیامده است، بل پاسخ آن را با مشرب خاص کشفی و ذوقی خود داده است. صورت مسأله را باز می‌گوییم: شکی نیست که باید میان علّت و معلول سنخیّت برقرار باشد. زیرا معلول از رشحات و اثراتِ وجودی علّت است. چنانکه قاعدهٔ معروفِ **اَلْواحِدُ لایَصْدُرُ عَنْهُ اِلَّا الْواحِد** نیز ناظر بر این مطلب است. یعنی از وجود واحد الزاماً وجود واحد صادر می‌شود نه کثیر. و نیز شکّی نیست که خداوند، واحد است. حال اشکال اینست که چگونه از مبدأ واحد، کثرات صادر شده است؟ و چگونه جهان متبدّل و دائم التغییر از خداوندی که از هرگونه تغییر منزّه است در ظهور آمده است؟ فلاسفه و حکما هر کدام در گشودن این عویصه تلاشی ورزیده‌اند. از آن جمله گفته‌اند که کثرات، بیواسطه از مبدأ واحد صدور نیافته‌اند، بل مجرّدات عقلیه و مفارقات متوسطه (عَلٰی قَدْرِ مَراتِبِهِمْ) که از شوائب ماده مبرّا هستند میان واحد و کثیر وساطت کرده‌اند. چنانکه قاعدهٔ **امکان اشرف** نیز این مطلب را تأکید و تشیید می‌کند. پس کثرات مستقیماً از واحد صادر نشده‌اند بل توسط مجردات از مبدأ واحد صدور یافته‌اند. هم از این روست که عقل اوّل را در سلسلهٔ طولیهٔ هستی صادر اول دانسته‌اند، زیرا عقل مجرّد است. حکما با این جواب کوشیده‌اند خود را از ورطهٔ **امتناع صدور کثیر از واحد** خلاصی دهند. امّا مولانا با آنکه بدین قبیل مسائل اشرافی تام و تمام داشته بدان وادی حیرت‌زا و خَم‌اندر خم در نیامده است. بلکه این مسأله را در فصل بعدی با تمثیلی جالب جواب می‌دهد. او در این باب از پدیدهٔ روانی عشق بهره می‌جوید و می‌گوید: عشق عاشق که باعث حرکات و سکنات بیشمار در او می‌شود، مستند است به آرامش و استغنای معشوق. این مطلب در جای خود بشرح باز گفته خواهد شد. امّا معنی بیت: صوفی به نحو تمثیل این مشکل را از قاضی چنین می‌پرسد: جناب قاضی چطور می‌شود که از یک معدن، دو نوع طلا به دست آید؟ چرا نوعی از طلا ارزشمند و سودمند است و نوعی دیگر کم‌ارزش و زیان‌بار؟

چونکه جمله از یکی دست آمده‌ست — این چرا هشیار و، آن مست آمده‌ست؟ (۱۶۰۵)

حال که خالق همهٔ آدمیان یکی است، پس چرا این شخص هوشیار است و شخص دیگر مست و بیهوش؟

(۱۶۰۶) چون‌ز یک دریاست این جُوها روان / این‌چرا نوش‌است‌و،آن زهرِ دهان؟

حال که همهٔ جویبارها از یک دریـا سـر بـرآورده‌انـد. پس چـرا آب ایـن جـویبار گواراست، و آب آن یکی تلخ و ناگوار است؟

(۱۶۰۷) چـون‌همه‌انـوارازشـمسِ‌بقاست / صبحِ‌صادق،صبحِ‌کاذب‌ازچه‌خاست؟

حال که همهٔ روشنی ها از خورشید جاودان برخاسته، صبح صادق و صبح کـاذب از کجا پدیدار شده است؟

(۱۶۰۸) چون‌ز یک‌سُرمَه‌ست‌ناظر را کَحَل[1] / از چه آمد راستْ‌بـینی وحَـوَل؟[2]

حال که بینایان از یک سرمه استفاده کرده‌اند، این راست بینی و چپ بینی از کجا ناشی شده است؟

(۱۶۰۹) چونکه‌دارُالضَّرْب[3]را سلطان‌خداست / نقد راچون‌ضربِ‌خوب‌ونا رَواست؟

حال که امیر ضرّابخانهٔ جهانِ هستی حـضرت حـق است، پس چـرا سکّـه هـا یـعنی مخلوقات به صورت سَرَه و ناسَرَه ضرب می شود؟ یعنی اگر خالق جهان، خداوندِ واحد و احد است خیرات و شرور جهان را چگونه می توان توجیه کرد؟ [در این باب رجوع شود به شرح بیت (۶۵) دفتر چهارم.]

(۱۶۱۰) چـون خـدا فـرمود رَه را راهِ مـن / این‌خَفیر[4]از چیست‌و آن‌یک‌راهزن؟

حال که خداوند فرموده است راه، راهِ من است پس چرا این یکی نگهبان قـافله است و آن دیگری راهزن قافله؟ [مصراع اول اشـارت است بـه آیـهٔ ۱۵۳ سـورهٔ انـعام: **اِنَّ هٰـذٰا صِراطي مُسْتَقيماً**... «اینست راه راست من...» نیز اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ یوسف: **قُل هٰذِهِ سَبيلي اَدْعُوا اِلَی اللهِ عَلیٰ بَصيرَةٍ**... «بگو اینست راه من که (مردمان) را با بینایی به سوی خداوند فرا می‌خوانم...»]

---

۱. کَحَل: سرمه کشیدن به چشم.

۲. حَوَل: لوچی، دوبینی.

۳. دارُالضَّرْب: ضرابخانه، محل ضرب سکّه، دِرَم سرا.

۴. خَفیر: نگهبان قافله، بدرقه.

(۱۶۱۱) از یک‌اِشکم چون‌رَسَد حُرّ و سفیه　　چون یقین شـد اَلْـوَلَد سِـرُّ اَبـیه

حال که در مَثَل مسلّم شده است که فرزند، اوصاف پدر را پیدا می‌کند، پس چگـونه می‌شود که از یک شکم دو انسان متضاد زاده شوند که یکی انسانی آزاده و سلیم‌النفس باشد و آن دیگری فردی نادان و شقی؟ [توضیح عبارت عربی مصراع دوم در شرح بیت (۳۱۱۶) دفتر چهارم، و بیت (۱۹۳۱ ـ ۱۹۲۷) دفتر پنجم آمده است. این بیت چون در بیان خلقت اضـداد است، می‌توان آن را ناظر بر عبارتی دانست که در کتب صوفیه به عنوان حدیث قدسی آمده است[۱]. لیکن نگارنده آنرا تا این لحظه در جوامع روایی به دست نـیاورده است. آن عـبارت اینست: **اَلاِنسانُ سِرّی وَ اَنَـا سِرُّهُ**. «انسان سِرِّ من است، و من سرّ او.»]

(۱۶۱۲) وحدتی که دید با چندین هـزار؟　　صدهزاران جُـنبش از عـینِ قـرار

تا به حال چه‌کسی دیده‌است که وحدت،منشأاضدادی‌بیشمار باشد؟ تا به حال چه‌کسی دیده است که سکونِ محض، منشأ حرکاتی بیشمار گردد؟ [اطلاق «سکون» به ذات الهـی از آنروست که حرکت در موجودات و ممکنات وجود دارد تا از قوّه به فعلیّت برسند و به کمال راه یابند. امّا خداوند کمال مطلق و فعلیّت محض است. در یکی از متون عرفانی هند باستان آمده است: ملک الموت گفت: جهان مانند درخـتی است کـه ریشـه‌اش در زمـین اسـتوار و شاخسارانش در فضا رقصان. برگ‌ها و شاخه‌ها همان عالم است که دائم التغییر است و ریشهٔ آن برهماست که منشأ همه چیز است[۲].]

جواب گفتنِ آن قاضی، صوفی را

(۱۶۱۳) گفت قاضی: صوفیا خـیره مشـو　　یک مـثالی در بـیانِ ایـن شـنو

مسأله‌ای که از زبان صوفی در بیت (۱۶۰۴) و ابیات لاحقِ آن مطرح شـد و مـحور سؤال چگونگی صدور کثیر از واحد در عرصهٔ جهان هستی بود، اینک مولانا با مشرب کشفی و ذوقی‌خود از زبان قاضی بدان پاسخ می‌گوید. معنی بیت: قاضی گفت: ای صـوفی، حـیران

---

۱. از آن جمله «شیخ بغداد» یعنی شیخ عبدالقادر گیلانی (عارف نامی سدهٔ پنجم و ششم هـجری) آن را در کتاب سرّالاسرار، ص۵۲ آورده است.

۲. اوپانیشاد، ص۲۲۹.

مشو. در تبیین این مطلب مثالی از من بشنو.

(۱۶۱۴) همچنانکه بی‌قراری عاشقان حاصل آمد از قرارِ دلستان

آن مثال اینست: بی‌قراری و تب و تاب عُشاق از آرامش و سکینهٔ معشوقان پدید می‌آید.

(۱۶۱۵) او چو کُهْ در ناز ثابت آمده عاشقان چون برگها لرزان شده

معشوق در ناز و استغنا همچون کوه، راسخ و استوار است، در حالی که عُشاق مانند برگ درختان می‌لرزند.

(۱۶۱۶) خندهٔ او گریه‌ها انگیخته آبِ رویش آبروها ریخته

خندهٔ معشوق باعث گریه‌های عاشق شده است، و صفا و جلوهٔ رخسارهٔ معشوق، آبرو برای عاشق نگذاشته است. یعنی عاشق بقدری در هوای رخ معشوق است که عاقبت رسوایی و نام و ننگ دامنگیرش می‌شود ولی او هراسی به دل راه نمی‌دهد. [در چند بیت اخیر این نکتهٔ دقیق حِکمی در بیان آمد که اضداد در جهان هستی از نقایص ذاتی خودِ قابل به ظهور می‌رسد. یعنی حق تعالی بیدریغ به ماهیّات و موجودات افاضهٔ وجود می‌کند، منتهی هر موجودی به قدر ماهیت و قابلیتِ وجودی خود از آن افاضات بهره می‌گیرد. و چون قابلیت‌ها نسبی است در نتیجه مرتبهٔ وجودی هر موجود با دیگری مختلف می‌شود. پس اضداد از دلِ نسبت‌ها متولّد می‌شود. چنانکه وقتی نور خورشید از پسِ شیشه‌های الوان بتابد با رنگ‌های مختلف و حتی متضاد دیده آید و این تلوّن به شیشه‌ها مربوط می‌شود که قابلِ نور خورشیدند. یعنی قبولِ نور خورشید کرده‌اند. پس کثرات و اختلاف مراتب موجودات به ذات بی‌چون الهی خللی در نیاورد، چنانکه از کثرت امواج به وحدت ذات دریا خللی نیفتد.]

(۱۶۱۷) این همه‌چون و چگونه،چون زَبَد[۱] بر سرِ دریایِ بیچون می‌طپد

چون و چندهای بیشمار موجودات جهان هستی مانند کف بر سطح دریای بی‌چون و

۱. زَبَد: کف. جمع: اَزْباد.

چند در جنبش و پویش است. یعنی دریای حقیقت فی حَدِّ ذاتِه بی چون و چند است و موجودات عالم نسبت بدان، کف روی آب محسوب شوند.

ضِدّ و نِدّش[۱] نیست در ذات‌وعمل   ز آن بپوشیدند هستی‌ها حُلَل[۲] (۱۶۱۸)

در ذات و فعل دریای حقیقت (خداوند) هیچگونه ضدّ و همتایی نیست، زیرا موجودات جملگی از او جامهٔ وجود در پوشیده‌اند. [حضرت واجب الوجود ضدّ و مماثلی ندارد، چه ضدّین دو امر وجودی‌اند که بر موضوعی واحد تعاقب کنند و با یکدیگر جمع نیایند و میانشان غایت دوری و تنافر باشد. نیز حضرت حق نظیر و مماثلی ندارد از آنرو که وجود، ثانی ندارد و دیگر آنکه وجود، عین تحقّق است، در حالی که دو مماثل، دو چیزند که در ماهیّت و لوازم ماهیّت اتحاد دارند و در عوارض مفارقه از یکدیگر مفارق‌اند، و وجود اصلاً ماهیّت ندارد بلکه هویّت و تشخّص آن بذاته است.[۳]]

ضدّ، ضِد را بود و هستی کی‌دهد؟   بل کزو بگریزد و بیرون جهد (۱۶۱۹)

چگونه ممکن است که ضدّ به ضدِّخود هستی بخشد؟ بلکه به اقتضای تنافر و رمیدگیِ اضداد از یکدیگر، از ضدّ خود می‌گریزد و خود را از او رها می‌کند.

نِد چه بْوَد؟مثل،مثلِ نیک و بد   مثل، مثلِ خویشتن را کی کند؟ (۱۶۲۰)

نِدّ در لغت یعنی چه؟ یعنی مِثل، مانند. مثلِ موجود خوب و بد. چگونه ممکن است که موجودی، مثلِ خود را بیافریند؟ یعنی محال است موجودی مثلِ خود را خلق کند. در اینجا نباید توالد و تناسل را از مقولهٔ آفرینش به مفهوم حقیقی مفروض داشت. چون تفاوت میان خلقِ مِنْ شَیْ‌ءٍو خلقِ مِنْ لا شَیْ‌ءٍ بر هر ذیشعوری معلوم است. در اینجا مراد از آفریدنِ مثل، از نوع دوم است.

چونکه دو مثل آمدند، ای مُتّقی   این چه اولیٰ تر از آن در خالقی؟ (۱۶۲۱)

ای پرهیزگار اگر در عالَم دو مبدأ هستی نظیرِ یکدیگر وجود می‌داشت چگونه ممکن

۱.نِدّ: همتا، نظیر. جمع: اَنْداد.
۲. حُلَل: لباس‌ها. جمعِ حُلَّه.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۴۰.

بود که یکی از آن دو در خلقت موجودات از دیگری لایق‌تر باشد؟ یعنی اگر فرضاً جهان دو مبدأ داشت که در صفات کمالیه عیناً مانند یکدیگر بودند چه دلیلی داشت که یکی بر دیگری در خلقت جهان برتری و سبقت جوید؟ و این از مصادیقِ **ترجیحِ بِلا مُرَجِّح**[1] است که نزد خردمندان مردود است.

(۱۶۲۲) **بر شمارِ برگِ بُستان ضِدّ و نِد — چون‌کفی بر بحرِ بی نِدّست و ضِد**

اضداد و امثال مانند برگ‌های بوستان همچون کفی روی دریای بی‌مثل و مانند است. [موجودات جهان که از امثال و اضداد تشکیل شده جلوه‌ای از تجلّیات حضرت احدِ واحد به‌شمار آیند.]

(۱۶۲۳) **بی چگونه بین تو بُرد و ماتِ بحر — چون چگونه گنجد اندر ذاتِ بحر؟**

بُرد و باخت دریا را بی‌کیفیّت ببین. یعنی اوصافِ متقابلهٔ الهی را وصف ناپذیر بدان. زیرا چگونه ممکن است که کیفیّت در ذات دریا جا بگیرد. یعنی محال است که حضرت حق دارای کیفیّت باشد، چرا که کیفیّت از اوصاف مخلوق است. [«بُرد و مات» کنایه از صفات متقابلهٔ جمالیه و جلالیهٔ الهی مانند قهر و لطف، رحمت و غضب و جز آن است.]

(۱۶۲۴) **کمترین لُعبتِ او جانِ توست — این چگونه و چونِ جان کی شد درست؟**

کمترین مصنوع حضرت حق روح لطیف توست. چگونه ممکن است روح لطیف دارای کیفیّت باشد؟ یعنی در جایی که روح آدمی مخلوق حضرت حق است و منزّه از کیفیّت است چگونه ممکن است خالق روح کیفیت داشته باشد؟ واده جواب. [به فحوای آیهٔ ۸۵ سورهٔ **کهف** وقتی از حضرت رسول دربارهٔ روح سؤال کردند خداوند بدو فرمود: ... **قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّي...** «...بگو روح از امر پروردگار من است...».]

(۱۶۲۵) **پس‌چنان بحری که در هر قَطْرِ[2] آن — از بدن ناشی‌تر آمد عقل و جان**

بنابراین مقدّمه، دریایی که عقل و روح در هریک از قطرات آن بر جسم، بیگانه‌تر و

---

۱. مراد از ترجیحِ بِلا مُرَجِّح اینست که میان دو چیز یا چند شخص یکی را بر سایرین ترجیح دهیم بی آنکه دلیلی بر رجحان او داشته باشیم.

۲. قَطْر: قطره. جمع: قِطار.

ناآشناتر آمده است. [«چنان بحری که» موصول است و بقیهٔ بیت، صله محسوب شود. و در عین حال «مسندالیه» است و بیت بعدی «مسند». مراد از **بحر** (= دریا) ذات الهی، و مراد از **قَطْر** تجلّیات الهی است، منظور بیت: همانطور که جسم و جماد نمی‌تواند حقیقت عقل و روح را دریابد، عقل و روح نیز نمی‌تواند حقیقت حضرت حق را بشناسد.]

کی بگنجد در مَضیقِ[1] چند و چون؟   عقلِ کُلّ آنجاست از لٰایَعْلَمُون (۱۶۲۶)

چگونه ممکن است که دریای حقیقت در ظرف تنگِ کمّیّت و کیفیّت بگنجد؟ حتّی عقل کلّ نیز در آن مرتبه جزو نادانان بشمار رود. [«عقل کل» همان صادر اوّل است که عرفا آن را **وجود منبسط** خوانند. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۹۹) دفتر اول. منظور بیت: عقل کل با همهٔ عظمت نسبت به شناخت حضرت حقّ عاجز است تا چه رسد به عقول جزئیه.]

عقل گوید مر جَسَد را کِای جماد   بوی بُردی هیچ از آن بحرِ معاد؟ (۱۶۲۷)

عقل به جسم گوید: ای جامد آیا هیچ از آن دریایی که بدان رجوع خواهی کرد بویی برده‌ای؟ [اگر مراد از «عقل» در این بیت «عقل کل» باشد، بیانی است از ادراک ناپذیریِ حقیقتِ باری تعالی. به گونه‌ای که حتّی عقل کل نیز در برابر شناخت ذات الهی سپر می‌اندازد. در اینصورت مصراع دوم حاکی از عجز و درماندگی اوست که در این باره از جسم که در ادنی درجهٔ قوس نزولی هستی است استعلام می‌کند. بدین ترتیب در جایی که عقل کل در شناخت ذات الهی فرو می‌ماند. ببین حال عقول جزئیه چه خواهد بود! نیز جایز است مراد از «عقل»، صاحبان علوم ظاهری و دارندگان عقول جزئیه باشد. در اینصورت مراد از «جسد» نیز عارفان قلندر و خامل الذکر است، چنانکه در شرح ابیات بعدی بیاید.]

جسم گوید: من یقین سایهٔ توأم   یاری از سایه که جوید؟ جانِ عَم (۱۶۲۸)

جسم می‌گوید: من یقیناً سایهٔ تو هستم. عموجان مگر ممکن است کسی از سایه استمداد جوید؟ [«سایه بودن جسم» از آنروست که جسم از نظر رتبهٔ وجودی به عالم ناسوت تعلّق دارد و عقل به عالم مجرّدات و مفارقات. اگر مراد از «جسم»، عارفان خاکسار باشد، منظور اینست که وقتی عالمان ظاهری از عارفان نشان حقیقت می‌گیرند، آنان

---

۱. مَضیق: تنگنا، جای تنگ. جمع: مَضایق.

با مشرب تواضعِ خود بدانان گویند: ما که کسی نیستیم که در این باب به شما عالمان کمکی کنیم.]

(۱۶۲۹) **عقل‌گوید کین نه آن‌حیرتْ‌سَراست   که سزا گستاخ تر از ناسزاست**

عقل می‌گوید که اینجا چنان حیرتگاهی نیست که دانا گستاخ‌تر از نادان باشد. [«که» در اینجا «بیانی» است نه «تعلیلی». مراد از «حیرتْ سرا»، مرتبهٔ حقیقت، و مراد از «سزا» عالمان ظاهری، و مراد از «ناسزا»، عارفان حقیقی که از سرِ تواضع به اقتضای تجاهل‌العارف عمل می‌کنند و وقتی از ایشان سؤال می‌کنی که تو حقیقت را شناخته‌ای انکار می‌کند. منظور بیت: چون مقام حقیقت، مقامی نیست که با لفّاظی و پشت هم اندازی احراز گردد، صاحبانِ عقول جزئیّه و علوم ظاهریّه از شناخت حقیقت اظهار عجز می‌کنند و معترف می‌شوند که در مرتبهٔ حقیقت که حقّاً حیرت‌زاست بازی با الفاظ و تفوّهِ کلماتِ پُر آب و تاب بکار نمی‌آید و باعث رجحان نمی‌شود. بنابر این در این مرتبهٔ خطیر دانایان ظاهری نمی‌توانند با تکیه بر محفوظاتِ طوطی‌وار خود بر عارفان خاکسار که خود را هیچ می‌دانند ادعای برتری نمایند. زیرا عارف با نفی هستی موهوم خود و طرد انانیّت خداشناس شده است، و حال آنکه فضل‌فروشان خودبین به مشتی الفاظ دل خوش می‌دارند و ره افسانه می‌زنند. این وجه برای بیت فوق با الهام از چند شرح معتبر گفته آمد. شاید وجوهی مناسب‌تر نیز پیدا شود. الله اعلم.]

(۱۶۳۰) **اندر اینجا آفتابِ انوری   خدمتِ ذرّه کند، چون چاکری**

در این جا یعنی در مرتبهٔ شناخت حقیقت، آفتابِ پُرتاب، همچون غلامی بی‌مقدار باید به خدمت ذرّه کمرِ همّت بندد. [مراد از «آفتاب انور» کاملان و عارفانِ بالله‌است. منظور بیت: عارفانِ بالله در مقام شهود وحدت و حقیقت حتّی ذرّه را نیز ارجِ بسزا نهند، زیرا آنان ذرّه را نیز مظهر حضرت حق می‌دانند و در آینهٔ وجود او حضرت حق را مشاهده می‌کنند.

دل هر ذرّه را که بشکافی   آفتابیش در میان بینی

پس در مظهریّتِ حق، خُردی و کلانی پدیده‌ها تأثیری در شهود عارف نمی‌نهد. همانطور که پیل، مظهر حق است، پشّه نیز به همان مقدار مظهر صُنع و خلاقیّت حضرت احدیّت است. منتهی باید چشم دل باز کرد.]

شیر این سو پیشِ آهو سـر نـهد　　　باز ایـنجا نـزدِ تَـیْهُو[۱] پَـر نـهد[۲] (۱۶۳۱)

در اینجا شیر در برابر آهو کُرنش می‌کند، و بـازِ شکـاری در مـقابل پـرندهٔ ضـعیفی نظیر تیهو اظهار خُردی و تذلّل می‌کند. [این بیت بر سبیل مـثال، مـضمون ابـیات پـیشین را بسط داده است. مراد از «شیر»، شـیران بـیشهٔ حـقیقت، و مـراد از «بـاز» بـازانِ بـلند پـروازِ آسمان معرفت، و مراد از «آهو» و «تیهو»، پدیده‌ها و موجودات خُـرد و نـاچیز ایـن جـهان است که در نظر اهل غفلت هیچ محسوب شوند، امّا در نظر اهل معرفت، آینهٔ تمام نمای حق بشمار آیند.]

این تو را بـاور نـیاید، مـصطفیٰ　　　چون ز مسکینان همی جوید دعا؟ (۱۶۳۲)

اگر این مطلب را باور نمی‌داری، پس چرا حضرت مـحمّدمصطفی(ص) از بـینوایـان درخواست دعا می‌کرد؟ [اشاره است به حدیثی که مـی‌گـوید: **کـانَ یَسْـتَفْتِحُ وَ یَسْـتَنْصِرُ بِصَعالیکِ الْـمُسْلِمینَ**[۳]. «پیامبر(ص) از فقرای مسلمین (بوسیلهٔ دعا) درخواست گشـایش و یاری می‌کرد.» یعنی هرگاه با آنان روبرو می‌شد می‌فرمود: ما را در دعا فراموش مکنید. این بیت نیز بر سبیل تمثیل آمده است تا بیان دارد که عارفِ حقیقی هیچ پـدیده‌ای را در جـهان هستی کوچک نمی‌شمرد، چرا که خُردترین پدیده مرآت حق است.]

گـر بگـویی از پـیِ تـعلیم بـود　　　عینِ تجهیل از چه رو تفهیم بود؟ (۱۶۳۳)

اگر بگویی که پیامبر(ص) درخـواست دعـا از فـقیران را بـرای تـعلیم امّت بـه عـمل می‌آورد، جواب اینست که مگر ممکن است که به غلط انداختن به معنیِ تفهیم مطلب باشد؟ یعنی اگر بگویی پیامبر بی‌آنکه به دعای فـقیران نـیازی داشـته بـاشد عـمداً از فـقیران دعـا درخواست می‌کرد تا به امّت خود تفهیم کند که برکمال خود غرّه نشوند و حتّی از ناقصان نیز طلب دعا کنند، جواب می‌گوییم که: اگر التماس دعای کامل از ناقص بی‌فایده باشد و پیامبر برحسب واقع نیاز به دعای دیگران نداشت، پس دعوت کردن امت به درخواست دعا از ضعفا دعوتی گمراه کننده بود. پس نتیجه می‌گیریم که محمد(ص) واقعاً از فقرای مسلمین درخواست دعا می‌کرد.

---

۱. تَیْهُو: پرنده‌ای شبیه کبک، امّا کوچکتر از آن.

۲. پَر نَهادن: خفض جناح، اظهار فروتنی.

۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۲۰۰.

(۱۶۳۴) **بلکه می‌داند که گنج شاهوار در خرابی‌ها نهد آن شهریار**

بلکه پیامبر(ص) می‌دانست که حضرت شاه حقیقت گنجِ شاهانه را در ویرانه‌ها می‌گذارد. [در اینجا از فقرای صوری به فقرای معنوی التفات شده است. «خرابی‌ها» کنایه از عارفان بالله است که خانهٔ خودبینی خود را ویران کرده‌اند و به گنج حقیقت دست یازیده‌اند.]

(۱۶۳۵) **بدگمانی نعلِ معکوسِ[1] وی است گرچه‌هرجزویش‌جاسوسِ‌وی‌است**

درست است که هر جزو از آن ویرانه کاشف اسرار اوست، ولی بدگمانی هم گمراه کننده است و آدمی را از آن گنجِ گرانقدر به بیراهه می‌کشد. یعنی ظاهربینان چون باور ندارند که در ورایِ ظاهر متواضع و خاکسار اهل حقیقت گنج معرفت و دفینهٔ حقیقت یافته آید، لذا همین پندار ناروا، آنان را از دست یازی به باطن گنج‌آسای اهل الله باز می‌دارد.

(۱۶۳۶) **بل حقیقت در حقیقت غرقه شد زین سبب هفتاد، بل صد فرقه شد**

بلکه حقیقت در حقیقت پوشیده شده است، به همین دلیل است که امّت به هفتاد، بلکه به صد فرقه تقسیم شده است. [عدد «هفتاد» و «صد» برای تکثیر است نه تحدید. پس هفتاد یا صد فرقه یعنی بیشمار فرقه. منظور بیت: حقیقت لایه‌هایی تُو بر تُو دارد و هرکس به فراخور قابلیّت و ظرفیّتِ خود می‌تواند به لایه‌ای از حقیقت دست یازد. پس نسبی بودن شناخت حقیقت موجب کثرت ادیان و مذاهب شده است. برای فهم بیشتر این بیت رجوع به بیت (۲۹۳۶ ـ ۲۹۲۳) دفتر دوم ضروری است.]

(۱۶۳۷) **با تو قُلْماشیت[2] خواهیم گفت، هان صوفیا،خوش‌پهن بگشا گوشِ‌جان**

ای صوفی بهوش باش و گوشهای باطنی‌ات را خوب بازکن که برای تو سخنانی یاوه خواهم راند. [«قُلماشیت» به معنی سخن یاوه و بی‌اساس است. چون صوفی در ابیات گذشته سؤالاتی در حدّ مبتدیان سلوک از قاضی کرد، و قاضی در ابیات بعدی پاسخ او را در کسوتِ مرشدانِ راهْ رفته می‌دهد، لذا از باب خفض جناح و امحاضِ نصح پاسخ‌های خود را یاوه

---

۱. **نعلِ معکوس**: نعل وارونه. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۸۱) دفتر اول.
۲. **قُلْماشیت**: ر.ک. شرح بیت (۳۸۱۰) دفتر چهارم.

دانسته است. یا آن پاسخ ها در نظر خام اندیشان یاوه به نظر می آید.]

مر تو را هر زخم کآید ز آسمان منتظر می باش خِلْعت بعد از آن (۱۶۳۸)

هر آسیبی که از آسمان به تو می رسد، یعنی هر ابتلائی که از جانب خداوند تو را فرو می گیرد، منتظر باش که به دنبال آن خلعتی به تو خواهند داد. یعنی در هر ابتلای الهی ارتقائی نهفته است، کمال آدمی از دلِ ابتلائات زاده می شود. [در پاره‌ای از نسخ مثنوی به دنبال بیت فوق این بیت ضبط شده است:

آن قفا دیدی، صفا را هم ببین گِردْران با گردن آمد ای امین

یعنی: ای صوفی همانطور که آن پس گردنی را دیدی، صفا و خوشی بعد از آن را نیز ببین. چنانکه مثلاً ای درستکار گوشتِ ران همراه گوشت گردن است. یعنی عادت قصّابان چنین است که گوشت بی‌استخوان را همراه گوشت با استخوان به مشتریان بفروشند. مصراع دوم بیت مذکور نوعی ضرب‌المثل است. برای توضیح بیشتر رجوع شود به شرح بیت (۳۴۲۲) دفتر پنجم.

امّا منظور از آن مَثَل در اینجا اینست که جهان آمیزه‌ای از خیرات و شُرور است و نوش و نیش و گوار و ناگوار در این دنیا نسبی است. اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً. اگر کسی بدین اصل معرفت یابد بر هر بلا مرحبا گوید و روحیهٔ خود را به گاهِ مصائب و مشکلات نبازد. در این باب رجوع شود به شرح بیت(۶۵) دفتر چهارم.]

کو نه آن شاه است کِت سیلی زند پس نبخشد تاج و تختِ مُستَنَد[1] (۱۶۳۹)

زیرا حضرت حق آن پادشاهی نیست که به تو سیلی زند، یعنی تو را به ابتلائی دچار سازد و تاج و تختی استوار و مطمئن به تو نبخشد. یعنی از رحمانیت و وهابیّت الهی بعید است که بندهٔ موحّدی را به ابتلائی در آورد و آنگاه بدو مراتب معنوی و کمال روحی نبخشد. مَعاذَالله.

جمله دنیا را پَرِ پشّه بها سیلی یی را رَشْوَتِ بی مُنْتَها (۱۶۴۰)

تمام دنیا در نزد حضرت حق بالِ پشّه‌ای بیش نمی‌ارزد. او در مقابل هر ابتلاء عطایای

---

۱. مُسْتَنَد: اسم مفعول به معنی تکیه کرده شده، جایی که بدان تکیه کنند، قابل اتّکاء.

بی‌پایانی به بندهٔ مبتلا می‌بخشد. «پس چه ترسم؟ کی زمُردن کم شدم؟» [«رَشْوَت» و «رِشْوَت» و «رُشْوَت» به معنی رشوه است. و در اینجا منظور از آن، عطایای ربّانی است. منظور بیت: اگر خداوند دنیا و جمیع زخارف آن را به تو دهد در واقع به تو هیچ نداده است، زیرا ارزش آن به اندازهٔ بال پشه است. ولی اگر تو را ابتلاء دهد در قبال آن به عطایای بی‌پایان رساند. مصراع اول ناظر است بر این خبر: **لَوْکٰانَتِ الدُّنْیٰا تَعْدِلُ عِنْدَاللهِ جَنٰاحَ بَعُوضَةٍ مٰا سَقیٰ کٰافِراً مِنْهٰا شَرْبَةَ مٰاءٍ**[1] «اگر دنیا نزد خداوند به اندازه بال پشه‌ای می‌ارزید، از آن حتّی به اندازهٔ غُمجه‌ای آب به کافران نمی‌نوشانید.» البته شرط دریافت عطیهٔ ربّانی اینست که شخص در ابتلائات، صابر و خشنود باشد.]

(۱۶۴۱) **گردنت زین طوقِ[2] زرّینِ جهان چُست[3] در دُزد[4] و زحق سیلی‌سِتان**

با چابکی گردنت را از حلقهٔ زرّین دنیا رها کن و از حضرت حق ابتلا دریافت کن.

(۱۶۴۲) **آن قفاها کانبیا برداشتند ز آن بلا سَرهایِ خود افراشتند**

هر بلائی که بر سرِ پیامبران آمد و آن را تحمّل کردند، به برکتِ آن بلاها سرافراز شدند.

(۱۶۴۳) **لیک حاضر باش در خود، ای فتیٰ تا به خانه او بیابد مر تو را**

اما ای جوان، همواره آمادگیِ درونی داشته باش، تا آن بلا تو را در خانهٔ دل پیدا کند. [بیت فوق استدراکی است بر بیت (۱۶۴۰) همین دفتر. چون ممکن است کسی خیال کند که هر ابتلائی به کمال معنوی می‌انجامد. لذا در اینجا می‌گوید به شرط آنکه بندهٔ مبتلا بر تلخی ابتلا صبر ورزد و اگر بدان راضی باشد که نُورٌ عَلیٰ نُور است. پس منظور از «حضور در خود» خودآگاهی و رضایت قلبی بر ابتلائات ربّانی است.]

(۱۶۴۴) **ور نه خِلْعت را بَرَد او بازپس که نیابیدم به خانه هیچکس**

والّا بلای الهی، عطایای ربّانی را باز می‌گرداند و می‌گوید چون آن بنده را در خانهٔ دلِ

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص۲۰۱.

۲. طَوْق: گلوبند، گردن بند، هرچیزِ حَلْقَوی شکل. جمع:اَطْواق.

۳. چُسْت: چالاک.

۴. در دُزد: بدزد. فعل امر از مصدر دُزدیدن. در اینجا مجازاً به معنی خلاص کردن است.

خود نیافتم پس آن عطایا را به مخزن اصلی آن باز می‌گردانم.

باز سؤال کردنِ صوفی، از آن قاضی

گفت آن‌صوفی:چه‌بودی‌کین‌جهان ابروی رحمت گشادی جاودان؟ (۱۶۴۵)

در این فصل جلیل نیز مولانا از زبان آن صوفی سؤالی را مطرح می‌کند که از قدیم الایام تا به امروز ذهن غالب مردمان را اعم از متفکر و عامی به خود مشغول داشته است. و آن اینست: چطور می‌شد که دنیا همیشه به انسان‌ها روی خوش نشان می‌داد و نوشش به نیش و شادی‌اش به اندوه و فوزش به حرمان در نمی‌آمیخت؟

معنی بیت: آن صوفی گفت: مگر چطور می‌شد که این دنیا همیشه با آدمیان به مِهر و لطف رفتار می‌کرد؟

هر دَمی شوری نیاوردی به پیش برنیاوردی ز تلوین‌هاش نیش (۱۶۴۶)

هر لحظه اضطرابی پدید نمی‌آورد و با تحوّلات خود آدمیان را آزرده نمی‌کرد، یعنی چطور می‌شد که دنیا مردمان را پریشان نمی‌کرد؟

شب نـدزدیدی چـراغِ روز را دَی نـبردی بـاغِ عـیشْ آمـوز را (۱۶۴۷)

شب، چراغ روز را نمی‌دزدید. یعنی چطور می‌شد که همیشه روز بود و تاریکی جای روشنی را نمی‌گرفت؟ و زمستان، باغ همیشه سرسبز را از میان نمی‌برد. [«عَیشْ آموز» صفت ترکیبی است و لفظاً یعنی آموزندهٔ زندگی، لیکن در اینجا ظاهراً به معنی همیشه خُرّم است.]

جامِ صحّت را نبودی سنگِ تب ایمنی را خوف، ناوردی کُرَب[1] (۱۶۴۸)

جام تندرستی با سنگِ تب شکسته نمی‌شد. یعنی چطور می‌شد که بیماری، تندرستیِ آدمی را زایل نمی‌کرد و او همیشه سالم می‌زیست؟ و ترسِ از خطرات، امنیّت او را به اندوه و پریشانی مبدّل نمی‌کرد.

---

۱. کُرَب: اندوه‌ها، ناراحتی‌ها. جمعِ کُربَه.

(۱۶۴۹) خود چه کم گشتی ز جُود و رحمتش گر نبودی خَرخَشه[1] در نـعمتش؟

اگر نعمت های پروردگار خالی از ناراحتی و شرّ بود از احسان و رحمت او چه چیزی کم می شد؟

جوابِ قاضی، سؤالِ صوفی را، و قصهٔ ترک و درزی را مَثَل آوردن

(۱۶۵۰) گفت قاضی: بس تهی رَوْ[2] صوفی یی خالی از فِطْنَت[3] چو کافِ کوفی یی

وقتی قاضی سؤالات مبتدیانهٔ صوفی را شنید بر سبیل طنز و تعریض بدو گفت: واقعاً که جزوِ صوفیانی هستی که بیهوده سلوک می‌کنند. یعنی سلوکشان حاصلی به بار نمی آورد. از زیرکی و ذکاوت نیز خالی هستی، همانطور که کافِ کوفی میانْ تهی است. [در الفبای رایج عربی حرف کاف را با همزه‌ای درون آن بدین صورت می‌نویسند: کٔ. امّا در خطّ کوفی درون کاف چیزی نمی نویسند و آن را بدین صورت شکل می دهند: ک[4]

در اینجا توخالی بودن آن صوفیِ مبتدی به حرف کافِ کوفی تشبیه شده است.

قاضی برای بیان خام طبعی آن صوفی مبتدی. حکایتی می آورد که خلاصه اش اینست: نقّالی شیرین زبان شبی در باب حیله‌گری های خیّاطان بـرای حـضّار سـخنوری مـی‌کرد و حکایات جالبی نقل می‌کـرد. وقـتی نـقّال شگـردهای پـارچـه دزدیِ خـیّاطان را بـرشمرد یکی از مستمعان که از ترکان ناحیهٔ **خَتا** بود به رگ غیرتش بـرخـورد و بـه خـیّاط گـفت: بگو ببینم در شهر شما حیله‌گرترین خیّاط کـیست؟ نـقّال گـفت: در شـهر مـا خـیاطی است به نام «پورشش» که در سرقت پارچهٔ مشتریان نظیر ندارد. ترک گفت: من شـرط مـی‌بـندم که آن خیّاط با همهٔ حیله‌گری نـتوانـد از پسِ مـن بـرآیـد. عـدّه‌ای از حـضار کـه افـرادی رند بودند برای آنکه آن ترک را بدین مقابله تحریض کنند او را به روش مـعکوس تـحریک کــردند و گـفتند: تـو کـه اصـلاً نـمی‌توانـی بـا او مـقابله کـنی! بسـیاری از تـو زرنگ‌تـر در برابر شگردهای آن خیاط مات شده‌انـد. و جـملاتی از ایـن قـبیل بـه تـرک مـی‌گـفتند تا برای این مقابله گرم‌تر شود. آن شخص که سخت تحریک شده بود گفت: مـن یک قـواره پارچه پیش آن خیاط می برم، اگر تـوانست از آن حـتّی بـه انـدازهٔ یک وجب بـدزدد اسب

---

۱. خَرْخَشه: غوغا، جنجال، آشوب. در اینجا به معنی ناراحتی و شرّ.

۲. تهی رَوْ: کسی که بیهوده راه می‌رود. منظور سالکی است که در امر سلوک، سطحی و سرسری است.

۳. فِطْنَت: زیرکی، هوشیاری.

۴. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۲۳۴.

گرانبهای خود را به شما وامی‌گذارم. ولی اگر نتوانست باید اسبی معادل اسبم به من بدهید آنها قبول کردند.

ترک، اوّل صبح پارچه‌ای گرانبها زیربغل زد و به دکان آن خیاط وارد شد. خیاط همینکه او را دید با زبانی گرم و شیرین سلام و احوالپرسی کرد و احترام کاملی بجا آورد. و گفت: چه خدمتی از من ساخته است؟ ترک گفت: می خواهم از این پارچه قبایی برایم بدوزی. خیاط با محبّت و خوشرویی گفت: به چشم، به چشم. هر خدمتی از من برآید مضایقه نمی‌کنم. سپس پارچه را گرفت و اندازه زد و ضمن کار لطیفه های شیرینی می‌گفت. ترک از شخصّیت بذله‌گوی خیاط خوشش آمد. خیّاط نیز با چابکی کار می‌کرد و ضمن کار حرف های شیرین نیز می‌زد. تا اینکه قیچیِ تیزی به دست گرفت و قبل از بُرِش پارچه لطیفه‌ای بس خنده‌دار تعریف کرد بطوریکه ترک از شدّت خنده سست شد و چشمان ریز و بادامی‌اش فرو خفت. خیاط در این لحظه فوراً مقداری از پارچه را برید و وسط ران‌هایش قایم کرد. ترک که از لطیفهٔ خیاط به هیجان آمده بود گفت: تو را به خدا یک لطیفهٔ دیگر بگو که بیشتر بخندیم. خیاط لطیفهٔ خنده‌دارتری گفت بطوریکه ترک دلش را گرفت و طاقباز روی زمین افتاد. و خیاط قسمت دیگری از پارچه را کش رفت و در لیفهٔ شلوارش پنهان کرد. ترک برای سومین بار هم همین درخواست را کرد و خیّاط نیز لطیفه‌ای گفت و تکهٔ دیگری از پارچه را کِش رفت. وقتی که ترک برای چهارمین بار تقاضای لطیفه کرد، دل خیاط به حالش سوخت و گفت: دیگر از من لطیفه مخواه که اگر لطیفهٔ دیگری بگویم لباست تنگ می‌شود و به تنت نمی‌رود!!

مولانا می‌گوید دنیا نیز مانند آن خیّاطِ طرّار، آدمیان غافل را به لاغ و شهوات سرگرم می‌دارد و با مقراض زمان، دیبای گرانبهای عُمر آنان را تکه تکه می‌چیند و به پایان می‌برد.

نظیر این حکایت در **لطایف** عبید، و **کتاب الاذکیاء** ابن جوزی[۱] و **حیات الحیوان** دمیری نیز آمده است. در **لطایف عبید** آمده است:

خیاطی برای ترکی قبا می‌برید. ترک چنان ملتفت بود که خیاط نمی‌توانست پارچهٔ قماش بدزدد. ناگاه تیزی بداد (بادی از خیاط صادر شد). ترک را خنده بگرفت و به پشت افتاد. خیاط کار خود بدید. ترک برخاست و گفت: ای استاد درزی تیزی دیگر ده. گفت: جایز نباشد که قبا تنگ گردد.]

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۲۰۷.

(۱۶۵۱) تو بِنَشنیدی که آن پُر قندْلب[۱] غَدرِ خیّاطان همی گفتی به شب؟

مگر نشنیده‌ای که آن قصّه‌گوی شیرین بیان، هنگام شب نیرنگ خیّاطان را بازگو می‌کرد؟

(۱۶۵۲) خلق را در دزدیِ آن طایفه می‌نمود افسانه‌های سالِفه[۲]

افسانه‌های پیشین را که دربارهٔ دزدی خیّاط‌ها ساخته شده بود برای مردم نقل می‌کرد.

(۱۶۵۳) قصّهٔ پاره رُبایی در بُرین می حکایت کرد او با آن و این

آن نقّال داستان پارچه دزدیِ خیّاطان را به هنگام بُرش لباس برای این و آن نقل می‌کرد.

(۱۶۵۴) در سَمَر[۳] می‌خواند دُزدیْ‌نامه‌یی[۴] گِردِ او جمع آمده هَنگامه‌یی[۵]

آن نقّال ضمن نقّالی، حکایاتی از کتاب مربوط به سرگذشت دزدان می‌خواند و پیرامون او از ازدحام علاقمندان معرکه‌ای برپا شده بود. [نیکلسون با آنکه در نسخهٔ مُصَحَّح خود **دَرْزی نامه یی** (= کتب مربوط به سرگذشت خیّاطان) ضبط کرده ولی در شرح خود ضبطِ «دزدی نامه» را ارجح می‌داند[۶].]

(۱۶۵۵) مُستمِع چون یافت جاذِب زآن وُفُود[۷] جمله اَجزایش حکایت گشته بود

نقّال چون دید که بر اثر جاذبهٔ بیانات شیرینش جمعیت کثیری مجذوب او شده‌اند همهٔ اعضا و جوارحش به قصّه مبدّل شده بود. یعنی استقبال شنوندگان او را به هیجان در آورده بود

---

۱. پُرقندْلَب: آنکه لبی بس شیرین دارد. کنایه از نقّالی که با زبانی شیرین و بیانی دلنشین داستان نقل می‌کند.
۲. سالفه: پیشین، گذشته.
۳. سَمَر: حکایت، داستان سرایی.
۴. دُزدی نامه: کتابی که در شرح احوال و کارهای دزدان نوشته شود.
۵. هَنگامه: معرکه، جمعیتی که برای تماشا جمع می‌شوند.
۶. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۰۹۹.
۷. وُفُود: جماعت‌ها. جمعِ وافِد (= پیک خبر) در اینجا معنی اوّل مراد است.

و لذا با گرمی تمام نقّالی می‌کرد.

قالَ النَّبیُّ عَلَیْهِ السَّلامُ: اِنَّ اللهَ یُلَقِّنُ الْحِکْمَةَ عَلیٰ لِسانِ الْواعِظینَ بِقَدْرِ هِمَمِ الْمُسْتَمِعینَ

جَذبِ سمع است ار کسی را خوش‌لبی است گرمی و جِدِّ مُعلِّم از صَبی[1] است (۱۶۵۶)

اگر می‌بینی کسی بیانی شیرین و دلنشین دارد بواسطهٔ حُسنِ استماع شنونده است. چنانکه مثلاً تلاش و جدیّت معلّم از علاقهٔ کودک به درس ناشی می‌شود.[توضیح مطلع در شرح بیت (۳۲۰۷) دفتر سوم آمده است.]

چنگیی را کو نَوازَد بیست و چار چون نیابد گوش، گردد چنگ بار (۱۶۵۷)

مثلاً نوازندهٔ **چنگ** که می‌تواند بیست و چهار دستگاه موسیقی را بنوازد. یعنی در نوازندگی بسیار ماهر است، همینکه شنونده‌ای نیابد چنگ، بار دوشِ او می‌شود. [«بیست و چار» اشاره به شعب بیست و چهارگانه موسیقی مقامی دارد. بیست و چهار شعبه از دوازده مقام اصلی موسیقی قدیم منشعب شده است. یعنی هر مقام دارای دو شعبه بود. بدین اسامی: دوگاه، سه‌گاه، چهارگاه، پنجگاه، عُشَیران، نوروزِ عرب، ماهور، نوروزِخارا، بیاتی، حصار، نهضت، غُزّال، اوج، نیرز، بُزْقَع، رَکْب، صبا، همایون، زاوُل، اصفهانک، بسته نگار، خوزی، نهاوند و مُحیّر. از الحان شعب مذکور نشانه‌ای در دست نیست، لیکن نام بسیاری از آنها در موسیقی امروز ملاحظه می‌شود[2].]

نه حَراره[3] یادش آید، نه غزل نه دَه انگشتش بجُنبد در عمل (۱۶۵۸)

نه ترانه‌یی به یادش می‌آید و نه غزلی، و نه ده انگشت او برای نواختن چنگ به حرکت در می‌آید. [**عمل** از اصطلاحات موسیقی است. و منظور از آن اجرای عملی موسیقی است. به آهنگ‌سازی و بداهه‌پردازی و بدیهه سرایی نیز «عمل» گویند[4].]

---

۱. صَبیّ: کودک. جمع: صبایا.
۲. از واژه‌نامهٔ موسیقی ایران زمین، ج ۱، ص ۱۶۸ - ۱۶۷.
۳. حراره: ترانه، سرود.
۴. ر.ک. پیشین، ج ۲، ص ۱۸۵.

(۱۶۵۹) گر نبودی گوش‌هایِ غیبْ گیر   وحی‌نآوردی زگردون یک بشیر[۱]

مثال دیگر، اگر گوش‌هایی نبود که اخبار غیبی را دریافت کند، هیچ پیامبری از آسمان کلام وحی نمی‌آورد.

(۱۶۶۰) ور نبودی دیده‌هایِ صُنعْ بین   نه فلک گشتی، نه خندیدی زمین

مثال دیگر، اگر چشم‌هایی نبود که آثار آفرینش الهی را مشاهده کند، نه فلک می‌گشت و نه زمین می‌خندید. یعنی همهٔ جهان به خاطر انسان خلق شده است.

(۱۶۶۱) آن دَمِ لَوْلاٰک این باشد که کار   از برایِ چشمِ تیز است و نَظار[۲]

حدیث **لَوْلاٰک** بدین جهت است که بگوید آفرینش به خاطر چشم بصیر و بینای انسان صورت گرفته است. [توضیح پیرامون حدیث مذکور در شرح بیت (۹۷۴) دفتر دوم و (۱۰۳۰) دفتر چهارم آمده است.]

(۱۶۶۲) عامه را از عشقِ‌همخوابه و طَبَق[۳]   کی بُوَد پروایِ عشقِ صُنعِ حق؟

عامّهٔ مردم از بس در حال و هوای شهوت جنسی و شکمبارگی هستند مگر ممکن است متوجّه عشق آفرینش حق باشند؟ یعنی عاشقانه به صنع الهی نمی‌نگرند.

(۱۶۶۳) آبِ تُتماجی[۴] نریزی در تَغار   تا سگی چندی نباشد طُعمه‌خوار

چنانکه مثلاً اگر چند سگِ خورنده نباشد، تو طعمه‌ای در ظرف نمی‌گذاری.

(۱۶۶۴) رَوْ، سگِ کهفِ خداوندیش باش   تا رَهانَد زین تَغارت اِصطفاش

برو سگِ کهف الوهیّت خداوند باش تا گزینش خداوند، تو را از ظرف غذاهای دنیوی نجات دهد. یعنی تو را از وابستگی‌های حیوانی برهاند و در زمرهٔ عارفانت قرار دهد.

---

۱. بشیر: بشارت دهنده. در اینجا مراد پیامبر است.

۲. نَظار: مخفّفِ نَظّار به معنی بسیار نگرنده و بیناست.

۳. طَبَق: سینی، مجمعه، ظرف غذا. از باب ذکر ظرف و ارادهٔ مظروف. پس منظور خودِ غذاست.

۴. تُتماج: نوعی آش که با آرد گندم می‌پزند. در اینجا به معنی طعمه و غذا.

چونکه دزدیهای بی‌رحمانه گفت　　　که کنند آن دَرْزیان اندر نهفت (۱۶۶۵)

وقتی نقّال از دزدی‌های بی‌رحمانهٔ صنف خیّاط حکایاتی نقل کرد و توضیح داد که آنان مخفیانه به زیان مشتریان پارچه‌ها را می‌دزدیدند. [بیت فوق متضمّن شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

اندر آن هَنگامه، تُرکی از خِطا[1]　　　سخت طَیْره شد[2] زکشفِ آن غِطا[3] (۱۶۶۶)

در آن معرکه ترکی از اهالی **خَتا** از فاش شدن این راز به شدّت عصبانی شد.

شب چو روزِ رستخیز آن رازها　　　کشف می‌کرد از پیِ اهلِ نُهیٰ[4] (۱۶۶۷)

نقّال در اثنای شب آن رازها را مانند روز قیامت برای خردمندان افشا می‌کرد.

هر کجا آیی تو در جنگی فراز　　　بینی آنجا دو عدو در کشفِ راز (۱۶۶۸)

اگر به محلّی نزدیک شدی و دیدی که دو دشمن با یکدیگر نزاع می‌کنند و رازهای پوشیدهٔ یکدیگر را فاش می‌کنند. [بیت فوق شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

آن زمان را محشرِ مذکور دان　　　و آن گلویِ رازْگو را صُوردان (۱۶۶۹)

باید بدانی که آن لحظه، لحظه رستاخیز است. و آن گلوهایی که اسرار یکدیگر را فاش می‌کنند به منزلهٔ صُورِ اسرافیل‌اند.

که خدا اسبابِ خشمی ساخته‌ست　　　و آن فَضایح رابه‌کوی‌انداخته‌ست (۱۶۷۰)

خداوند زمینه‌های خشم آنان را فراهم ساخته است و بدین ترتیب آن زشتی‌ها را فاش کرده است. [افشای رازها در این دنیا نمونهٔ ناچیزی است از کشف‌الاسرارِ قیامت.]

---

۱. خِطا: ناحیتی در چین شمالی. بدان خَتا هم گویند.
۲. طَیْره شدن: خشمگین شدن.
۳. غِطا: مخفف غِطاء به معنی پرده.
۴. اهل نُهیٰ: خردمندان، صاحبان عقول. جمع نُهْیَه به معنی عقل است.

(۱۶۷۱) بس که غَدرِ[1] درزیان را ذکر کرد حیف آمد تُرک را و خشم و درد

از بس نقّال از حیلهٔ خیّاطان سخن گفت، آن ترک ختایی ناراحت و خشمگین و دردمند شد.

(۱۶۷۲) گفت: ای قَصّاص[2] در شهرِ شما کیست اُستاتر در این مکر و دَغا؟

ترک گفت: جناب نقّال در ولایت شما کدام خیّاط در حیله‌گری و نیرنگبازی (و کِش رفتن پارچه) از همه ماهر تر است؟

دعوی کردنِ تُرک و گرو بستن او که: درزی از من چیزی نتواند بُردن

(۱۶۷۳) گفت:خیاطی است نامش پورِشُش اندراین چُستی و دزدی خَلقْ کُش

نقّال گفت: در ولایت ما خیّاطی است که «پورِشُش» نام دارد، و در دزدی‌های تردستانه مردم را می‌کشد. یعنی جان همه را به لب رسانده است.

(۱۶۷۴) گفت:من‌ضامن،که‌با صد اضطراب او نیآرَد بُرد پیشم، رشته تاب

این بیت دارای ابهام است. اگر مراد از اضطراب (= پریشانی) در اینجا حیله باشد معنی بیت چنین است: ترک گفت: شرط می‌بندم که آن خیّاط با صدنوع حیله هم نتواند بر من غلبه کند. [اگر «رشته تاب» را صفت مرکبّ فاعلی از «رشته تافتن» فرض کنیم، در آن صورت به معنی غلبه کننده و چیره شونده خواهد بود، زیرا «رشته تافتن برای کسی» به معنی سلطه یافتن و غلبه پیدا کردن بر اوست. چنانکه منوچهری گوید:

نه ستم رفته به من زو و نه تلبیس که مرا رشته نتاند تافتن ابلیس[3]

امّا شارحی در معنی‌بیت مورد شرح نوشته‌است: «شرط می‌کنم که اگر صد پریشانی هم داشته باشم، نمی‌تواند رشتهٔ نخی از من بدزدد». معنی شارح بخصوص از مصراع اوّل، مضطرب و نامفهوم است. و دیگری نوشته است: هرچه او بخواهد مرا پریشان خاطر کند و حواسم را به چیزی دیگر مشغول کند، از پیش چشم من یک نخِ پارچه را هم نمی‌تواند برُباید. الله اعلم.]

---

۱. غَدْر: مکر، حیله، نیرنگ.

۲.قَصّاص: قصه‌گو، نقّال.

۳. ر. ک. لغتنامه دهخدا، ج۲۶، ص ۴۵۵.

پس بگفتندش که از تو چُست تر[1] ماتِ او گشتند، در دعوی مَپَر (۱۶۷۵)

به او گفتند اینقدر ادّعا نکن، که از تو زرنگ‌تر هم مغلوب او شده است. [البتّه همان سان که بیاید حضّار از روی خیرخواهی او را از این خطر باز نمی‌داشتند، بلکه رندانه او را به مقابله با آن خیّاط تحریض می‌کردند.]

رَوْ، به عقلِ خود چنین غِرّه مباش که شوی یاوه[2] تو در تزویرهاش (۱۶۷۶)

برو اینقدر به عقل خود مناز که در چنبر نیرنگ‌هایش تباه خواهی شد.

گرم‌تر شد تُرک و، بَست آنجا گِرو که نیآرد بُرد نی کهنه، نه نو (۱۶۷۷)

تُرک به مصداقِ **اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلی ما مُنِع** تحریک شد که با آن خیّاط شیّاد معامله کند و شرط بست که خیّاط نمی‌تواند چیزی نو یا کهنه از او به سرقت بَرَد.[تحریک از راه مخالفت و یا نعل وارونه زدن شیوه‌ای است رندانه و مجرّب که در عرصه‌های تربیتی و رفتاری و اجتماعی و سیاسی کاربرد دارد.]

مُطمِعانش[3] گرم تر کردند زود او گِرو بست و رِهان[4] را برگشود (۱۶۷۸)

آنان که طمع او را برانگیخته بودند سریعاً او را بدین کار تحریض کردند. لاجَرَم شرط بست و میزان شرط را هم تعیین کرد.

که گِرو این مَرکبِ تازیِّ من بِدْهم اَرْ دزدد قُماشم او به فن (۱۶۷۹)

ترک گفت: اگر آن خیّاط با تردستی مقداری از پارچه‌ام دزدید این اسبِ عربی (= نژاده و اصیل) را نزد شما گروگان می‌گذارم. یعنی اسبم را به شما واگذاری می‌کنم.

ور نتاند بُرد، اسپی از شما واسِتانم بهرِ رهنِ مبتدا (۱۶۸۰)

و اگر نتوانست مرا بفریبد معادل شرطی که در ابتدا کردم اسبی از شما می‌گیرم.

---

۱. چُست تر: چالاک تر، زرنگ تر.
۲. یاوه: تباه و تلف.
۳. مُطْمِع: به طمع در آورنده، انگیزنده به طمع.
۴. رِهان: شرط بندی.

(۱۶۸۱) تُرک را آن‌شب نبرد از غصّه‌خواب با خیالِ دزد می‌کرد او جِراب[1]

ترک در آن شب از شدّت فکر و خیال خوابش نبرد و تا خودِ صبح با صورتِ خیالیِ دزد جنگید. یعنی راههای احتمالی کش رفتن پارچه‌اش را پیش خود مرور می‌کرد. [«غصّه» در اینجا معادلِ فکر و خیال آمده است.]

(۱۶۸۲) بامدادان اطلسی زد در بغل شد به بازار و دُکانِ آن دَغَل[2]

وقتی که صبح شد یک قواره پارچهٔ اطلسی زیر بغل زد و به سوی بازار راه افتاد و به دکان آن کلاه‌بردار وارد شد.

(۱۶۸۳) پس سلامش کرد گرم و، اوستاد جَست‌از جا،لب به‌ترحیبَش[3] گشاد

سلامی گرم به استاد خیّاط کرد و استاد از جا پرید و زبان به خوشامدگویی گشود.

(۱۶۸۴) گرم پرسیدش، زحدِّ تُرک بیش تا فگند اندر دلِ او مهرِ خویش

خیاط بیش از حدّ و مرتبهٔ اجتماعی و شخصیتی ترک با او سلام و احوالپرسی کرد تا اینکه محبّت خود را در دلِ او افکند. یعنی خلاصه او را به اصطلاح نرم کرد.

(۱۶۸۵) چون بدید از وی نوایِ بلبلی پیشش افگند اطلسِ استُنبلی

وقتی که ترک با بلبل‌زبانی خیاط مواجه شد از او خوشش آمد و اطلس استانبولی خود را پیش او افکند.

(۱۶۸۶) که بِبُر این را قبایِ روزِ جنگ زیرِ نافم واسِع و بالاش تنگ

ترک گفت: از این اطلس برای روز جنگ قبایی ببُر، بطوریکه از ناف به پایین گشاد باشد و از ناف به بالا تنگ.

---

۱. جِراب: پیکار کردن، محاربه. مصدر دوم باب مفاعله.

۲. دَغَل: حیله‌گر، کلاه بردار.

۳. تَرْحیب: خوشامدگویی.

تـنگ، بـالا بـهرِ جِسـمْ آرای را　　　　زیـر، واسـع تـا نگـیرد پـای را　(۱۶۸۷)

بالا تنه‌اش تنگ باشد تا تن را پوشش دهد، و پایین تنه‌اش گشاد باشد که پا را نگیرد.

گفت: صد خدمت کنم ای ذُووَداد[1]　　　　در قبولش دست بر دیـده نـهاد　(۱۶۸۸)

خیّاط که دید ترک به او تمایلی پیدا کرده بدو گفت: ای دوست عزیز صدنوع خدمت به تـو خـواهـم کـرد. و بـرای اظـهار ارادت و رضـایت دست بـر چشـمان خـود نـهاد. یـعنی مانند بعضی کسان که به هنگام قبول امری دست بر دیده می‌گذارند و می‌گـویند: بـه چشـم، به چشم!

پس بپیمود[2] و بدید او رویِ کار　　　　بعد از آن بگشاد لب را در فُشار[3]　(۱۶۸۹)

سپس خیاط پارچه را اندازه گرفت و به رویهٔ پارچه نگاهی کرد. یـعنی بـه اصـطلاح امروزین قوارهٔ پارچه را متر کرد و با اندازه‌های جثّهٔ ترک مطابقت داد تا معلوم شود چقدر از پارچه اضافه می‌آید. و بعد از اتمام این کار شروع کرد به‌لطیفه گویی.

از حکـایت‌هـایِ مـیرانِ دگـر　　　　وز کَـرَم‌هـا و عـطای آن نـفر　(۱۶۹۰)

حکایاتی از امیران دیگر گفت و از بخشش‌ها و دهش‌های آن گروه سخن گفت.

وَز بـخیلان و ز تَـحْشیراتِشـان[4]　　　　از برایِ خـنده هـم داد او نشـان　(۱۶۹۱)

نیز حکایاتی در احوال آدم‌های خسیس و مال اندوزی‌های آنان به زبان آورد تا ترک به خنده آید.

همچو آتش، کرد مِقراضی بـرون　　　　می‌بُرید و، لب پُر افسانه و فسون　(۱۶۹۲)

خیاط ضمن نقل حکایات و لطیفه‌ها بچابکی قیچیِ تیزی بیرون آورد. هم پارچـه را می‌بُرید و هم حکایت و لطیفه می‌گفت.

---

۱. ذووَداد: صاحب دوستی و مودّت، دوست، مهربان.

۲. پیمودن: اندازه گرفتن.

۳. فُشار: سخن یاوه. در اینجا طنز و لطیفه.

۴. تَحشیر: در اینجا به معنی خسّت و تنگ چشمی است. رجوع شود به بیت (۱۷۳۴) همین دفتر.

مَضاحِک گفتنِ[1] درزی،[2] و تُرک را از قوّتِ خنده بسته شدنِ دو چشمِ تنگِ او، و فرصت یافتنِ درزی

(۱۶۹۳) تُرک، خندیدن گرفت از داستان   چشمِ تنگش گشت بسته آن زمان

ترک از شنیدن حکایات شیرین و خنده‌دار خیاط چنان خندید که چشم بادامی‌اش ضمن خندیدن بسته شد. [«چشم تنگ» اشاره دارد به اینکه آن ترک از ترکان «خَتا» ناحیتی در چین شمالی و از نژادِ زرد بوده است که چشمانی بادامی دارند. ضمناً اشاره دارد به طمّاع بودن و کوته نظری او. پس «چشم تنگ» ایهام دارد.]

(۱۶۹۴) پاره یی دزدید و کردش زیرِ ران   از جُزِ حق، از همه اَحیا نهان

خیّاط در این لحظه قسمتی از پارچه را کش رفت و زیر رانش قایم کرد. و این کار را چنان ماهرانه انجام داد که جز خداوند از همهٔ زندگان پوشیده ماند.

(۱۶۹۵) حق‌همی دید آن،ولی سَتّارْخُوست   لیک‌چون از حَد بَری، غَمّاز اوست

البتّه حضرت حق کش رفتن جناب خیاط را دید ولی از آنجا که یکی از صفات الهی سَتّاریّت است در آن دم رسوایش نکرد. ولی اگر در خیانت و خباثت از حدّ بگذری همو تو را رسوا می‌کند.

(۱۶۹۶) تُرک را از لذّتِ افسانه‌اش   رفت از دل دعویِ پیشانه‌اش

ترک چنان از حکایات و لطیفه های خیّاط کیف کرد که ادّعای پیشین خود را از یاد بُرد. یعنی یادش رفت که با اهل محلّه‌اش قرار نهاده است که مفتون تردستی های خیاط نشود.

(۱۶۹۷) اطلسِ چه؟ دعویِ چه؟ رهنِ چی؟   تُرک، سرمست است در لاغ[3] آچی

چه اطلسی؟ چه ادّعایی؟ چه شرطی؟ ترک از لطیفه‌گویی های برادر بزرگ (خیّاط)

---

۱. مَضاحِک گفتن: حرف‌های خنده‌آور زدن.

۲. دَرْزی: خیّاط.

۳. لاغ: شوخی، هزل.

سرمست شده بود. [گولپینارلی می‌نویسد: انقروی، «اَچی» را به معنی وزیر و پاشا گرفته است. از سیّد احمد مختار شنیده‌ام که در ترکی بلخی برادر بزرگ را «اِچه» و برادر کوچک را «اُوگه» گویند. چنانکه در مثنوی چاپ کانپور در حاشیه تصریح شده است که کلمهٔ «اَچی» به معنی برادر کلان است[۱]...]

لابه کردش تُرک، کز بهرِ خدا لاغ می‌گو، که مرا شد مُغْتَذا[۲] (۱۶۹۸)

ترک در مقابل خیاط به التماس درآمد که تو را به خدا بازهم سخنان خنده‌دار بگو که برایم به منزلهٔ طعام است.

گفت لاغی خَندُمینی[۳] آن دَغا[۴] که فتاد از قهقهه او بر قَفا (۱۶۹۹)

آن حیله‌گر لطیفهٔ خنده‌دار دیگری گفت که ترک از شنیدن آن چنان روده بُر شد که طاقباز افتاد.

پاره یی اطلس، سَبُک بر نیفه[۵] زد تُرک غافل خوش مَضاحِک می‌مَزَد[۶] (۱۷۰۰)

در این لحظه که ترک غرق در لذّتِ خنده شده بود، جناب خیّاط فوراً تکه‌ای از پارچه در لیفهٔ شلوارش قایم کرد.

همچنین بارِ سوم، تُرکِ خِطا گفت: لاغی گویْ از بهرِ خدا (۱۷۰۱)

همینطور برای بار سوم ترکِ خَتایی گفت: خیّاط باشی محض رضای خدا لطیفهٔ دیگری بگو.

---

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۲۳۸.

۲. مُغْتَذا: اسم مفعول از مصدر اِغتِذاء (= غذا خوردن) که به معنی مصدری آن آمده است، نیز به معنی غذا تواند بود.

۳. خَندُمین: خنده‌آور، مُضْحِک. صفت فاعلی مرکّب از خَنْد (مخفف خنده) + پسوند میم ماقبل مضموم + ین پسوند نسبت.

۴. دَغا: حیله‌گر.

۵. نیفه: لیفهٔ شلوار، بند شلوار.

۶. می مَزَد: می چشد. از مصدر مَزیدن. در اینجا به معنی لذّت بردن.

(۱۷۰۲) گفت لاغی خَندُمین تر ز آن دوبار کرد او این تُرک را کُلّی شکار

خیّاط این دفعه لطیفه‌ای گفت که از دو لطیفهٔ قبلی خنده‌دارتر بود. بطوری که حواس ترک بکلّی پرت شد و ترک کاملاً صید او شد.

(۱۷۰۳) چشم بسته، عقل جَسته، مُولِهه[1] مست، تُرکِ مدّعی از قهقهه

چشم آن ترک مدّعی از شدّت خنده بسته شد و عقل از سرش پرید و حیران و مست شد.

(۱۷۰۴) پس سوم بار از قبا دزدید شاخ[2] که زخنده‌ش یافت میدانِ فراخ

خیّاط برای سومین بار تکه‌ای از پارچهٔ ترک که قرار بود از آن قبایی دوخته شود دزدید، زیرا خندهٔ او فرصت فراوانی در اختیار خیاط گذاشته بود.

(۱۷۰۵) چون چهارم بار آن تُرکِ خِطا لاغ از آن اُستا همی کرد اقتضا

و چون ترک خَتایی برای چهارمین بار از استاد (خیّاط) درخواست لطیفه کرد. [این بیت، شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۱۷۰۶) رحم آمد بر وی آن استاد را کرد در باقی فن و بیداد را

استاد (خیاط) دلش به حال ترک سوخت و دیگر روا ندید که در حق او حیله و اجحاف کند.

(۱۷۰۷) گفت:مُولَع[3] گشت‌این‌مفتون در این بی‌خبرکین‌چه خَسار[4] است‌وغَبین[5]

خیّاط با خود گفت: این ترکِ فریب خورده به شنیدن لطیفه های من حرص می‌ورزد، و خبر ندارد که این کار چه خسران و زیانی برایش ببار می‌آورد.

---

۱. مُولِهه: حیران، سرگشته. از ریشهٔ «و ل ه».
۲. شاخ: تکه، پاره.
۳.مولَع: اسم مفعول از مصدر ایلاع به معنی آزمند و حریص، آنکه حرصش برچیزی انگیخته شده باشد.
۴. خَسار: زیانمندی، ضرر.
۵. غَبین: زیان بُردن در معامله، مغبون و زیان دیده.

بوسه افشـان کـرد بـر اسـتاد او که به من بهرِ خـدا افسـانه گـو (۱۷۰۸)

ترک، خیّاط را غرق بوسه کرد که محض رضای خدا برایم حکایات خنده‌دار بگو.

ای فسانه گشته و محو از وجود چند افسـانه بـخواهـی آزمـود؟ (۱۷۰۹)

مولانا در اینجا به استنتاج می‌پردازد و می‌فرماید: ای کسی که خود، افسانه شده‌ای. یعنی ای کسی که سرنوشت تو مایهٔ عبرت دیگران شده است و از هستیِ خود ساقط شده‌ای! تا کی می‌خواهی افسانه‌ها و حکایات را تجربه کنی؟ یعنی تو که همه‌اش می‌خواهی تجربه بیندوزی، پس کی تجربه‌ها را بکار می‌بندی؟! [نیکلسون می‌گوید: «فسانه گشتن» یعنی غرق شدن در ترّهات[1].]

خَندُمین‌تر از تو هیچ‌افسانه نیست برلبِ گورِ خـرابِ خـویش ایست (۱۷۱۰)

هیچ لطیفه‌ای خنده‌دارتر از حال و روز تو نیست. بر لبِ گورِ ویران خود توقف کن. یعنی از اتلاف عمرت بپرهیز و با عمل صالح عاقبت به خیر شو.

ای فرو رفته به گورِ جهل و شک چند جویی لاغ و دستانِ فـلک؟ (۱۷۱۱)

ای کسی که به گورِ نادانی و تردید در آمده‌ای، تا کی جویایِ لطیفه و افسانهٔ روزگاری؟ یعنی به خود آی و هر مقدار تجربه اندوخته‌ای همان را بکارگیر تا راه نجات پیداشود.

تا به‌کَی‌نوشی‌تو عشوهٔ این جهان؟ که نه‌عقلت مانْد بر قانون، نه جان (۱۷۱۲)

آخر تا کی فریب این دنیا را خواهی خورد؟ زیرا نه عقلِ بهنجاری برایت مانده و نه روح سالمی.

لاغِ این چرخِ نـدیمِ کِـرد و مُـرد آبروِی صدهزاران چون تـو بُـرد (۱۷۱۳)

تعبیر «کِرد و مُرد» که به صورت «کَرد و مُرد» هم ضبط شده از تعابیر مبهم **مثنوی** و

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۰۲.

دیوان شمس است. شارحان در توضیح آن سخنانی مختلف گفته‌اند. استاد فروزانفر می‌نویسد: ظاهراً صورت دیگر است از «کُردی و مُردی» که بدین‌گونه تفسیر شده است: در جایی گویند که به مجرّد ارتکاب فعلی ضرر عاید شود (**آنندراج**). سپس استاد می‌گوید: معنیِ فی‌الحال، بیدرنگ و بدون مقدّمه نیز مناسب است[۱]. اگر معانی داده شدهٔ استاد را در نظر گیریم مراد اینست که چرخ روزگار همنشینی است که به هیچیک از انسانها وفا نشان نمی‌دهد و سریعاً از آنان رخ برمی‌تابد. در این فرض «کرد و مرد» صفت دنیا واقع شده است.

اکبرآبادی «کِرد» را «گُرد» به معنی دلیر و شجاع ضبط کرده است و «مُرد» را جمع «اَمْرَد» به معنی ساده زنخ و بی‌ریش می‌داند.[۲] محمّد افضل آن را کُرد (= صحرانشین) خوانده و «مُرد» را مانند اکبرآبادی جمع «اَمْرَد » دانسته است.[۳] مراد آن دو از این معانی، جمع و عموم است. یعنی شوخی و بازی روزگار همدم و ملازم همهٔ آحاد انسانی است و جمیع مردم بازیچهٔ روزگار می‌شوند. در این فرض اضافهٔ «چرخ ندیم» به «کرد و مرد» اضافهٔ فاعل به مفعول است. بیت بعدی نیز این معنی را تأکید می‌کند: «می‌درد، می‌دوزد این درزیِّ عام» و انقروی «کرد و مرد» را حقیر معنی کرده است[۴]. یعنی روزگار فقط افراد حقیر را آلت دست خود می‌سازد. و گولپینارلی آنرا حقیر و ستمگر معنی کرده است[۵]. در نسخه‌های معتبر مثنوی «کِرد و مُرد» ضبط شده است و آنرا دوختن و پاره کردن معنی کرده‌اند[۶]. و این شاید کنایه از فعل تناقض‌آمیز روزگار باشد که هم ایجاد می‌کند و هم افناء، هم عزّت می‌دهد و هم ذلّت. چنانکه گفته‌اند:

روزگار است آنکه گه عزّت دهد گه خوار دارد — چرخ بازیگر از این بازیچه‌ها بسیار دارد

این وجه نیز با مفاد بیت بعدی سازگار می‌آید.

معنی بیت: شوخی و بازی این روزگار که همدمی است با افعال متضاد، آبروی صدها هزار نفر مانند تو را بُرده است.

---

۱. فرهنگ نوادر لغات (ضمیمه کلیات شمس، ج۷، ص۳۹۸).
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۷۵.
۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج۶، ص۱۵۱.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۵۲۷.
۵. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص۲۴۱.
۶. ر.ک. لغات و تعبیرات مثنوی، ج۷، ص۲۶۸.

می‌درد، می‌دوزد این درزیِّ عام[1] جـامهٔ صـد سـالکانِ طـفلِ خـام (۱۷۱۴)

این خیّاطِ همگان، یعنی روزگار غدّار لباس آدم‌های صدساله را که هـمچون اطـفال خام‌اند پاره می‌کند و می‌دوزد. [انقروی «عام» را به معنی سال گرفته است. نیکلسون گوید: «این درزی عام» یعنی پیر فلک یا مطابق آراء نجومی دربارهٔ (نهمین) کـرهٔ آسـمانی، سـتارهٔ تقدیر[2].]

لاغِ او گـــر بــاغ‌هــا را داد داد چون دَی آمـد، داده را بـرباد داد (۱۷۱۵)

اگر شوخی روزگار باغ‌ها را تازگی و طراوت بـخشد، بـه مـحض آنکـه زمسـتان از راه رسد همهٔ داده‌هایش را بر باد می‌دهد. [پس به اقبال روزگار مفتون مشو که بـه دنـبالش ادبار است.]

پیره‌طفلان، شِسته پیشش بهرِ کَد[3] تا به سعد و نحس، او لاغی کند (۱۷۱۶)

اطفال سالخورده برای گدایی در مقابل فلک نشسته‌اند تا فلک با سعد و نحس خود با ایشان بازی کند. [همانطور که گذشت مراد از «درزی عام» فلک است. و در ایـنجا مـراد از «پیره‌طفلان» مردم خام اندیشی است که با وجود کلانسالی اندیشه‌ای خام و کودکانه دارند. در این بیت به باور عامهٔ مردم به احکام نجومی اشارت شده است. توضیح سعد و نحس ایام و ازمنه در شرح بیت (۹۰۸) دفتر سوم آمده است. منظور بیت اینست که روزگار همگان را بازی می‌دهد.]

گفتنِ درزی، تُرک را: هَی خاموش، که اگر مَضاحِکِ دگر گویم قَبات تنگ آید

گفت درزی: ای طواشی[4] برگذر وای بـرتو گـر کـنم لاغـی دگـر (۱۷۱۷)

خیاط به ترک گفت: ای مخنّث از چنین درخواستی صرف نظرکن. وای بر تو اگر لطیفهٔ دیگری تعریف کنم!

---

۱. عام با تشدید میم به معنی عمومی، فراگیر از ریشهٔ ع م م. و عام بدون تشدیدِ میم به معنی سال از ریشهٔ «ع‌وم» است.

۲.ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۰۲.

۳. کَدّ: گدایی.

۴. طَواشی: خواجه، مخنّث، خایه برکنده (صفت عربی است).

(۱۷۱۸) پس قبایت تـنگ آیـد بـاز پس　　　　این‌کند با خویشتن خود هیچ کس؟

زیرا در آن صورت قبا برایت تنگ می‌شود. آیا کسی این کار را حاضر است با خود بکند؟ یعنی آیا حاضر است به خود زیان بزند؟

(۱۷۱۹) خـندهٔ چـه؟ رمـزی ار دانسـتیی　　　　تو به جایِ خنده، خون بگرِستیی

اینجا مگر جای خنده است؟! اگر تو به رمز و راز کار اندکی واقف بودی به جای خنده خون گریه می‌کردی.

بیانِ آنکه بی‌کاران وافسانه جویان مثلِ آن تُرک‌اند، و عـالَم غَـرّارِ غـدّار هـمچو آن دَرزی، و شهوات و زنان، مَضاحِک گفتنِ این دُنیاست، و عُمْر همچو آن اطلس پیشِ این درزی، جهتِ قبایِ بقا و لباسِ تقویٰ ساختن

(۱۷۲۰) اطلسِ عُمرت به مِقْراضِ[۱] شُهور[۲]　　　　بُـرد پـاره پـاره خَـیّاطِ غَـرور[۳]

خیّاط فریفتار روزگار با قیچی ماه‌ها، یعنی با گذر زمان تکه تکه از اطلسِ عمر تـو می‌بُرد و می‌کاهد.

(۱۷۲۱) تو تـمنّا مـی‌بَـری کـاختر مُـدام　　　　لاغ کردی سـعد بـودی بـر دوام

تو آرزو می‌داری که ای کـاش هـماره سـتارهٔ طـالعم بـا مـن لطـیفه گـوید و سـعد باشد.

(۱۷۲۲) سخت می‌تُـولی[۴] ز تـربیعاتِ او　　　　وز دَلال[۵] و کـینه و آفـاتِ او

تو از حرکات نحوست‌بارِ طالعت و نیز از عشـوه و کـینه و گـزندهای آن بـه شـدّت می‌رمی. [«تربیع» در میان اهل نجوم بر نحوست دلالت دارد. رجوع شود به شرح بیت (۴۷۲)

---

۱. مِقْراض: قیچی.
۲. شُهور: ماهها. جمعِ شَهْر.
۳. غَرور: بسیار فریبنده، فریفتار.
۴. می‌تُولی: می‌رمی، نفرت می‌داری.
۵. دَلال: ناز، عشوه.

دفتر سوم.]

سـخت مـی‌رنجی ز خـاموشیِّ او وز نُحوس و قـبض‌وکین‌کوشیِّ[1]او (۱۷۲۳)

و از سکوت و نحوست و بداخمی و بدخواهیِ او سخت رنجیده می‌شوی. [مراد از «خاموشی طالع» عدم مساعدت و همراهی او با شخص است.]

که‌چرا زُهرهٔ[2]طَرَب‌در رقص‌نیست؟ برسُعود و رقصِ سعدِ او مَـایست (۱۷۲۴)

و چنین می‌گویی: چرا ستارهٔ زهره کـه مسـبب شـادی و طـرب است بـه رقـص در نمی‌آید؟ ای غفلت زده به سعد بودن و رقص نیک زهره تکیه مکن. [اضافهٔ «زهـرهٔ طـرب» اضافهٔ موجِب به موجَب و مسبّب به سبب است. یعنی زهره‌ای که موجب شـادی مـی‌شـود. منظور بیت: حتّی به اقبال روزگار نیز دل خوش مدار زیرا به شادی و طرب مشغولی و مقراض روزگار جامهٔ عمرت را خرده خرده می‌بُرد.]

اخترت گوید که: گر افـزون کـنم لاغ را، پس کُلّی‌ات مـغبون کـنم (۱۷۲۵)

ستارهٔ طالعت گوید: اگر بیش از این با تو به شوخی و لطافت رفتار کنم تو را کُلاً خاسر و زیانکار خواهم کرد.

تـو مَـبین قَـلّابیِ[3] ایـن اخـتران عشقِ‌خودبرقَلبْ‌زن[4]بین ای‌مُهان[5] (۱۷۲۶)

ای حقیر تو به متقلّب بودن این ستارگان توجّه مکن، بلکه به این نگاه کن که عاشق موجودی مـتقلّب شـده‌ای. یـعنی ایـنکه بگـویی روزگـار بـا گـردش اخـترانش مـردمان را بازی می‌دهد حرف مـهمّی نـیست، چـون ایـن حـرف تـوضیح واضـحات است، ولی مـهمّ اینست که تو گول همین روزگار را مـی‌خـوری و بـر دوسـتی‌هـای بـی‌اسـاسش شـیفتگی نشان می‌دهی. [مـنظور بـیت: سـبب گـمراهـی و شـقاوت، نـفسِ تـوست. بـی‌جـهت آنـرا

۱. کین کوشی: کینه توزی. (مصدر مرکب).
۲. زُهره: ر.ک. شرح بیت (۷۵۲) دفتر اول.
۳. قَـلّابی: تقلّب، زدن سکه‌های بدلی.
۴.قلبْ زَن: متقلّب، کسی که سکّه‌های تقلّبی می‌زند.
۵. مُهان: خوار کرده شده، خوار، ذلیل. اسم مفعول از مصدرِ إهانَه.

به گردن اختران میفکن.]

مَثَل

(۱۷۲۷) آن یکی می شد به ره سویِ دُکان پیشِ رَه را بسته دید او از زنان

مولانا در تبیین مطلب پیشین، تمثیلی کوتاه می آورد تا نشان دهد که منشأ انحراف آدمی درونی است نه برونی: مردی با شتاب به سوی دکان خویش می‌رفت و در راه با کثرت زنان مواجه شد بطوریکه پیاده رو بندآمده بود و آن مرد نمی‌توانست بچالاکی حرکت کند. ناچار مرد از روی بی‌حوصلگی به یکی از زنان خطاب کرد: شما دخترکان چقدر زیادید! زن بدو گفت: در کثرت ما منگر، بدان نگر که با وجود انبوهی جمع زنان، شما مردانِ هوس پیشه به همجنس بازی روی می‌آورید. نتیجهٔ تمثیل: سبب انحراف را در خود جستجو کن و هرگز فرافکنانه آنرا به دیگر امور نسبت مده. نیکلسون در بیان نتیجه تمثیل مذکور گوید: سرچشمه و منشأ تبهکاری، شهوت‌رانی نامتعارف و مفرط آدمی است. انسان به هیچ روی محق نیست شکوه کند که فراوانی لذّت‌های دنیوی او را وسوسه و اغفال کرده است[1]. معنی بیت: شخصی به سوی دکانش می‌رفت. دید که از کثرت زنان راه بند آمده است.

(۱۷۲۸) پایِ‌او می‌سوخت از تعجیل و، راه بسته از جَوْقِ زنانِ[2] همچو ماه

از بس با عجله راه می‌رفت پاهایش داغ شده بود. امّا راه هم از جمع زنان زیبارو بند آمده بود.

(۱۷۲۹) رُو به یک‌زن‌کرد و،گفت:ای‌مُسْتَهان[3] هَی‌چه‌بسیارید‌ای‌دخترچَگان

آن شخص به یکی از زنان رو کرد و گفت: ای ضعیفه! وه که شما دخترکان چقدر زیادید! [«دخترچگان» یعنی دخترک ها. اسم مصغّر است. و صیغهٔ تصغیر در مورد تحقیر و تحبیب بکار رود. در اینجا گویا تحبیباً بکار رفته تا میل و هوس آن مرد را به مباشرت با زنان

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۰۳.

۲. جَوْقِ زنان: گروه زنان، دستهٔ زنان.

۳. مُسْتَهان: خوار کرده شده. اسم مفعول از مصدر اِسْتِهانَه و از ریشه «ه و ن» در اینجا مناسب معنی ضعیفه است.

نشان دهد. هرچند که تحقیر نیز خالی از وجه نیست.]

رُو بدُو کردآن زن‌و، گفت:ای‌امین		هـیچ بسـیاریِّ مـا مُـنْکَر مَـبین	(۱۷۳۰)

زن بدان مرد روی کـرد و گـفت: ای درسـتکار! هـرگز بـه انـبوه مـا زنـان بـدبینانه نگاه مکن.

بین که با بسیاریِ ما بـر بِسـاط		تنگ می آیـد شـما را اِنـبساط[1]	(۱۷۳۱)

به این نکته توجّه کن که با وجود کثرت ما زنان، گستردگی (عیش و کامجویی) بر شما مردان تنگ می‌آید.

در لواطه می‌فـتید از قـحطِ زن		فـاعل و مـفعول، رسـوایِ زَمَـن	(۱۷۳۲)

از کمبود زنان به کار شنیع لواط می‌افتید و در نتیجه، فاعل و مفعول رسوای روزگار می‌شود.

تو مَـبین ایـن واقـعاتِ روزگـار		کز فلک می‌گردد اینجا نـاگـوار	(۱۷۳۳)

بیت فوق و ابیات بعدی جواب قاضی به سؤال صوفی است که قـبلاً یـعنی در بـیت (۱۶۴۵) به بعد پرسیده بود: چه می‌شد که حوادث ناگوار در جهان رخ نمی‌داد؟ امّا مولانا به سبب افادات و انتقالات پی‌درپی، حکایت خیاط و تمثیل اخیر را همراه با نکاتی دقیق از زبان قاضی ذکر کرد. و اینک قاضی جواب صوفی را می‌دهد: تو به حوادث ناگوار روزگار که از گردش فلک به ظهور می‌رسد نگاه مکن.

تومَبین تَحشیرِ[2] روزیّ و مَـعاش		تومَبین این قحط‌وخوف‌وارتعاش	(۱۷۳۴)

تو به تنگ آمدن رزق و سختی زندگی نگاه مکن. تو اصلاً به این قحطی و عوامل بیم و اضطراب توجّه مکن.

---

۱. اِنْبساط: گستردگی، پهناوری.

۲. تحشیر: تنگ داشتن نفقه.

(۱۷۳۵) بین که با این جمله تلخی‌هایِ او مُــــردهٔ اویــید و نــاپَروایِ او

بلکه به این نگاه کن که با وجود این همه تلخی‌هایی که از دنیا سر می‌زند، باز کشته و مُردهٔ آن هستید و هیچ از آن پروا و حذر نمی‌کنید.

(۱۷۳۶) رحـــمتی دان امـتحانِ تــلخ را نِقمتی دان مُـلکِ مَـرْو و بـلخ را

بدان که امتحان‌های تلخ الهی رحمتی از رحمت‌های حضرت حق است، در حالی که حکومت بر دو شهر مهمّ مرو و بلخ عذاب است. [«مرو» و «بلخ» دو شهر از شهرهای مهم دورهٔ باستان و قرون وسطی به شمار آید. هر دو شهر از مراکز مهم حکومت‌ها بوده است. مـنظور بیت: عیش دنیوی ظاهراً عیش است و به باطن، عذاب. ابتلائات الهی به صورت نقمت است و به سیرت، رحمت.]

(۱۷۳۷) آن‌براهیم از تَلَف نگریخت و ماند این بِراهیم‌از شرف‌بگریخت‌وراند

مثلاً حضرت ابراهیم خلیل(ع) از نابودی فرار نکرد بلکه به آتش امتحان الهی اندر شد و سالم ماند. امّا ابراهیم ادهم از شکوه و جلال حکومت گریخت و پیش رفت و بـالاخره در آتش عشق الهی سوخت. [به شرح بیت بعدی رجوع شود. اکبرآبادی با تکیه بر قول شارحی بیت فوق را نشرِ مرتب بیت پیشین دانسته و ابراهیم مذکور در مصراع دوم را با زرتشت انطباق داده و مآلاً به نتیجهٔ ناصوابی رسیده است، زیرا زرتشت را در تقابل ابراهیم(ع) نهاده و مصداق مصراع دوم بیت پیشین تلقی کرده است.]

(۱۷۳۸) آن‌نسوزد، وین‌بسوزد، ای عجب نعلِ معکوس است در راهِ طـلب

عجیب است که آن یکی (ابراهیم خلیل) نمی‌سوزد، امّـا ایـن یکـی (ابـراهـیم ادهـم) می‌سوزد. اینان در راه طلب نعل وارونه زده‌اند. [مولانا در دو بیت اخیر می‌گوید که اولیـای الهی برای به کمال رسیدن ممکن است راههای مختلف در پیش گیرند. چـنانکه آمـده است: **اَلطُّرُقُ اِلَی اللهِ بِعَدَدِ اَنْفُسِ الْخَلائقِ.** «راههایی که به خداوند می‌رسد به تعداد نفوس آدمیان است.» پس شیوهٔ سلوک مردان خدا با یکدیگر تفاوت دارد و همین تفاوت سـدّ راهـی است برای نااهلان، زیرا این تغایر صوری موجب سردی کسانی می‌شود که در سلوک طریقِ حق، طلبی آتشین ندارند.]

باز مکرّر کردنِ صوفی، سؤال را

گفت صوفی: قادراست آن مُستعان   که کند سودایِ مـا را بـی زیـان (۱۷۳۹)

صوفی دوباره مضمون سؤال پیشین خود را از زاویه‌ای دیگر مطرح می‌کند و به قاضی می‌گوید: خداوندی که یاور همگان است می‌تواند داد و ستد ما را بدون ضرر کند. یعنی خدایی که هیچ فعلی بر او محال نمی‌آید، مسلماً می‌تواند زندگی ما را عاری از ناملایمات کند.

آن که آتش را کند وَرد و شَـجَر   هم تواند کـرد ایـن را بـی ضـرر (۱۷۴۰)

مثلاً خداوندی که آتش را (در ماجرای حضرت ابراهیم) به گُل و درخت مـبدّل کـرد، همو می‌تواند زندگی دنیوی را از زیان‌ها و ناملایمات پاک کند.

آنکه گُل آرَد برون از عینِ خـار   هم تواند کـرد ایـن دی را بـهار (۱۷۴۱)

همان خدایی که از دلِ خار، گُل بیرون می‌آورد، همو قادر است که زمستان را به بهار مبدّل کند. یعنی می‌تواند زمستان و خزان ناملایمات زندگی را به بهار راحتی و شـادی، دگـر سازد.

آنکـه زو هـر سَـرْو آزادی کـند   قادر است ار غصّه را شادی کند (۱۷۴۲)

همان خدایی که بواسطهٔ قدرت او درخت سرو قامتی زیبا و رعنا یافته، اگر بخواهـد می‌تواند اندوه را به شادی بَدَل سازد.

آنکه شد موجود از وی هر عدم   گر بدارد باقی‌اش، او را چه کم؟ (۱۷۴۳)

آن خدایی که هر عدمی از عنایت او به مِنصّهٔ هستی در آمده است، اگر آن موجود فانی را همچنان در عرصهٔ هستی نگه دارد چه چیزی از او کم می‌شود؟

آنکه تن را جان دهد تا حَی شود   گر نمیراند، زیـانش کـی شـود؟ (۱۷۴۴)

آن خدایی که به تن روح می‌دمد تا زنده شود، اگر آن را نمیراند چه ضرری می‌بیند؟

(۱۷۴۵) **خود چه باشد گر ببخشد آن جواد؟ بنده را مقصودِ جان، بـی اجـتهاد**

مگر چه می‌شود اگر خدای بخشنده، آدمی را بدون سعی و تلاش به مقصود و مطلوبش برساند؟

(۱۷۴۶) **دور دارد از ضـعیفان در کـمین مکـرِ نـفس و فـتنهٔ دیـوِ لعـین**

مگر چه می‌شود اگر خدای رحیم مردم ضعیف النَّفس را از حیلهٔ نفس امّـاره و فـتنهٔ شیطان ملعون دور بدارد؟

جواب دادنِ قاضی، صوفی را

(۱۷۴۷) **گفت قاضی: گر نبودی امـرِ مُـر ورنبودی‌خوب‌وزشت‌وسنگ‌ودُر**

قاضی در جواب صوفی کُـلّاً پنج دلیل اقامه می‌کند که مختصراً به شـرح ذیـل است:

۱. تا خداوند با القاب و عناوین پسندیده از قبیل صابران، صادقان، شـجاعان و... از بندگان خود یاد کند.

۲. تا مردم سست عنصر از مردم شجاع و دلیر بازشناخته شوند.

۳. تا علم و حکمت عاطل نماند.

۴. اصولاًطبیعت و ماوراء طبیعت بالاتر از آن است که اضداد و ناملایمات دنیا هدف والا از خلقت آن دو را مخدوش سازد.

۵. هرچه ناملایمات روزگار به کام آدمی تلخ آید، از فراق و غفلت آدمی نسـبت بـه حضرت حق تلخ‌تر نیست. معنی بیت: قاضی گفت: اگر فرمان تلخ نبود، یعنی اگر مردم به حکم اراده و حکمت الهی به کام ابتلا در نمی‌آمدند و اگر نیک و بد و مروارید گـرانـبها و سـنگِ بی‌ارزش نبود. [این بیت و بیت بعدی شرط است، و جزای شرط در بیت (۱۷۴۹) آمده است.]

(۱۷۴۸) **ور نبودی نفس و شیطان و هـوا ور نبودی زخم و چالیش[1] و وَغا[2]**

اگر نفس امّاره و شیطان و هواهای نفسانی نبود، و اگر آسیب و ستیز و پیکار نـبود. [جزای شرط در بیت بعدی است.]

---

۱. چالیش: چالِش، جنگ و کشمکش.

۲. وَغا:جنگ، پیکار.

پس به چه نام و لقب خواندی مَلِک بندگانِ خویش را ای مُنتَهِک[۱]؟ (۱۷۴۹)

پس ای رسوا در آن صورت پادشاه جهان، یعنی حضرت حق بندگان خود را با کدام لقب مخاطب سازد؟

چون بگفتی ای صبور و ای حلیم؟ چون بگفتی ای شجاع و ای حکیم؟ (۱۷۵۰)

چگونه به آدمی بگوید: ای صبور و ای بردبار؟ چگونه بگوید: ای دلیر و ای فرزانه؟

صابرین و صادقین و مُنفِقین چون بُدی بی‌ره زن و دیوِ لعین؟ (۱۷۵۱)

اصولاً بدون عوامل گمراه کننده و شیطان ملعون، صبرکنندگان و راستگویان و انفاق‌کنندگان چگونه شناخته می‌شوند؟ [چنانکه در آیهٔ ۱۷ سورهٔ **آل عمران** آمده است: **اَلصّابِرینَ وَ الصّادِقینَ وَ الْقانِتینَ وَ الْـمُنْفِقینَ وَ الْـمُسْتَغْفِرینَ بِالْاَسْحار.** «آنان (مؤمنان) همان صبرکنندگان و راستگویان و فروتنان و انفاق‌کنندگان و آمرزش خواهان‌اند به سحرگاهان»]

رُستم و حمزه و مُخَنَّث[۲] یک بُدی علم و حکمت باطل و مُنْدَک[۳] بُدی (۱۷۵۲)

فرضاً اگر جنگ نبود یلانی همچون رستم دستان و حمزهٔ سیّدالشهداء با مردنمایان یکی می‌شدند. و لازم می‌آمد که علم و حکمت الهی باطل و متلاشی شود. [زیرا علم و حکمت الهی اقتضا می‌کند که هرچیز در جای خود قرار گیرد و ارزش اعمال ولو به قدر ذرّه‌ای محاسبه شود. در حالی که اگر عوامل گمراه کننده نبود ارزش اشخاص معلوم نمی‌شد. چنانکه مثلاً نبرد است که جوهر شجاعت یا خباثت افراد را معلوم می‌دارد.]

علم و حکمت بهرِ راه و بی‌رهی است چون همه ره باشد، آن حکمت تهی است (۱۷۵۳)

علم و حکمت برای معیّن کردن راه از بیراهه است. و اگر همهٔ راهها راه صحیح و صراط مستقیم باشد، آن حکمت بی‌اساس است و فاقد معنا. [زیرا علم و حکمت الهی مقتضی هدایت و اضلال است.]

---

۱. مُنْتَهِک: رسوا، در بعضی از نسخه‌ها «مُنْهَتِک» به معنی پَرده‌در و هتک کننده آمده است.

۲. مُخَنَّث: مردی که احوال و اطوار زنانه دارد. کنایه از مرد بدکار.

۳. مُنْدَک: متلاشی شده. تشدید کاف به ضرورت شعری حذف شده است.

(۱۷۵۴) **بهرِ این دُکّـانِ طـبعِ شـوره آب　　　هر دو عالَم را روا داری خراب؟**

ای صوفی آیا جایز می‌دانی که برای رونق یافتن دکانِ نـفسانیّات و طـبایع حـیوانـی که به منزلهٔ آبی ناگوار است هر دو جهان، یعنی دنیا و آخرت خـراب شـود؟ مسـلّماً نـباید جایز بدانی.

(۱۷۵۵) **من همی دانم که تو پاکی، نه خام　　　وین سؤالت هست از بهرِ عـوام**

در اینجا قاضی یا به جهت استمالت از آن صوفی و یا امحاض نصح حساب او را از سؤالاتش جـدا مـی‌کند و مـی‌گوید: البـتّه مـن مـی‌دانـم کـه تـو فـردی پـاک و مـهذّبی و خام انـدیش نـیستی. و ایـن سـؤالات را نـیز بـرای تـفهیم مـطلب بـه عـوام النـاس از مـن پُرسیدی. [چـنانکه یکـی از اسـلوب‌های پسـندیدهٔ تـعلیمی و تـربیتی بـزرگان ایـنست کـه خود را به مرتبهٔ عوام تنزّل می‌دهند و از شخصی فاضل سؤالاتی می‌کنند که خود پاسخش را می‌دانند، لیکـن مـی‌خواهـند مـطلب بـرای عـامه بـاز شـود. شـیخ بـهائی دربـارهٔ سـؤال و جواب تـعبیر جـالبی دارد. او مـی‌گوید سـؤال مـؤنّث است و جـواب مـذکّر. از ازدواج ایـن دو علم زاده می‌شود.]

(۱۷۵۶) **جورِ دَوْران و هرآن‌رنجی‌که‌هست　　　سهلتر از بُعدِ حَقّ و غـفلت است**

جفای روزگار و هر رنجی که در این دنیا پدید می‌آید آسـان‌تـر از دوری از حـق و غفلت است.

(۱۷۵۷) **زانکه اینها بگـذرند، آن نگـذرد　　　دولت آن دارد که جان آگَه بَـرد**

زیرا این ناگواری‌ها و رنجها بالاخره به سر می‌آید، امّا دوری از حق بـه سـرآمـدنی نیست. بخت و اقبال از آنِ کسی است که جانی آگاه داشته باشد.

حکایت در تقدیرِ آنکه صبر در رنجِ کار سهلتر از صبر در فِراقِ یار بود

(۱۷۵۸) **آن‌یکی‌زن، شویِ‌خودرا گفت: هَی　　　ای مروّت را به یک ره کرده طی**

مولانا در این فصل جلیل برای بسط این موضوع که رنج ترک شهوات از رنج فـراق حق سخت‌تر نیست حکایتی آورده که خلاصهٔ آن اینست: زنی از تنگی مـعاش و تـهیدستی شُویش شکایتی می‌آغازد و سرآستین چرکین و چِغر خـود را بـه هـمسرش نشـان مـی‌دهد

و از نداری لباس و معاش اظهار نارضایتی می‌کند. مرد می‌گوید همین است که می‌بینی! اگر بدین وضع تمکین نکنی باید طلاق بگیری! حال بگو ببینم کمبود نفقه و کسوت رنج آورتر است یا طلاق؟! استاد فروزانفر مأخذ آن را از ذیل **زهرالادب**، ص۲۵۴ نقل کرده[1] که چون متن آن عربی است آن را در اینجا ترجمه می‌کنیم: مردی به نام مزید مدنی، پیراهنی برای همسرش خرید. زن از زِبری و خشونت پیراهن گله کرد. مرد گفت: آیا این پیراهن از طلاق هم خشن تر است؟! دو حکایت مذکور نشان دهندهٔ اوضاع اجتماعی سده های پیشین است. زن در آن جوامع بکلّی تحت سیطرهٔ مرد بود و هیچگونه استقلال اقتصادی و شخصیّتی نداشت، و بعلاوه جوّ فکری و فرهنگی نیز به گونه‌ای بود که زن مطلّقه را شُوم و منحوس می‌دانستند. از اینرو برای زنان تن دادن به زندگی تلخ و جانکاه بهتر از طلاق بود. در حالی که اگر در آن جوامع اندکی به حقوق زن توجّه می‌شد، طبیعی‌ترین جواب آن زن به شوهرش این بود که طلاق بهتر از گرسنگی و پوشیدن جامهٔ کهنه و چرکین است! معنی بیت: زنی به شوهرش گفت: ای مردی که جوانمردی را زیر پا گذاشته؟

هیچ تیمارم نمی‌داری چرا؟ تا به کی باشم درین خواری چرا؟ (۱۷۵۹)

چرا اصلاً به من رسیدگی نمی‌کنی؟ آخر تا کی در این خواری و ذلّت سرکنم؟

گفت شُو:من نَفْقه چاره می‌کنم گرچه عُورم، دست و پایی می‌زنم (۱۷۶۰)

شوهرش گفت: من به فکر خرجی تو هستم، درست است که تهیدستم ولی تلاش می‌کنم.

نفقه و کِسْوَه[2]ست واجب، ای‌صنم از مَنَت‌این هردو هست‌و‌نیست کم (۱۷۶۱)

عزیزم مخارج روزمرّه و تهیّهٔ لباس تو بر من واجب است. من هر دو را برای تو تأمین می‌کنم و تا بتوانم در این امر هیچ کوتاهی نمی‌کنم.

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۲۰۸.
۲. کِسْوَه: لباس، جمع: کُسیٰ.

(۱۷۶۲) آستینِ پیرهن بنمود زن / بس درشت و، پُر وَسَخ[۱] بُد پیرهن

زن آستین پیراهنش را به مرد نشان داد. پیراهن بسیار چغر و چرکین بود.

(۱۷۶۳) گفت: از سختی تنم را می‌خورد / کس‌کسی راکِسوه زین‌سان‌آورد؟

زن گفت: از بس پیراهنم زِبر و خشن است تنم را می‌خورد و آزار می‌دهد. آیا کسی چنین پیراهنی برای دیگری می‌آورد؟

(۱۷۶۴) گفت: ای زن یک سؤالت می‌کنم / مردِ درویشم، همین آمد فنم

وقتی مرد شکایت زن را شنید از کوره در رفت و گفت: زن! من از تو یک سؤال دارم. من تهیدستم و بیش از این از من برنمی‌آید.

(۱۷۶۵) این درشت‌است و غلیظ و ناپسند / لیک بِنْدیش، ای زنِ اندیشه‌مند

البتّه که پیراهن تو زِبر و نامطلوب است، ولی ای زنِ با فکر و عاقبت بین به این موضوع فکر کن. [به بیت بعدی دقت شود.]

(۱۷۶۶) این‌درشت‌وزشت‌تر یاخودطلاق؟ / این‌تو رامکروه‌تر یا خودفِراق

آیا این پیراهن، خشن‌تر و زشت‌تر است یا طلاق؟ تو پیراهن چرکین و کهنه را بدتر می‌دانی یا طلاق و دوری را؟

(۱۷۶۷) همچنان، ای خواجهٔ تشنیعْ‌زن[۲] / از بلا و فقر و از رنج و مِحَن

از اینجا به بعد نتیجه حکایت آمده است: همینطور ای بزرگواری که از بلا و فقر و رنج و درد بدگویی می‌کنی.

(۱۷۶۸) لاشک،این تَرکِ‌هوا تلخی دِه‌است / لیک از تلخیّ بُعدِ حق بِه‌اْست

بدون شک ترک کردن هواهای نفسانی هر قدر تلخ باشد، ولی از تلخی دور افتادن از

---

۱. وَسَخ: چرک. جمع: أوْساخ.
۲. تَشْنیعْ‌زَن: ناسزاگو، بدگو، صفت فاعلی مرکّب مرخم.

حضرت حق که بهتر است.

گر جِهاد و صَوْم سخت است و خشن　　لیک این بهتر ز بُعدِ مُمْتَحِن　(۱۷۶۹)

اگر پیکار در راه خدا و روزه داشتن، امری دشوار و خشن است، ولی این ها از دوری از خداوندِ امتحان کننده که بهتر است.

رنج کی مانَد دَمی که ذُوالْمِنَن　　گویدت: چونی؟ تو ای رنجورِ من　(۱۷۷۰)

در آن لحظهٔ که خداوند منّان برای دلجوئی از تو بگوید: ای بنده‌ای که در راه من رنج می‌کشی حالت چطور است؟ آیا رنجی در تو باقی می‌ماند؟ مسلّماً نمی‌ماند.

ور نگوید، کِت نه آن فهم و فن است　　لیک آن ذوقِ تو پرسش کردن است　(۱۷۷۱)

و اگر به جهت کوتاهی فهم و درکت که نمی‌توانی خطاب حضرت حق را دریابی به تو چیزی نگوید، باز به خاطر همین ذوقی که در تو هست در واقع همان احوالپرسی خداوند از توست. و همین نشاط روحی به منزلهٔ دلجویی خدا از توست **اِنَّ اللهَ لا یُضیعُ اَجْرَ الْمُحْسِنین**.

آن مَلیحان[1] که طبیبانِ دل‌اند　　سویِ رنجوران به پرسش مایل‌اند　(۱۷۷۲)

عارفانِ زیبا که طبیب دل ها هستند مایل اند که از بیماران احوالپرسی کنند.

ور حذر از ننگ و از نامی کنند　　چاره یی سازند و پیغامی کنند　(۱۷۷۳)

و اگر آن طبیبان از نام و ننگ پرهیز کنند، یعنی دوست نداشته باشند که شناخته و مشهور شوند تدبیری می‌اندیشند و پیام خود را ارسال می‌کنند. [ذهن در مثل مانند رادیوست که هم قدرت دریافت دارد و هم قدرت انتقال. امواج را از مرکز فرستنده می‌گیرد و در محیط پخش می‌کند. عارفان می‌توانند بی حضور جسمانی با دل هایی مستعد ارتباط برقرار کنند. چنانکه یونگ (روانکاو عارف مشرب) وقتی از شهرت آثار خود اظهار بیم کرد به یک ضرب‌المثل چینی استشهاد نمود: اگر شخصی تنها در اتاقش بنشیند و به اندیشه های راستین اندیشد، صدای او را از ورای هزاران فرسخ خواهند شنید[2].]

---

۱. مَلیح: نمکین، زیبا.

۲. ر.ک. بایونگ و هسه، ص ۹۲.

(۱۷۷۴) ورنه، در دلْشان بود آن مُفْتَکَر[1] نیست معشوقی ز عاشق بی‌خبر

و اگر پیامی هم نفرستند، آن اندیشه در دلشان می‌ماند. اصولاً هیچ معشوقی از عاشق خود بی‌خبر نیست. [در توضیح مصراع دوم باید گفت که پدیدهٔ روحی عشق از نظر مولانا دوجانبه است. او ارتباط قلبی میان انسان‌ها را بر مبنای عشق امری مسلّم می‌شمرد. رجوع شود به بیت(۱۷۴۲ ـ ۱۷۳۹) دفتراوّل، و بیت(۴۴۰۰ ـ ۴۳۹۳) دفترسوم.]

(۱۷۷۵) ای تو جویایِ نوادِر داستان هم فسانهٔ عشقْ بازان را بخوان

ای کسی که جویندهٔ حکایت‌های عجیب و کمیابی، داستان عشّاق را نیز بخوان.

(۱۷۷۶) بس‌بجوشیدی در این عهدِ مدید[2] تُرکْجُوشی[3]هم نگشتی ای‌قدید[4]

ای گوشتِ خشکیدهٔ نمک سود، یعنی ای کسی که عمرت طولانی شده در طول زمان بسیار تکاپو کردی و جوشیدی، ولی همچنان نیمْ پز مانده‌ای. یعنی با اینکه از نظر تقویمی پیر شده‌ای، ولی از نظر عقلی خامی و خام طبع.

(۱۷۷۷) دیده‌یی عمری تو داد و داوری وآنگه از نادیدگان ناشی‌تری

تو با اینکه عمری عدالت و قضاوت الهی را دیده‌ای با اینحال حتّی از آنان که این مسائل را ندیده‌اند ناواردتری. یعنی تو با آنکه سرد و گرم روزگار را چشیده‌ای با این همه از ناآزمودگان خام‌تری.

(۱۷۷۸) هرکه شاگردیش کرد، استاد شد تو سپس‌تر رفته‌یی ای کورِ لُد[5]

بطور معمول هرکس مدّتی نزد استاد شاگردی کند، پس از گذشت زمانی بالاخره به مقام استادی می‌رسد. امّا عجیب اینجاست که‌ای کوردل ستیزه‌گر تو به جای پیشرفت، پس‌رفت کرده‌ای.

---

۱. مُفْتَکَر: اسم مفعول باب افتعال که در اینجا به معنی اندیشه و افتکار است.

۲. مَدید: دراز، کشیده شده.

۳. تُرک‌جُوش: گوشت نیم پز، نیم پخته. به توضیح بیت (۳۷۴۹) دفتر سوم رجوع شود.

۴. قَدید: گوشت خشک کردهٔ نمک سود.

۵. لُدّ: ر.ک. شرح بیت (۱۵۷) دفتر چهارم.

خود نبود از والدَیْنَت اختبار[1] هم نبودت عبرت از لیل و نهار؟ (۱۷۷۹)

از پدر و مادرت تجربه‌ای حاصل نکردی، از شب و روز هم عبرتی نگرفتی؟ یعنی از گذر زمان تجربه‌ای نیندوختی.

مَثَل

عارفی پُرسید از آن پیرِ کشیش که‌تویی خواجه مُسِن‌تر یاکه‌ریش؟ (۱۷۸۰)

مولانا در این تمثیل موضوع ابیات اخیر را بسط می‌دهد. یعنی کسانی را نقد می‌کند که عُمری را سپری می‌کنند بی‌آنکه روح و شخصیّت خود را کمال بخشند. خلاصهٔ تمثیل اینست: عارفی از یک کشیش می‌پرسد: عمر تو بیشتر است یا عمر ریش هایت؟! می‌گوید: عمر من بیشتر است چون سالها از تولّدم سپری شده بود که بر رخساره‌ام مویی نرسته بود. عارف بدو گفت: ریش تو ابتدا سیاه بود و حال سفید شده است، یعنی خام بود و پخته شد. در حالی که تو هنوز خامی و در صفات مذمومت درجا زده‌ای. مضمون این ابیات به صورت روایتی در **مناقب العارفین** افلاکی آمده است: همچنان منقول است که روزی حضرت مولانا از مسجد مرام با اصحاب کرام به سوی شهر عزیمت می‌نمود. از ناگاه راهبی پیر مقابل افتاده سر نهادن گرفت. مولانا فرمود که تو مسنّ‌تری یا ریش تو؟ راهب گفت: من بیست سال از ریش خود بزرگترم. او آخِرتر آمده است. فرمود که‌ای بیچاره آنکه بعد از تو رسید پخته شد و تو همچنان که بودی در سیاهی و تباهی و خامی می‌روی. ای وای بر تو، اگر تبدیل نیابی و پخته نشوی. رهبان مسکین فی الحال زنار بُرید و ایمان آورده و از مسلمانان مسلم شد[2].

معنی بیت: عارفی از کشیش سالخورده سؤال کرد که‌ای خواجه تو سالمندتری یا ریش‌تو؟

گفت: نه، من پیش از او زاییده‌ام بی ز ریشی، بس جهان را دیده‌ام (۱۷۸۱)

کشیش گفت: نه، من قبل از روییدن ریشم زاده شده‌ام و بدون ریش دنیا را خیلی دیده‌ام.

---

۱. اِخْتبار: آگاهی یافتن، آزمایش، تجربه.

۲. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۳۹.

(۱۷۸۲) گفت: ریشت شد سپید، از حال گشت   خویِ زشتِ تو نگردیده‌ست وَشت[1]

عارف گفت: ببین ریشت سفید شد و حال پیشین آن تغییر یافت، امّا صفت زشت تو هنوز تحوّل نیافته است و به خوبی و نیکی نگراییده است.

(۱۷۸۳) او پس از تو زاد و، از تو بگذرید   تو چنین خشکی ز سودایِ ثَرید

با آنکه ریش تو بعد از تو زاده شده در راه کمال بر تو سبقت گرفته است. در حالی که تو هنوز در اندیشهٔ امور نفسانی هستی. [«ثَرید» نانی است که به صورت تکه تکه در آبِ آبگوشت می‌ریزند و بعد از خیساندن می‌خورند. «تلیت» و «ترید» هم گویند. در اینجا منظور امور نفسانی است.]

(۱۷۸۴) تو بر آن رنگی که اوّل زاده‌یی   یک قدم ز آن پیشتر ننهاده‌یی

تو هنوز به همان رنگی هستی که در بدوِ تولّدت بودی. یعنی تو هنوز خام و کودک‌صفتی. و حتّی قدمی از آن حال به سوی کمال پیش ننهاده‌ای.

(۱۷۸۵) همچنان دوغی تُرُش در معدنی   خود نکردی زو مُخَلَّص روغنی

تو مانند دوغ ترشی هستی که در مشک طبیعت مانده‌ای. و هنوز از آن دوغ، روغنی نگرفته‌ای، یعنی نفس خامت را که همچون دوغِ ترش در مشک طبیعت است به تکان و تنش وانداشته‌ای که زبده شود. [رجوع شود به بیت (۳۰۳۰) دفتر چهارم.]

(۱۷۸۶) هم خمیری، خُمرهٔ طینه[2] دری   گرچه عمری در تنورِ آذری

با آنکه عمری را در تنور آتش جهان سپری کرده‌ای، با اینحال هنوز در اندرون خمرهٔ گِلی هستی که در آغاز خلقت تو را از آن سرشته‌اند. یعنی هنوز خامی اوّلیه‌ات را داری. [انقروی گوید: مراد از «خُمرهٔ طِینه» جسم آدمی است. یعنی تو هنوز در خمرهٔ جسم خود به‌صورت خمیر ناپخته مانده‌ای و به کمال نرسیده‌ای. رجوع شود به توضیح حدیثی که در شرح بیت (۱۲۱۶) همین دفتر آمده است.]

---

۱. وَشت: خوب، زیبا.

۲. طینه: گِل.

چون حشیشی پا به گِل برپشته یی گرچه از بادِ هوس سرگشته یی (۱۷۸۷)

اگرچه بر اثر بادهای نفسانی تکاپویی داری، امّا مانند گیاهانی که بر تپه‌ای رُسته‌اند پای در گِل فرو داری. [حرکتِ آدمیان غافل در سطح طبایع و غرایز است و هرگز حرکت صعودی ندارند زیرا پای همّتشان در گِلْزارِ هواهای نفسانی فرو رفته است.]

همچو قومِ موسی اندر حَرِّ[1] تیه ماندەیی برجای، چل‌سال‌ای‌سفیه (۱۷۸۸)

ای نابخرد! تو مانند قوم موسی چهل سال در گرمای بیابان **تیه** برجای خود مانده‌ای. [توضیح پیرامون **تیه** در شرح بیت (۱۵۴۸) دفتر چهارم آمده است.]

می‌روی هر روز تا شب هَرْوَله[2] خویش می‌بینی در اوّل مرحله (۱۷۸۹)

هر روز از صبح تا شب به شتاب می‌روی، ولی همینکه به خود می‌آیی می‌بینی تازه سرجای اوّلت هستی. [رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

نگذری زین بُعدِ سیصد ساله تو تا که داری عشقِ آن گوساله تو (۱۷۹۰)

تا وقتی که به آن گوساله عشق می‌ورزی، یعنی تا وقتی که اسیر روح حیوانی و امیال نفسانی خود باشی نمی‌توانی این راه سیصدساله را درنوردی. یعنی راه کمال الهی را که بس طویل است طی کنی. [«سیصد» در اینجا برای تکثیر است نه تحدید.]

تا خیالِ عِجْل[3] از جانْشان نرفت بُد برایشان تَیْه چون گردابِ تَفْت[4] (۱۷۹۱)

مادام‌که خیال گوساله‌پرستی از روح و روان بنی‌اسرائیل بیرون‌نرفت، بیابان‌**تیه** برایشان همچون گردابی‌سوزان بود.[در برخی از نسخه‌ها گرداب‌زَفْت (=گرداب عظیم و شِگَرف) ضبط شده است. مصراع اول ناظر است بر قسمتی از آیه ۹۲ سورهٔ **بقره**:... **وَ أُشْرِبُوا فِی قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ بِکُفْرِهِمْ**... «... دل‌های شما (بنی اسرائیل) به سبب کفرتان با محبّت گوساله آبیاری شد...» در این آیه طبق قاعدهٔ حذف مضاف، مراد از «العجل»، حُبُّ‌الْعِجْل است. از ابیات پیشین

---

۱. حَرّ: گرما، حرارت.
۲. هَرْوَله: تند راه رفتن، حالتی بین راه رفتن و دویدن.
۳. عِجْل: گوساله.
۴. تَفْت: با حرارت، شتابان.

بر می‌آید که مراد از تیه، دنیاست و مراد از «عِجْل»، نفسانیات است. پس تا وقتی که از پرستش دنیا و جاذبه‌های مبتذل زندگی مادّی رهانشده‌ای از سرگشتگی و پوچی نخواهی رست.]

(۱۷۹۲) غیرِ این عِجْلی کزو یابیده یی بی نهایت لطف و نعمت دیده یی

بجز این گوساله که از خدا یافته‌ای، نعمت ها و الطاف بیشمار دیگری نیز دیده‌ای. یعنی چرا فقط به نفسانیات توجّه داری؟ مگر اذواق و مواجید روحی جزو نعمت های الهی نیست؟

(۱۷۹۳) گاوْ طبعی، ز آن نکوییهایِ زفت ازدلت، درعشقِ این گوساله رفت

امّا چون طبیعت گاوداری، یعنی همچون گاو در مرتع شهوات می‌چری، نعمت‌های بزرگ الهی را به خاطر علاقه به گاوِنَفْس فراموش کرده‌ای.

(۱۷۹۴) باری اکنون تو ز هر جُزوت بپرس صدزبان دارند این اجزایِ خُرس[۱]

به‌هرحال اینک از اجزای وجود خود بپرس، زیرا این اجزای بظاهر لال صدنوع زبانِ گویا دارند.

(۱۷۹۵) ذکر نعمت هایِ رزّاقِ جهان که نهان شد آن در اوراقِ زمان

یادِ نعمت های روزی دهندهٔ جهان را که در لابه لای صفحات روزگار پنهان شده است از اجزای وجود خود سؤال کن.

(۱۷۹۶) روز و شب افسانه‌جویانی توچُست جزو جزوِ تو فسانه‌گویِ توست

هرچند روزان و شبان با چابکی طالب حکایتی، ولی هر جزء از وجود تو برای تو حکایت می‌گوید. [تو مانند آن ترک که پی در پی از خیّاط، حکایت می‌طلبید، پیوسته می‌خواهی حکایت این و آن را بشنوی، درحالی که اجزاءوجود توهرکدام حکایت گوهستند. بیت فوق آدمی را به غور دراعماق وجود خود فرا می‌خواند. آنچه خود داشت زبیگانه تمنّا می‌کرد.]

(۱۷۹۷) جزو جزوت تا بِرُسته‌ست از عدم چند شادی دیده اند و چند غم

از همان وقت که اجزای وجود تو از نیستی به هستی درآمده‌اند، شادی ها و اندوه های

---

۱. خُرُس: افراد گنگ و لال. جمعِ اَخْرَس.

متعدّدی چشیده‌اند.

زآنکه بی لذّت نروید هیچ جـزو　　　بلکه لاغر گردد از هر پیچ جـزو　(۱۷۹۸)

زیرا هیچ جزئی و عضوی بدون لذّت پدید نمی‌آید. یعنی هر جزئی از اجزای انسان تا لذّت نعمت نچشد از عدم بوجود نیاید. پس سبب تکوّن هر موجود نعمت و شادی است نه نقمت و اندوه. بلکه پیچ و تاب و غم و ناملایمات موجب لاغری و فنای اجزا می‌گردد.[۱]

جزو مانْد و آن خوشی از یاد رفت　　　بل نرفت‌آن،خُفیه[۲]شداز پـنج‌و هفت　(۱۷۹۹)

جزء برجای مانْد و آن لذّت فراموش شد. البتّه مطلقاً فراموش نشد، بـلکه از حـواسّ پنجگانه و هفت اندام تو مخفی ماند. [مراد از «پنج»، حواس پنجگانه، و مراد از «هفت»، هفت عضو اصلی است که از نظر اطبّای قدیم به بـرونی و درونـی تـقسیم مـی‌شود. هـفت عـضو اصلیِ‌برونی بدین قرار است: سر، سینه، پُشت، دو دست و دوپا. و هفت عضو اصلیِ درونی نیز بدین ترتیب است: دِماغ، دل، جگر، سپرز، شُش، زَهره و معده. روی هم رفته مراد از «پنج و هفت» در اینجا کُلّ وجود انسان و قوای ذهنی اوست. پس یاد آن لذّت محو نشـد بـلکه در ضمیر ناخودآگاه تو باقی ماند.]

همچو تابستان که از وی پنبه زاد　　　مانْد پـنبه، رفت تـابستان ز یـاد　(۱۸۰۰)

مانند تابستان که پنبه در آن فصل به دست می‌آید. پنبه می‌ماند و تـابستان مـی‌رود. [همانطور که پنبه یادگار موسم تابستان است، اعضا و جوارح ما نیز یادگار نعمت‌های پیشین الهی است.]

یا مـثالِ یـخ کـه زایـد از شِـتا[۳]　　　شد شِتا پنهان و، آن یخ پیشِ ما　(۱۸۰۱)

یا مانند یخ که از سرمای سخت زمستان پدید می‌آید. زمستان می‌رود ولی آن یخ در نزد ما می‌ماند.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۸۰.
۲. خُفیه: پنهانی، پوشیدگی.
۳. شِتا: مخفّفِ شِتاء به معنی زمستان.

(۱۸۰۲) هست آن یخ زآن صُعوبت یادگار یادگارِ صَیْف[1] در دی این ثِمار

آن یخ یادگار سرمای سخت زمستان است. و میوه‌هایی که برای زمستان نگهداری می‌شود نیز یادگار فصل تابستان است. [پس هم تابستان در زمستان، یادگار دارد، و هم زمستان در تابستان. با دیدن هریک از آنها به یاد آن دو فصل می‌افتیم. همینطور اعضا و جوارح ما هریک چون با لطف و احسان الهی پدید آمده‌اند باید ما را به یاد آن الطاف بیندازد.]

(۱۸۰۳) همچنان هر جزو جزوت ای فَتی در تنت افسانه گویِ نعمتی

ای جوان، بر همین اسلوب هریک از اجزای وجود تو یادآور نعمتی از نعمت‌های الهی است.

(۱۸۰۴) چون زنی که بیست فرزندش بُوَد هر یکی حاکیِّ حالِ خوش بُوَد

چنانکه مثلاً زنی که بیست فرزند زاییده هر کدام یادآور خوشی و لذّت اوست. یعنی یادآور لحظاتی است که با همسرش هم آغوش بوده است.

(۱۸۰۵) حمل نبود بی‌زمستی و ز لاغ[2] بی بهاری کَی شود زاینده باغ؟

هیچ زنی بدون شهوت و ملاعبه باردار نمی‌شود. مثلاً مگر ممکن است که در باغ بدون بهار، گُل و سبزه بدمد؟

(۱۸۰۶) حاملان و بچّگانْشان برکنار شد دلیلِ عشقْ بازی با بهار

درختانِ بارور و میوه‌های آنها در کنارشان دلیل بر اینست که آنها با بهار عشق‌بازی کرده‌اند. یعنی از لطافت بهار استفاده کرده‌اند.

(۱۸۰۷) هر درختی در رَضاع[3] کودکان همچو مریم حامل از شاهی نهان

هر درختی در شیر دادن به کودکان خویش مانند حضرت مریم(ع) است که از شاهی

---

۱. صَیْف: تابستان.
۲. لاغ: شوخی، هزل.
۳. رَضاع: شیردادن به کودک، شیرخوردن کودک از پستان مادر و یا هر زن دیگر.

نامرئی، یعنی از حضرت جبرئیل(ع) حامله شده است. [«نهان» را در اینجا صفت «شاهی» فرض کرده‌ایم، هرچند که قید دانستن آن نیز جایز است. یعنی مانند مریم(ع) است که بطور نامحسوس از حضرت جبرئیل حامله شد.پس درختان به منزلهٔ مادراند، و بهار به منزلهٔ پدر است و کودکان، به منزلهٔ برگ‌ها و شکوفه‌ها و میوه‌ها هستند. درختان توسّط بهار بارور می‌شوند و برگ‌ها و اثمار خود را پرورش می‌دهند.]

گرچه در آب آتشی پوشیده شد   صدهزاران کف بَرو جوشیده شد (۱۸۰۸)

مثالی دیگر، اگرچه آتش در زیر ظرف آب پنهان است، ولی صدها هزار حبابی که بر سطح آب نمایان می‌شود نشان می‌دهد که در زیر آب، آتشی شعله‌ور است.

گرچه آتش سخت پنهان می‌تند   کف به دَه انگشت اشارت می‌کند (۱۸۰۹)

اگرچه آتش در زیر ظرف آب به شدّت پنهان است، ولی کف‌ها و حباب‌های آب، ده‌انگشته آتش را نشان می‌دهند. یعنی با تمام وجود می‌گویند غلیان ما از آتش است.

همچنین اجزایِ مستانِ وصال   حامل از تِمثالهایِ[1] حال و قال (۱۸۱۰)

همینطور اجزای وجود عاشقانی که مستِ وصال الهی هستند از تجلّی حال عارفانه و معارف الهی بارور شده‌اند. [مراد از «قال» در اینجا معارف الهی است.[2] منظور بیت: سراسر وجود عارفانِ عاشق از تجلّیات احوالِ خوش درونی و علوم حقّانی در نشاط و شادمانی است.]

در جمالِ حال وا مانده دهان   چشم، غایب گشته از نقش جهان (۱۸۱۱)

دهان آن عارفان عاشق از مشاهدهٔ تجلّیِ زیبای احوال روحانی بازمانده است. یعنی از بس احوال باطنی و اذواق معنوی تجلّیات زیبا دارند که دچار حیرت شده‌اند، بطوریکه چشم از نقوش ظاهری جهان فرو بسته‌اند. [رجوع شود به حکایت «صوفی در میان گلستان» که از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

---

۱. تِمثال: تصویر، صورت، شبیه. در اینجا مناسبِ معنی تجلّی است.

۲.مقتبس از نظر بحرالعلوم.

(۱۸۱۲) **آن مَوالید از رهِ این چار[1] نیست   لاجَرَم منظورِ این اَبصار نیست**

آن فرزندهای معنوی، یعنی احوال روحانی و اذواقِ عارف از عناصر اربعه بوجود نیامده است. خلاصه حالات معنوی عارفان منشأ مادّی ندارد. لذا با چشم‌های ظاهری دیده نمی‌شود. [«مَوالید» جمعِ «مَوْلُود» به معنی فرزندان است. امّا در اینجا مراد از آن احوال روحانی عارفان است.]

(۱۸۱۳) **آن موالید از تجلّی زاده‌اند   لاجَرَم مستورِ پردهٔ ساده‌اند**

حالات معنوی عارفان از تجلّی حضرت حق پدید آمده است. از اینرو در حجاب بیرنگی پوشیده شده‌اند. [احوال معنوی عارفان بر ظاهربینان پوشیده است. و چون نمی‌توانند حقیقت آن احوال را مشاهده کنند آنرا بر طَیْش و دیوانگی حمل نمایند. پس حضرت حق با اسم **مُصَوِّر** بر قلب عارفان تجلّی کند و احوال معنویه را با قلم فیّاض خود بر لوح قلوب آنان نقش زند.]

(۱۸۱۴) **زاده گفتیم و حقیقت زاد نیست   وین عبارت جز پیِ اِرشاد نیست**

درست است که ما گفتیم آن احوال معنوی، زاده شده‌اند، امّا باید دقّت داشت که زاده شدن احوال معنوی عارفان حقیقتاً به معنی زاده شدنِ مصطلح نیست. بلکه این تعبیر را بکار بردیم تا عامّهٔ مخاطبان مثنوی منظور ما را درک کنند. [این معنی نیز برای مصراع اول جایز است: درست است که ما گفتیم آن احوال معنوی زاده شده‌اند، امّا حقیقت زادنی نیست. منظور بیت: حقیقت الهی امری است بحت و بسیط و بی‌نهایت. تجلّیات او نیز مخلوق نیست.]

(۱۸۱۵) **هین خَمُش کن تا بگوید شاهِ قُل   بلبلی مفْروش با این جنس گُل**

بهوش باش و ساکت شو تا **شاهِ قُل**، یعنی حضرت حق با تو سخن بگوید. اینقدر با این نوع گُل بلبل زبانی مکن. [از آنرو که خداوند از طریق وحی با انبیا سخن می‌گوید، مولانا بدو لقبِ **شاهِ قُلْ** داده است. «قُلْ»به معنی «بگو» فعل امرست. در آیات قرآنی خطاب **قُلْ** بسیار بکار آمده است. شاید مراد از «گُل»، تجلّیات جمالیهٔ الهی باشد. منظور بیت:

---

۱. چار: مخفف چهار. اشاره به عناصر اربعه دارد. رجوع شود به شرح بیت (۴۸) همین دفتر.

ای عارف عاشق احوال روحانی خود را که همچون گُل، لطیف است برای این و آن بازگو مکن. یعنی در واقع سالک باید ستر کمال کند تا در معرض خطر نفسانیات قرار نگیرد. و هرچه ستر کمال بیشتر باشد، تجلّیات الهی بیشتر می‌رسد. رجوع شود به بیت (۲۱۵۳ - ۲۱۴۷) دفتر چهارم.]

(۱۸۱۶) **این گُلِ‌گویاست پُرجوش و خروش بلبلا تَرکِ زبان کن، باش گوش**

ای بلبل، یعنی ای عارف شیدا گُل تجلّیات الهی و احوال عاشقانهٔ تو آنقدر پرجوش و خروش است که خود به خود موجب افشای باطن تو می‌شود و نیازی به گفتار و اظهار تو نیست. پس خاموش باش و گوشِ هوشت را بگشا.

(۱۸۱۷) **هر دو گون تمثالِ پاکیزه مِثال شاهدِ عدل اند بر سِرّ وصال**

هر دو نوع صورت، یعنی احوال و گفتار عارفان زیبارویی پاکیزه‌اند و گواهِ عادل بر رمز و راز وصال حق. یعنی حال شیدای عارف و سخنان نغز او گواه بر اینست که واصل به حق شده است.

(۱۸۱۸) **هر دو گون حُسنِ لطیفِ مُرتَضیٰ شاهدِ اَحْبال[1] و حشرِ مٰا مَضیٰ[2]**

هر دو صورت زیبا و لطیف و مطلوب، یعنی احوال و گفتار عارفان، گواه بر باروری‌های پیشین و رستاخیزهای روحانی است. [احوال نغز و گفتار پُر مغز عارفان نشان می‌دهد که قبلاً با عنایت الهی از تجلّیات او آبستن حقیقت شده‌اند و به رستاخیز درونی و مکاشفه روحانی رسیده‌اند.]

(۱۸۱۹) **همچو یخ کاندر تَموزِ مُسْتَجَد[3] هر دم افسانهٔ زمستان می‌کند**

چنانکه مثلاً یخ در تابستانی که تازه آغاز شده لحظه به لحظه از زمستان حکایت می‌کند. [این بیت تمثیل برای بیت پیشین است.]

---

۱. اَحْبال: باروری‌ها، آبستنی‌ها جمعِ حَبَل.

۲. مٰا مَضیٰ: آنچه گذشت، گذشته، پیشین.

۳. مُسْتَجَدّ: تازه شده. اسم مفعول از مصدرِ اِسْتِجْداد و از ریشه «ج د د».

(۱۸۲۰) ذکرِ آن اَریاحِ[1] سرد و زَمْـهَریر[2] انـدر آن ایّـام و ازمـانِ عَسـیر[3]

یخ، یادآور بادهای سرد و سرمای سخت زمستان است. همان بادها و سرمایی که در موسم سخت زمستان پدید می آید.

(۱۸۲۱) همچو آن میوه کـه در وقتِ شِـتا مـی‌کند افسـانهٔ لطـفِ خـدا

چنانکه مثلاً میوه‌ای که از تابستان برای مصرف در موسم سرما نگه‌داری می‌شود، در ایام زمستان یادآور احسان و اِنعام الهی در ایام تابستان است.

(۱۸۲۲) قـصّهٔ دَوْرِ تـبسم هـایِ شـمس وآن‌عروسانِ‌چمن‌را لَـمس‌وطَمْس[4]

حکایت دورانِ خنده و شادی خورشید و نوازش عروسان چمن و محو شدن و از خود بیخود شدن آنان را یادآور می‌شود. [این بیت نیز از نظر معنی ادامهٔ بیت پیشین است.]

(۱۸۲۳) حال رفت و، مانْد جزوت یادگار یا از او واپرس، یـا خـود یـادآر

این بیت راجع است به بیت (۱۷۹۹) همین دفتر: اینک آن نعمت از میان رفـته است، ولی اجزای وجود تو یادگار آن نعمت است. دو راه بیشتر نداری: یا چگونگی آن نعمت را از اعضا و جوارحت سؤال کن، یا خودت آنرا به خاطر آور.

(۱۸۲۴) چون فرو گیرد غمت، گرچُستی‌یی ز آن دَمِ نومیدْ کن واجُستی یـی

هرگاه اندوهی بر تو عارض شود، اگر در کار خود چابک باشی پـیرامـون آن انـدوه کاوش می‌کنی.

(۱۸۲۵) گفتی‌اش: ای غصهٔ مُنکِر به حال راتـبهٔ[5] اِنـعام‌هـا را ز آن کـمال

به اندوه می‌گویی: ای اندوهی که اکنون الطافِ دائمی خداوندِ با کمال را انکار می‌کنی.

---

۱. ارياح: بادها. جمعِ ریح.
۲. زَمهریر: سرمای سخت.
۳. عَسیر: دشوار، سخت.
۴. طَمْس: محو شدن و محو کردن. (لازم و متعدی آمده است) در اینجا معنی لازم آن مناسب تر است.
۵.راتبه: دائم، ثابت، مستمری.

گر به‌هردَم نه‌ات‌بهارو خرّمی است همچوچاشِ[۱] گُل‌تنت انبارِ چیست؟ (۱۸۲۶)

اگر برای تو در هر لحظه بهار و نشاطی نیست، پس بدن تو که همچون خرمنِ گُل است از چه چیزی انباشته شده است؟ [وجود تو نشان می‌دهد که نعمت‌های الهی دمادم بر تو فرو باریده است، پس فکر ناسپاسی را از سر بدر کن.]

چاشِ‌گُل،تن فکرِتو همچون گلاب مُنکِرِ گُل شد گلاب، اینت عُجاب (۱۸۲۷)

بدن تو همچون خرمن گُل است، و اندیشه تو همچون گلاب. شگفتا که گلاب، گُل را انکار کند. [در حالی که در بیت (۶۷۲) دفتر اوّل می‌فرماید:

چون که گُل رفت و گلستان شد خراب بوی گُل را از که یابیم؟ از گُلاب]

از کَپیْ‌خویانِ[۲] کفران کَهْ دریغ بر نَبیْ خویان نثارِ مِهر و میغ (۱۸۲۸)

برای آدمیان میمون صفت، یعنی برای مقلّدان حتی کاه هم حیف است. در حالی که بر آدمیان پیغمبرصفت، خورشید و ابر باید نثار کرد. [شایسته است که همهٔ نعمت‌هایی که از ابر و خورشید حاصل می‌شود به پای افراد نیکخو نثار کرد.[۳]]

آن لِجاجِ کفر، قانونِ کَپی است و آن‌سپاس‌وشُکر،مِنهاجِ[۴]نبی‌است (۱۸۲۹)

عنادِ کافرانه شیوهٔ میمون صفتان است. و شُکر و سپاس، روشِ پیامبر صفتان.

با کَپیْ‌خُویان تهتّک ها[۵]چه کرد؟ با نَبیْ‌رویان تنسّک ها[۶]چه کرد؟ (۱۸۳۰)

ببین پرده‌دری ها با میمون صفتان چه کرد؟ و ببین که پارسایی ها با پیامبرصفتان چه کرد؟ [معاندان، نگون‌بخت و بدفرجام شدند، و حق پرستانِ پارسا عاقبت به خیر شدند.]

---

۱. چاش: غلّه پاک کرده، خرمن کوفته. در اینجا مطلق خرمن.

۲. کَپی‌خُوی: بوزینه صفت.

۳. مقتبس از شرح انقروی.

۴. مِنْهاج: راه روشن و آشکار، روش.

۵. تَهَتُّک: پرده دری.

۶. تَنَسُّک: پارسایی، زهد ورزیدن.

(۱۸۳۱) در عمارت‌ها سگان‌اند و عَقور[1] در خرابی‌هاست گنجِ عِزّ و نور

در آبادانی‌ها سگان و گزندگان به سر برند. یعنی در ثروت و قدرتِ بی‌عنان، افراد دنیاطلب رشد می‌کنند و همچون سگان و گزندگان این و آن را می‌آزارند. امّا در ویرانه‌ها گنج عزّت و نورانیّت یافته آید. یعنی در عرصهٔ فروتنی و خاکساری و بی‌اعتنایی به قدرت و حشمت دنیوی افرادِ پارسا پرورش می‌یابند که گفتار و سگال و کردارشان گنجی است از عزت و نورانیّت.

(۱۸۳۲) گر نبودی این بُزوغ[2] اندر خُسوف گُم نکردی راه چندین فیلسوف

اگر این درخشش از نظرها پنهان نبود و در خسوف و تیرگی نبود خیل طلایه‌داران تفکّر زائد راه هدایت را گم نمی‌کردند. [«فیلسوف»، «فلسفی» در اصطلاح مثنوی تنها به اندیشورانی اطلاق شود که قوای تفکّر خویش را نه در راه شکوفایی و ازدهار باطن انسان، بل در راه خودبینی و خودپرستی بکار گیرند. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۳۶) دفتر دوم. این بیت تأکید مضمون بیت پیشین است.]

(۱۸۳۳) زیرکان و عاقلان از گمرهی دیده بر خُرطوم، داغِ ابلهی

افراد زیرک و عاقل به سبب گمراهی، داغ حماقت بر بینی خود یافتند. یعنی طلایه داران تفکّر زائد و اعوان و اتباعشان چون نتوانستند به حقیقت حال و سِرّ بال عارفان و روشن‌بینان پی ببرند داغ نادانی بر ایشان زده شد. در جایی که انتظار یافتن گنج حقیقت داشتند، جز رماد باطل به دست نیاوردند، و در جایی که خیال می‌کردند که جز ویرانه نیست گنج حقیقت را ندیدند و از آن گذشتند، و مآلاً به حماقت خود واقف شدند.

---

۱. عَقُور: گزنده. از مصدرِ عَقْر.

۲. بُزوغ: تافتن، تابیدن.

باقیِ قصّه فقیرِ روزی طلب، بی واسطهٔ کسب

خلاصه داستان

فقیری مفلس که از فرط فقر و فاقه جانش به لب رسیده بود در نماز و دعا از خداوند رزقی بی سعی و مَکسب درخواست کرد تا باشد که از چنبر نکبت و نکباء برهد. او مدّتی مدید بر این کار بود تا آنکه شبی در خواب هاتفی بدو گفت: گنجنامه‌ای در میان کاغذ پاره‌های فلان ورّاق (= کاغذفروش، کتابفروش، کاتب) هست. به مغازهٔ او برو و آن گنجنامه را مخفیانه بردار و به خلوت آنرا بخوان و طبق دستور عمل کن تا به گنجی عظیم دست یازی.

فقیر به دکان ورّاق رفت و گنجنامه را یافت و به خلوت رفت و آنرا خواند. در گنجنامه چنین آمده بود: به بیرون شهر می‌روی، فلان بارگاه را می‌یابی. پشت بدان می‌کنی و روی به قبله می‌آری. تیری در کمان می‌نهی. هرجا تیر افتاد همانجا را می‌کاوی و گنج را می‌یابی.

فقیر بچابکی دوید و کمان‌های سخت و محکم آورد و تیرها به چلّه نهاد و پرانید و محل سقوط تیرها را برکاوید ولی از گنج خبری نشد. چون روزها بر این کارِ غریب بود سوءظن مردم، خاصّه بوالفضولان را برانگیخت. اندک اندک فُجفُجی برخاست. چون بیم سخن‌چینی و سعایت می‌رفت، فقیر از ترس شکنجه و تعذیب شاه بلافاصله گنجنامه را بدو تسلیم کرد. شاه که از عظمت و شگرفیِ گنج موعود به هیجان آمده بود، کمانگیرانِ سخته و آزموده را به کار گمارد و ماهها طبق دستور عمل کرد ولی گنجی یافته نیامد. سرانجام نومید

شد و گنجنامه بدان فقیر بازداد. فقیر دوباره کار از سر گرفت. امّا مگر گنج پیدا می‌شد؟! او که از یافتن گنج مأیوس شده بود در اثنای نیایش با دلی شکسته از حضرت حق خواست کـه راز گنجنامه بر او مکشوف دارد. در این اثنا هاتف غیبی بدو گفت: دستور این بود که تیر در کمان گذاری، امّا چرا سرِخود زِهِ کمان برکشیدی؟! آخر که گفتت کمان را با تمام قـوّت بـرکش؟! اینک برخیز و تیر در کمان نِه، امّا زِه برمکش. بگذار تیر خود به خود از کمان فرو افتد. فقیر بر همان نهج عمل کرد، تیر پیش پایش افتاد و فوراً آن مکان برکاوید و گنج یافت.



استاد فروزانفر مأخذ آنرا از حکایتی که در **مقالات شمس** آمده آورده است: نسـخهٔ گنج یافت که به فلان گورستان برون باید رفت و پشت به قُبّهٔ بزرگ باید کرد و روی به سوی مشرق و تیر بر کمان باید نهاد و انداختن. آنجا که تیر افتد گنج است. رفت و انداخت، چندانکه عاجز شد، نمی‌یافت. و این خبر به پادشاه رسید. تیراندازانِ دور انداز انداختند. البته اثری ظاهر نشد. چون به حضرت رجوع کرد الهامش داد که بفرمودیم که کمان را بکش. آمد تیر به کمان نهاد و همانجا پیشِ او افتاد. چون عنایت در رسید خُطْوَتانِ وَ قَدْ وَصَلَ.

اکنون به عمل چه تعلّق دارد؟ به ریاضت چه تعلّق دارد؟ هـر کـه آن تـیر را دورتـر انداخت، محرومتر ماند. از آنکه خُطوه‌ای می‌باید که به گنج برسد. خود چه خُطوه؟ آن خُطوه کدام است؟ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.



رابطِ این حکایت با فصل پیشین اینست که قبلاً گفته آمد که گنج در ویرانه ها یافته آید. این حکایت که به اجمال مذکور افتاد و تفصیل آن در صفحات پسین بیاید از حکـایات بس عالی و حسّاس مثنوی است و حاوی نکات دقیق و گرانسنگ اخلاقی و عرفانی و اجتماعی. حاقّ پیام مولانا در این حکایت اینست که گنج حقیقت بیرون از انسان نیست. بل درون اوست. با این حساب می‌توان این حکایت را تفسیرِ آیهٔ **وَ نَـحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرید** دانست. همچنین در این حکایت مشرب فلسفیان و اصحاب قیل و قال در قـالب تـمثیل و بـه نـحو ماهرانه‌ای مورد نقد واقع شده است. تفکّرات زائد و خردورزی‌های خم‌اندرخم آنان نه تـنها راه به گنج حقیقت نمی‌برد، بل آدمی را به بیراهـهٔ اوهـام و اضـطراب مـی‌کشاند. تـیرانـدازانِ دُورانداز تمثیل اینان است.

مولانا در واقع از بیت (۲۳۵۳) تا (۲۳۵۸) استنتاج خود را از این حکایت بازگو کرده است:

آنچه حقّ است، اَقْرَب از حَبْلِ الْوَرید   تو فکنده تیرِ فکرت را بعید
ای کمان و تیرها بر ساخته   صید، نزدیک و تو دور انداخته
هر که دور اندازتر، او دورتر   وز چنین گنج است او مهجورتر
فلسفی خود را از اندیشه بکُشت   گُو: بِدَو، کو راست سوی گنج پشت
گو: بِدَو چندانکه افزون می‌دود   از مرادِ دل جداتر می‌شود
جٰاهِدُوا فینا بگفت آن شهریار   جٰاهِدُواعَنّا نگفت ای بی‌قرار

* * *

آن یکی بیچارهٔ مُفلِس ز درد   که ز بی‌چیزی هزاران زَهْر خَورد (۱۸۳۴)

بیچاره‌ای مُفلس که از درد نداری رنج‌ها و تلخی‌ها کشیده بود.

لابه کردی در نماز و در دعا   کای خداوند و نگهبانِ رِعا[1] (۱۸۳۵)

در اثنای نماز و نیایش تضرّع می‌کرد و می‌گفت: ای خداوند، و ای نگهبان نگهبانان.[ظاهراً «رعا» در اینجا به جای رَعایا آمده و به توسّع مجازی به معنی مردمان و خلایق است.]

بی‌زجهدی آفریدی مر مرا   بی‌فنِ من روزی‌ام دِه زین سرا (۱۸۳۶)

حال که مرا بدون هیچگونه کوششی آفریده‌ای، در این دنیا بدون سعی و تدبیر به من روزی بده.

پنج گوهر دادی‌ام در دُرجِ سَر[2]   پنج حسِّ دیگری هم مُسْتَتَر (۱۸۳۷)

پنج گوهر در صندوقچهٔ سر به من عطا کردی. یعنی پنج حسِّ ظاهری به من دادی. پنج حسّ باطنی دیگر به من عطا کردی. [حواس ظاهری عبارت است از: لامسه، ذائقه، باصره، سامعه و شامّه. و حواس باطنی در علم النفس قدیم بدین قرار است: واهمه، مفکّره، مخیّله، حافظه و حسّ مشترک که در روانشناسی جدید معادل ادراک حِسّی است.]

---

۱. رِعا: چوپانان، شبانان. مخفّفِ رِعاء.

۲. دُرجِ سَر: صندوقچهٔ سر. اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه است. یعنی سری که مانند حُقّه و صندوقچهٔ مروارید و جواهر است، از آنرو که مغز گرانقدر است به مروارید و جواهر مانند شده است.

(۱۸۳۸) لایُعَد این داد ولایُحْصیٰ ز تو   من کَلیلم[1] از بیانش، شرم‌رُو

شکرِ این عطای تو خارج از حساب و شمارش است. من از بیان عظمت و اهمیت این عطا درمانده و شرمگینم.

(۱۸۳۹) چونکه در خلّاقی‌ام تنها تویی   کارِ رزّاقیم تو کُن مُسْتَوی[2]

از آنرو که در آفریدن من تنها تو دست داشته‌ای، رزق مرا نیز خودت رو به راه کن.

(۱۸۴۰) سال‌ها زو این دعا بسیار شد   عاقبت زاریِ او برکار شد

او سال‌ها اینگونه دعا می‌کرد و سرانجام نیز ناله و زاری او مؤثّر افتاد.

(۱۸۴۱) همچو آن شخصی‌که روزیِّ حلال   از خدا می‌خواست بی‌کسب و کَلال

مانند همان شخصی که از خدا بدون کسب و رنج روزی حلال طلب می‌کرد. [رجوع شود به حکایتی که در دفتر سوم از بیت (۱۴۵۰) شروع می‌شود.]

(۱۸۴۲) گاو آوردش سعادت عاقبت   عهدِ داودِ لَدُنّیْ‌مَعْدِلَت

سرانجام در روزگار حضرت داود(ع) که عدالتی الهی داشت، گاوی او را عاقبت به خیر کرد.

(۱۸۴۳) این مُتَیَّم نیز زاری‌ها نمود   هم زمیدانِ اجابت، گُو ربود

این عاشق درمانده نیز گریه‌ها سرداد تا اینکه در عرصهٔ اجابت الهی، گوی را در ربود. یعنی دعایش به اجابت رسید.[«مُتَیَّم»، به معنی عاشق بی‌تاب و درمانده است. اسم مفعول از باب تفعیل. چنانکه امام علی(ع) در دعای شریف **کمیل** فرماید: **وَ قَلْبی بِحُبِّکَ مُتَیَّماً**. «قلبم را به عشقت بی‌تاب گردان.» هرگاه عشق، کسی را درمانده کند عرب گوید: **تَیَّمَ الْحُبُّ فُلاناً**. یعنی عشق، فلانی را درمانده و بی‌تاب کرد. به معنی رام و منقاد نیز آمده است ولی در اینجا وجهی ندارد. چنانکه برخی از شارحان چنین خیال کرده‌اند. شارحی در توجیه معنی رام و

---

۱. کَلیل: درمانده، عاجز. صفت مشبهه از مصدرِ کَلّ و کَلال.

۲. مُسْتَوِی: هموار، راست و درست.

منقاد نوشته است: ...«و در اینجا کسی که خود را به مشیت حق سپرده است.» امّا بیت بعدی این توجیه را مردود کرده است.]

گاه بَدْ ظَن می‌شدی اندر دعا　　از پیِ تأخیرِ پاداش و جزا　(۱۸۴۴)

گاه به سبب تأخیر پاداش و جزای دعایش، نسبت به دعا گمانِ بد می‌برد. یعنی از دعا کردن دلسرد می‌شد و دعا را وافی به مقصود نمی‌دانست.

باز اِرْجاءِ[۱] خداوندِ کریم　　در دلش بَشّار[۲] گشتیُّ و زَعیم[۳]　(۱۸۴۵)

امّا دوباره امید بخشیِ خداوندِ بخشنده بدو مژده می‌داد و اجابتِ دعای او را ضمانت می‌کرد.[یاد این مطلب می‌افتاد که خداوند مؤکّداً بندگان را به دعا فراخوانده و اجابت دعای آنان را تعهّد کرده است.از اینرو از سستی و تکاسل در دعا بیرون می‌آمد و با حرارت دعا می‌کرد.]

چون شدی نومید در جهدازکَلال[۴]　　از جنابِ حق شنیدی که: تَعال[۵]　(۱۸۴۶)

وقتی که آن بنده به سبب عجز و درماندگی از تلاش در دعا نومید شد، از حضرت حق ندا شنید که: بیا.

خافِض[۶] است‌ورافع[۷] است‌این‌کردگار　　بی از این دو بر نیآید هیچ کار　(۱۸۴۷)

این خداوند، فرود می‌آورد و بالا می‌برد. بدون این دو، هیچ کاری صورت نمی‌گیرد. یعنی خداوند در هر لحظه، یا در حالِ فرود آوردن بعضی است، و یا در حال

---

۱. اِرْجاء: در اصل به معنی تأخیر افکندن در انجام کاری است بی آنکه رشتهٔ امید در انجام آن قطع شود. و در اینجا مجازاً به معنی امیدبخشی و امیدوار ساختن است.

۲. بَشّار: بسیار مژده دهنده.

۳. زَعیم: کفیل، ضامن.

۴. کَلال: درماندگی، عجز.

۵. تَعال: بیا. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۰۴) دفتر چهارم.

۶. خافِض: فرو نهنده، پایین برنده. از مصدر خَفْض.

۷. رافِع: بردارنده، بالابرنده.

بالا بردن بعضی. [انقروی نوشته است: چنانکه ابوموسی این حدیث شریف را از حضرت رسول اکرم(ص) روایت کرده است: **اِنَّ اللهَ لا یَنامُ وَلا یَنْبَغی لَهُ اَنْ یَنامَ یَخْفِضُ الْقِسْطَ وَ یَرْفَعُهُ**[1]... «خداوند نخوابد و خواب وی را نزیبد. داد را فرو نهد و فراز دارد...»]

(۱۸۴۸) **خَفْضِ ارضی بین و، رفع آسمان بی از این دو نیست دَوْرانْش ای فُلان**

به پستی زمین و بلندی آسمان درنگر. ای فلان گردش فلک بدون این دو امکان‌پذیر نیست.

(۱۸۴۹) **خفض و رفعِ این زمین نوعی دگر نیم سالی شوره، نیمی سبز و تر**

پستی و بلندی زمین از نوع دیگر است. نیمی از سال خشک و شوره‌زار می‌شود، و نیمی دیگر سرسبز و باطراوت. یعنی وقتی زمین، بی‌گیاه و شوره‌ناک شود از قدر و منزلتش کاسته گردد، و چون سرسبز گردد بر شأن و منزلتش افزوده شود. پس زمین نیز دارای قبض و بسط است.

(۱۸۵۰) **خَفْض و رَفْعِ روزگارِ با کُرَب**[2] **نوعِ دیگر، نیم روز و نیم شب**

پستی و بلندیِ روزگارِ پُر رنج و سخت‌گذر نوعی دیگر است. نیمی از آن روز، و نیمی دیگر شب است. [همانطور که زمین دارای قبض و بسط است. زمان نیز دارای قبض و بسط است. وقتی که زمانه نه بر وفق رضای توست، حالت خفض و قبض‌دارد، و چون بر وفق رضای تو چرخد حالت رفع و بسط دارد.]

(۱۸۵۱) **خفض و رفعِ این مِزاجِ مُمتَزِج گاه صحّت، گاه رنجوری مُضِج**[3]

پستی و بلندی این مزاجِ آمیخته از اضداد نیز گاه موجب تندرستیِ شخص می‌شود، و گاه سبب بیماریِ دردناک. [اطبای قدیم بدن انسان را مرکب از چهار رکن متضاد می‌دانستند. اصولاً **ارکان** در اصطلاح حکیمان ذرّات غیرقابل تقسیمی است که اجزاء اوّلیهٔ انسان و حیوان

---

۱. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۵۷۱.

۲. کُرَب: اندوه‌ها، سختی‌ها. جمعِ کُربَه.

۳. مُضِجّ: ضجه‌آور، ناله‌انگیز. در اینجا به معنی دردناک.

را تشکیل می‌دهد. و آن ارکان چهارگانه بدین قرار است: **آتش** (گرم و خشک)، **هوا** (گرم و تر)، **آب**(سرد و تر) و **خاک** (سرد و خشک). هرگاه اجزاء این ارکان در بدن انسان و حیوان در هم آمیزند و بریکدیگر اثر نهند[1]، این کیفیّت را **مزاج** گویند. مادام که مزاج دارای اعتدال باشد، شخص سالم و تندرست می‌ماند، و هرگاه این اعتدال به هم خورد موجب بیماری می‌شود. پس مزاج آدمی نیز دارای قبض و بسط است.]

همچنین دان جمله احوالِ جهان — قَحْط و جَدْب[2] و صلح و جنگ از افتتان[3] (۱۸۵۲)

همهٔ احوال جهان را باید همینگونه بدانی. قحطی و خشکسالی و صلح و جنگ از فتنه های این جهان است. [«قحط» و «جَدْب» لفظاً به یک معنی است، لیکن در اینجا به‌صورت متضاد آمده است. ظاهراً «جَدْب» به جای «خِصْب» به معنی فراوانی نعمت و سرسبزی بکار رفته است. الله اعلم.]

این جهان با این دو پَر اندر هواست — زین دو، جانها مَوْطِنِ خوف و رَجاست (۱۸۵۳)

جهان ما با این دو بال یعنی با اسم خافض و رافع در فضا به صورت متعادل قرار گرفته است. جانها بواسطهٔ این دو بال، در محلّ بیم و امید قرار گرفته‌اند. یعنی حالت قبض و بسط و غم و شادی آدمیان به سبب خفض و رفع حضرت حق است. [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۵۴) دفتر دوم.]

تا جهان لرزان بُوَد مانندِ برگ — در شِمال[4] و در سَموم[5] بعث و مرگ (۱۸۵۴)

خداوند متعال همیشه با این دو صفت متضاد بر جهان و جهانیان تجلّی می‌کند تا این دنیا مانند برگ، در برابر نسیمِ جانبخش و بادِ رستاخیز و مرگ بلرزد. [پس قبض و بسطی که بر جهانیان عارض می‌شود از مقتضیات اسم خافض و رافع است.]

---

۱. ر.ک. **قانونچه**، ص ۲-۱.
۲. جَدْب: خشکسالی.
۳. اِفْتِتان: به فتنه افتادن، به فتنه افکندن.
۴. شِمال: بادی که از شمال وزد، در اینجا مراد باد جانبخش است.
۵. سَمُوم: بادگرمی که به منافذ پوست بدن نفوذ کند و موجب رنجوری و هلاکت شود. رجوع شود به آیهٔ ۴۲ سورهٔ واقعه.

(۱۸۵۵) تــا خُــمِ یکـرنگی عـیسیّ مـا بشکـند نـرخِ خُـمِ صـد رنگ را

تا آنکه خُمِ یکرنگیِ عـیسای مـا، یـعنی جـلوهٔ وحـدت حـضرت حـق جـلوهٔ خُـمِ صدرنگ، یعنی عالم کثرت را بی رونق کند. [توضیح «خمِ یک رنگـی عـیسی» در دفـتر اول شرح بیت (۵۰۰) به بعد آمده است. توضیح بیت فوق در شرح بیت بعدی آمده است.]

(۱۸۵۶) کآن جهان همچون نمکسار آمده ست هرچه آنجا رفت، بی تلوین شده ست

زیرا آن جهان، یعنی مرتبهٔ وحدت الهی مانند نـمکزار است. هـرچـه بـه نـمکزار رود بی رنگ می‌شود. یعنی اگر مُردار به نمکزار افتد بعد از مدّتی به نمک تبدیل شـود. هـمینطور هرگاه آدمی به عالم وحدت متّصل شود و وجود خود را از الهامات ربّانی و اخلاق الهی آکنده سازد به حیات طیبه رسد و رنگ الهی گیرد. پس عالم وحدت، عالم بی رنگ و بـی نـیرنگ است. [همچنین سالک می تواند از تبدیل **حال** به **مقام** برای همیشه از **تلوین** به **تمکین** ارتقاء یابد.]

(۱۸۵۷) خاک را بین،خـلقِ رنگـارنگ را مـی‌کندیک‌رنگ، انـدر گـورها

تو به خاک نگاه کن که در درون قبرها، آدمیانِ رنگارنگ را به یک رنگ در می‌آورد. [وقتی خاک قدرت آنرا دارد که مُردار را به خاک تبدیل کند آیا حضرت حق نمی‌تواند طالبِ وحدت را به وحدت مبدّل سازد؟]

(۱۸۵۸) این نمکسارِ[۱] جُسومِ ظـاهر است خود نمکسارِ معانی دیگـر است

تازه این نمکزارِ اجسام ظاهری است که این هـمه قـدرت تـبدیل دارد. در حـالی‌که نــمکزار مــعنوی، تــافته‌ای جــدابــافته است. [مـراد از «نـمکزار مـعانی» مـرتبهٔ وحـدت است که هرکه بدان واصل شود خودی و انـانیّت را از کـف فـرو نـهد و بـه مـوجودی الهـی مبدّل گردد.]

(۱۸۵۹) آن نـمکسارِ مـعانی مـعنویست از ازل آن تا ابـد انـدر نـویست

نمکزار معانی، جنبهٔ معنوی دارد نه مادّی و آن عالَم از ازل تا به ابد در نو شدن و تازگی

۱. نمکسار: نمکزار.

است. [مصراع دوم بر قاعدهٔ **تبدّل امثال** (تجدّد امثال) ناظر است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل.]

(۱۸۶۰) این نوی را کهنگی ضِدّش بُوَد آن نوی بی‌ضِدّ و بی‌نِدّ[1] و عدد

کهنگیِ این جهان، ضدّ تازگی این جهان است. امّا آن تازگیِ معنوی نه ضدّی دارد و نه همانندی و نه قابل شمارش است. [این جهان به قول حکما جهانِ «کون و فساد» است. یعنی موجودات هر لحظه در حال تبدّل و تحوّل‌اند. صورت کهنه از آنها خَلْع می‌شود و صورتی دیگر بر آنان لَبْس می‌گردد. و این خلع و لبس بَر دوام است. و چون این جهان نسبی است، قانون اضداد بر آن حاکم است. مثلاً هر تازگی و تجدّد، ضدّی دارد و آن کهنگی و تقدّم است. امّا جهان الهی که هماره در حال تجلّیِ تازه‌ای است چون از لوث مادّه و مدّت و عوارض آن منزّه است، نه ضدّی دارد و نه نِدّی و نه شمارش پذیر است، زیرا موارد اخیر از مختصّات جهان مادّی است.]

(۱۸۶۱) آنچنان کز صَقلِ[2] نورِ مُصطفیٰ صدهزاران نوع ظلمت شد ضیا

چنانکه مثلاً از صفای باطن حضرت محمد مصطفی(ص)، صدها هزار نوع تاریکی به روشنایی، دگر شد. یعنی صفای معنوی آن حضرت، تاریکی جهل و غفلت و خودبینی را به نور علم و آگاهی و حق بینی بَدَل فرمود.

(۱۸۶۲) از جُهود و مُشرِک و ترسا و مُغ جملگی یک‌رنگ‌شدزآن‌اَلْپ‌اُلُغ[3]

به برکت وجود آن بزرگمرد، یهودی و مشرک و مسیحی و مجوس جملگی یک رنگ شدند. یعنی معلوم شد که جوهر ادیان یکی است و فقط آداب و رسوم مختلف است. مانند طلایی که از آن گوشواره و دستبند و سینه‌ریز و انگشتری می‌سازند. اَشکال این جواهرات مختلف است، لیکن همگی از یک جنس پدید آمده‌است.

۱.نِدّ: همتا، نظیر. جمع: اَنداد.

۲. صَقْل: در اصل به معنی زدودن زنگ از فلز و آینه و امثال آن است. لیکن در اینجا منظور صفا و نورانیت باطنی است.

۳. اَلْپ اُلُغ: بزرگمرد. لفظی ترکی است.

(۱۸۶۳) صد هزاران سـایه کـوتاه و دراز شد یکی، در نورِ آن خورشیدِ راز

صدها هزار سایهٔ کوتاه و بلند در برابر آن خورشید پُر رمز و راز یکی شد. یعنی آن که عارفانه به ادیان بنگرد در می‌یابد که جوهر همهٔ آنها یکی است.

(۱۸۶۴) نه درازی مانْد، نه کوته، نه پهن گونه‌گونه سایه در خورشید رَهنْ

نه بلندی برجای می‌ماند و نه کوتاهی و نه پهنا. زیرا سایه‌های مختلف، رهین خورشید است. یعنی وجود سایه مرهون نور خورشید است و خود بالاستقلال وجودی ندارد.

(۱۸۶۵) لیک یکرنگی که اندر محشرست بر بد و بر نیک کشف و ظاهرست

امّا آن یک رنگی و وحدتی که در روز قیامت است بر آدمیان بـد و خـوب آشکـار خواهد شد. یعنی وقتی خورشید حقیقت در روز قیامت بتابد جمیع حُجُب بسوزد و مـؤمن و کافر جملگی شمس وحدانیّت و حقیقت را مشاهده کنند.

(۱۸۶۶) که معانی، آن جهان، صورت شود نقشهامان درخـورِ خـصلت شـود

در روز رستاخیز باطنِ انسان‌ها به صورت‌هایی تجسّم می‌یابد. و صورت تجسّم یافتهٔ هرکس مطابق با صفتِ غالب اوست. [بیانی است از تجسّم اعمال. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) و (۳۴۵۷) به بعد در دفتر سوم و (بیت ۳۶۶۳ ـ ۳۶۶۲) دفتر چهارم، و بیت (۱۴۱۵ ـ ۱۴۱۲) دفتر دوم. حکیم سبزواری در شرح بیت فوق گوید: معانیِ این جـهان در آن جـهان صورت بندد. اینجا «سبحان الله گفتن» است، آنجا غرسِ اشجار طیّبه. و صفت حرص در آن جهان به صورت مور تجسّم یابد و آزار به صورت مار و عقرب و هکذا[۱]... .]

(۱۸۶۷) گردد آنگه فکر، نـقشِ نـامه‌هـا این بِطانه[۲]، رویِ کـارِ جـامه‌هـا

این بیت نیز در تجسّم اعمال است: در روزقیامت اندیشه‌ها و نیّات‌قلبی به‌صورت نامه، مصوّر می‌شود. و لباس‌ها وارونه می‌گردد و آستر ظاهر می‌شود.

[منظور بیت: در آخرت باطن اشخاص ظاهر می‌گردد و هرکس با نیّتی که در دل دارد

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص۴۴۷.

۲. بِطانه: آستر لباس.

و بر صفتی که در او غالب است محشور شود. مصراع دوم بر سبیل تمثیل آمده است.]

این زمان سِرها مثالِ گاوِ پیس[۱] دوکِ نطق اندر مِلل صَدْرنگ‌ریس[۲] (۱۸۶۸)

اینک در این جهان، اسرار باطنی و نیّات قلبی همچون گاوی ابلق (= سفید و سیاه) است، یعنی باطن اشخاص، متلوّن است. و سخن همچون دوک در میان مذاهب مختلف صدها رنگ نخ می‌ریسد. یعنی پیروان هر مذهب با کلام، اعتقادات درونی خود را می‌ریسند و به ظهور می‌رسانند. چون عقاید مردم جهان مختلف است، بیانات ایشان نیز دربارهٔ مذهب خود مختلف است، پس همانطور که دوک، نخ‌های رنگارنگ می‌ریسد، کلام هر مذهب در اثبات و یا اظهار عقاید خود مختص همان مذهب است. بنابر این در این دنیا سخن یکی از عواملی است که اسرار درون را ظاهر می‌سازد. چنانکه گفته‌اند: **اَلْمَرْءُ مَخْفِیٌّ تَحْتَ لِسانِه**. یعنی هویّت هرکس در زیر زبانش پنهان است:

تا مرد سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد

نوبتِ صدرنگی است و صددلی عالَمِ یک رنگ کَی گردد جَلی[۳]؟ (۱۸۶۹)

اکنون موقع صدرنگی و صددلی است. یعنی در این دنیا عقاید و مذاهب یکی نمی‌شود. چگونه ممکن است که در این دنیا عالم یکرنگی به ظهور رسد؟ [چنانکه خود فرماید: «گفتم آخر این دین کی یک بوده است؟ همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال قائم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کردن؟ یک آنجا شود. در قیامت. امّا اینجا که دنیاست ممکن نیست. زیرا اینجا هریکی را مرادی است و هوایی است مختلف. «یکی» اینجا ممکن‌نگردد مگر در قیامت‌که همه‌یک‌شوند و به‌یکجا نظرکنند و یک‌گوش ویک‌زبان‌شوند.[۴]»]

نوبت‌زنگی است، رومی شد نهان این شب است و آفتاب اندر رِهان (۱۸۷۰)

اکنون نوبت سیاهان زنگی است. یعنی فعلاً دور، دورِ اشقیا و سیاهکاران است. و

۱.پیس: لکه‌های سفیدی که بر پوست افتد. آنرا به عربی بَرَص گویند که نوعی بیماری پوستی است. در اینجا مخلوطی از سیاه و سفید است.

۲. صَدْرَنگْ ریس: صفت مرکب فاعلی مرخم، یعنی ریسندهٔ صد نوع نخ.

۳. جَلیّ: آشکار.

۴. فیه مافیه، ص۲۸.

زیبارویان رومی، یعنی صالحان و وارستگان پنهان شده‌اند. [چنانکه در بیت (۴۰) دفتر دوم فرمود:

چونکه زاغان خیمه بر بهمن زدند   بلبلان پنهان شدند و تن زدند

و نیز در بیت (۱۴۵۲) دفتر چهارم فرمود:

احمقان سَرور شدستند و ز بیم   عاقلان سَرها کشیده در گلیم

این دنیا در مَثَل همچون شب تاریک است، زیرا فعلاً آفتابِ جهانتاب حقیقت در ورای آن مستور است.]

(۱۸۷۱) **نوبتِ‌گرگ است‌و یوسف زیرِ چاه   نوبتِ‌قِبْط‌است و فرعون‌است شاه**

فعلاً دور، دورِ گرگانِ درنده است و صالحان همچون یوسف در تهِ چاه ظلم و جفا به سر برند. و فعلاً، دور دورِ قبطیان است و فرعونِ خودکامه سلطنت می‌کند. [خلاصهٔ کلام دنیا عرصهٔ تاخت و تاز اسیران نفس امّاره است. مراد از **قبط** در اینجا اسیران نفس امّاره و مراد از «فرعون» نفس اماره است.]

(۱۸۷۲) **تا ز رزقِ بی‌دریغ خیره‌خند[1]   این سگانرا حِصّه[2] باشد روزِ چند**

چرا دنیا محلّ ترکتازی دنیاپرستان است؟ بیت فوق جواب می‌دهد: تا چند صباحی این سگان یعنی دنیاپرستان از رزقِ بی‌دریغ دنیا که به روی آنان خندهٔ فریبنده می‌کند بهره‌مند شوند. [و در عوض از رزق معنوی و سعادت سرمدی بی‌روزی مانند.]

(۱۸۷۳) **در درونِ بیشه شیران منتظر   تا شود امرِ تَعالَوْا منتشر**

شیرانِ حقیقت در نیزارِ دنیا به انتظار مانده‌اند تا فرمان بالا بیاییدِ حضرت حق در رسد. [«تعالَوْا» فعل امر از مصدرِ «تعالی» است. و «تعالی» در اصل اینست که شخص در بلندی ایستد و آنکه را که در پایین است خطاب کند و او را به بالا آمدن بخواند. امّا بر اثر کثرت استعمال مطلقاً به معنی «بیا» بکار آید[3].

۱. خیره خند: کسی که بیهوده می‌خندد. در اینجا منظور دنیاست که به روی ابنای خود خندهٔ هرزه و فریبنده‌ای می‌کند.

۲. حِصّه: بهره، نصیب.

۳. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۰۴ ـ ۲۰۰۶) دفتر چهارم.

منظور بیت: عارفانِ بالله در بیشهٔ دنیا به انتظارِ دعوت حق نشسته‌اند تا بِدان لبیک گویند و به جهان برین عروج کنند. پس روشن بینان تعلّق خاطری بدین دنیا ندارند.]

پس برون آیند آن شیران ز مَرْج[1] بی حجابی حق نماید دخل و خرج (۱۸۷۴)

آنگاه شیران حقیقت از چراگاهِ دنیا بیرون آیند. در آن روز حضرت حق همهٔ حجاب ها را واپس می‌زند و اعمال و جزای اعمال را به آنان نشان می‌دهد. [«دخل» لفظاً به معنی درآمد است، لیکن در اینجا با توجّه به قرینهٔ ابیات مراد از آن پاداش های اخروی است. همینطور مراد از «خرج» اعمالی است که در دنیا صورت گرفته است.]

جوهرِ انسان بگیرد بَرّ و بحر پیسه گاوان بِسملانِ روزِ نَحْر (۱۸۷۵)

جوهر باطنی انسان کامل خشکی و دریا را فراگیرد. یعنی حقیقت انسان کامل و عارفِ واصل بر کُلِّ جهان محیط است. امّا گاوانِ ابلق در روزِ قربانی، قربان می‌شوند. یعنی آدمیان حیوان سیرت و ملوّن صفت در روزِ رستاخیز به تیغ قهر و قاهری قربان شوند.

روزِ نَحْرِ رستخیزِ سهمناک مؤمنان را عید و، گاوان را هلاک (۱۸۷۶)

روز هولناک محشر که روز ذبح حیوان سیرتان است، برای اهل ایمان عید است و برای آدمیان گاو صفت هنگام مرگ و هلاکت.

جملهٔ مرغانِ آب آن روزِ نَحْر همچو کشتی ها روان بر رویِ بَحْر (۱۸۷۷)

در آن روز که روز قربانی اسیرانِ نفس امّاره است، همهٔ مرغان آبی یعنی همهٔ اهل عرفان و ایقان مانند کشتی روی دریای متلاطم محشر به سلامت حرکت خواهند کرد.

تا که یَهْلِک مَنْ هَلَک عن بَیِّنَه تا که یَنْجُو مَنْ نَجا وَاسْتَیْقَنه (۱۸۷۸)

تا هرکه هلاک می‌شود بعد از اتمام حجت باشد. و هرکه نجات می‌یابد و به مقام یقین می‌رسد از روی دلیل روشن باشد. [بیت فوق '' قسمتی از آیهٔ ۴۲ سورهٔ **انفال** اخذ شده است:... **لِیَقْضِیَ اللهُ اَمْراًکانَ مَفْعُولاً لِیَهْلِکَ مَنْ هلکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْییٰ مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ**

---

۱. مَرْج: چراگاه. جمع: مُرُوج.

وَ اِنَّ اللهَ لَسمیعٌ عَلیمٌ. «.. تا خداوند امر محتوم خود را به اجرا در آورد تا هرکه هلاک شدنی است بعد از اتمام حجّت هلاک شود، و هرکه سزاوار حیات است از روی دلیل روشن به حیات جاودان رسد. و خداوند، شنوا و داناست.» در آیهٔ فوق متعلّقِ «لیقضی» لفظاً محذوف و معناً مقدّر است. یعنی در تقدیر بوده است: لِیَقْضِیَ اَمْراً واجِباً بِاَنْ یُفْعَلَ [1] آیهٔ مذکور مربوط است به واقعهٔ بدر. مراد از هلاکت، گمراهی، و منظور از «حیات»، هدایت است. مولانا نیز همین معنی را اراده کرده است، چنانکه بیت بعدی آنرا تأکید کرده است.

به هر حال او از این آیه اقتباسی نکو کرده است. او می‌گوید هلاکت اشقیا و نجات اتقیا تصادفی نیست بل مبتنی بر یک سلسله علل و اسباب و ادلّه و حُجَج است.]

(۱۸۷۹) تا که بازان جانبِ سلطان روند تا که زاغان سویِ گورستان روند

تا بازان بلندپرواز عرفان و ایمان به سوی حضرت شاه وجود پرواز کنند و زاغانِ گمراهی و ضلالت به سوی قبرستان دنیا بروند. [مراد از «بازان» در اینجا صالحان و عارفان است، و مراد از «سلطان» حضرت حق است که پادشاه جهانیان است. و مراد از «زاغان» دنیاپرستان مُردارخوار است. و مراد از «گورستان» دنیاست. اینان به سوی خرابهٔ دنیا می‌پرند و از جیفه های نفسانی می‌خورند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۳۵۶۷) و (۳۷۵۲) دفتر دوم.]

(۱۸۸۰) کاستخوان وَاجزاءِ سِرگین همچو نان نُقلِ [2] زاغان آمده‌ست اندرجهان

زیرا استخوان و سِرگینْ‌پاره ها در حیات دنیوی طعام گوارای زاغان است. یعنی طعام لذیذ هوی پرستان، شهوت رانی و آزمندی در مطامع دنیوی است.

(۱۸۸۱) قندِ حکمت از کجا، زاغ از کجا؟ کِرمِ سِرگین از کجا؟ باغ از کجا؟

قند حکمت های الهی کجا و زاغ کجا؟ یعنی حکمت‌های عرفانی در خور اهل دنیا نیست. کِرمِ مدفوع کجا و بوستان کجا؟ یعنی اهل دنیا که همچون کرم در مدفوع دنیا و شهوات می‌لولند شایستهٔ بهره مندی از بوستانِ عرفان و ایقان نیستند.

۱. ر.ک. الکشاف (زمخشری)، ج ۲، ص ۲۲۴.
۲. نُقل: ر.ک.شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم.

نیست لایق غَزوِ نفس و مردِ غَر[1] نیست لایق عُود و مُشک وکُونِ خر (۱۸۸۲)

مجاهده با نفسِ امّاره شایستهٔ مَردْ نمایان نیست. چنانکه عود و مُشک برای مقعَد خر حیف است. یعنی عرفان و ایقان الهی همچون عود و مُشک، معطر و دلنواز است آنرا باید به بینی اهلان نزدیک کرد نه به ماتحت خر. [مولانا در اینجا گوش و هوش ابنای دنیا را به نشیمن خر تنزّل داده است.]

چون غزا،ندهد زنان را هیچ دست کَی دهد آن که جِهاداکبر است؟ (۱۸۸۳)

در جایی که حکم جهاد بر زنان واجب نیست، چگونه ممکن است که جهاد اکبر یعنی مبارزه با نفس امّاره بر آنان واجب آید؟ [مراد از «زن» در اینجا جنس مؤنّث نیست، بلکه مراد هر آدمِ سست عنصر است خواه مذکّر باشد و خواه مؤنّث.]

جز بِنادِر[2]، در تنِ زن رستمی گشته باشد خُفْیه[3] همچون مریمی (۱۸۸۴)

کم اتّفاق می‌افتد که در وجود زنان مانند حضرت مریم(ع) شجاعتی شِگَرف نهفته شده باشد. [«رستم» در مثنوی غالباً به عنوان مظهر قدرت و شجاعت بکار رفته است.]

آنچنان که در تنِ مردان، زنان خُفیه‌اند و ماده از ضعفِ جَنان[4] (۱۸۸۵)

همان طور که در وجود عدّه‌ای از مردان، ترس و جُبن نهفته است. اینگونه مردان به سبب بُزدلی در شمارِ مادگان محسوب شوند.

آن جهان، صورت شود آن مادگی هرکه در مردی ندید آمادگی (۱۸۸۶)

حال که این مقدّمه را دریافتی اینک بدان که هرکس در وجود خود مردانگی نبیند، یعنی هرکس در این دنیا مردِ سلوک در طریق کمالات الهی و معالیِ اخلاقی نباشد، در آن جهان، نامرد بودن او مجسّم خواهد شد. یعنی به حکم آیهٔ ۹سوره **طارق** (**یَوْمَ تُبْلَی السَّرائر**) باطنِ تباه و سیاه او به زشت‌ترین صورت تجسّم می‌یابد. این بیت نیز

---

۱. مَردِ غَر: مردی که به فحشاء تن می‌دهد، مَرْدنما. «غَر» به معنی فاحشه است.

۲. بِنادِر: ندرتاً، به ندرت.

۳.خُفْیه: پنهانی.

۴. جَنان: دل، قلب.

ناظر بر مسألهٔ تجسّم ملکوتی اعمال در روز قیامت است.]

(۱۸۸۷) روزِعدل و،عدل، دادِ درخورست کفش، آنِ پـا، کـلاه آنِ سـرست

این بیت تعلیل بیت پیشین است. یعنی علّت این مطلب را بیان می‌دارد که چرا آنان که در سلوک طریقِ کمالات کوتاهی می‌کنند باطنشان در قیامت به بدترین صورت تجسّم می‌یابد.

معنی بیت: به این دلیل که آن روز، یعنی روز رستاخیز، روز دادگری و عدالت است، عدالت به هر عمل، جزای مناسب می‌دهد. چنانکه مثلاً کفش متناسب با پاست و کلاه متناسب با سر. [«داد» در بیت فوق به معنی عطا و دهش است نـه عـدالت، چـنانکه بـرخـی خـیال کرده‌اند.]

(۱۸۸۸) تا به مطلب در رسد هـر طـالبی تا به غربِ خود رود هر غارِبی[1]

تا هر جوینده‌ای به مطلوب خود رسد، و هر غروب کننده‌ای به غروبگاهِ خود رسد.

(۱۸۸۹) نیست هر مطلوب از طالب دریغ جُفتِ‌تابش شمس‌و،جفتِ آب میغ

هیچ طالبی خواسته و مطلوبش از او دریغ نشود. همچنانکه قـرین خـورشید، تـابش است، و قرین آب، ابر.

(۱۸۹۰) هست دنـــیا قـــهرْخانهٔ کـــردگار قهر بین، چون قهر کردی اخـتیار

دنیا مرکز قهاریّت الهی است. هرگاه قهر و غضب را برگزیدی، منتظر باش کـه قـهر و غضب ببینی. [این بیت ناظر بر مسألهٔ جواب عمل است. «گندم از گندم بروید جو ز جو»]

(۱۸۹۱) استخوان و مویِ مـقهوران نگـر تیغِ قهر افکنده انـدر بـحر و بَـر

اگر تا این لحظه به قهر الهی گرفتار نیامده‌ای مغرور مشو، بلکه به آثار و سـرگذشت کسانی توجّه کن که به سبب اعمال قهرآمیزِ خود به تیغ قهر الهی گرفتار آمدند و قلع و قـمع شدند و به دریا و خشکی افکنده گردیدند. [مناسب است با مضمون بیت (۳۱۲۱) دفـتر اوّل «استخوان و مو» کنایه از آثار و سرگذشت اقوام پیشین است. شخص هوشمند و زیرک کسی

---

۱. غارِب: غروب کننده.

است که از سرنوشت دیگران عبرت گیرد.]

پَرّ و پایِ مرغ بین، بـر گِـردِ دام شرحِ قهرِ حـق کـننده، بـی‌کـلام (۱۸۹۲)

نگاه کن به پر و پا و بالِ پرندگان که در کنار دامگاه دنیا ریخته شده است که بدون هیچ سخنی، یعنی با زبان حال از قهر الهی حکایت می‌کند. [«مرغ» در اینجا کنایه از اهل دنـیا و «دام» کنایه از دنیا، و «پر و پا» کنایه از آثار و ابزار بلندپروازی دنیاطلبان است. منظور بیت: اهل دنیا به منظور برچیدن دانه‌های مال و مُکنت و جاه و جلال دنیوی به پرواز در مـی‌آیند غافل از آنکه اینها همه طعمهٔ صیّاد است. همینکه به دام نزدیک شوند صیّاد قهر الهی آنان را مذبوح سازد.]

مُرد او، برجـایْ خـرپُشته نشـاند و آنکه کهنه گشت هم پُشته نماند (۱۸۹۳)

آن‌کسی که مفتون دنیا بود مُرد. یعنی طالب دنیا گرفتار دام دنیا شد و به هلاکت رسید و مقبره‌ای به جای او برپا شد. و چون آن مقبره کهنه و فرسوده شود آن هم باقی نمی‌ماند، بلکه با خاک یکسان می‌شود. پس نه آن طالب دنیا برجای می‌ماند و نه مقبره‌اش. هـر دو هـباءً منثوراً می‌شوند.

هرکسی را جفت کرده عـدلِ حـق پیل را با پیل و بَق[1] را جنسِ بَـق (۱۸۹۴)

عدل الهی هرکسی را قرین و همتای خود کرده است. فیل، همتای فیل است. و پشـه، همتای پشه. [کند همجنس با همجنس پرواز]

مونسِ احمد به مجلس، چـاریار مونسِ بوجهل، عُتبه و ذُوالْخِمار (۱۸۹۵)

چنانکه مثلاً همدم و همنشین حضرت احمد(ص) چهار صـحابی بـودند. و هـمدم و همنشین ابوجهل، عُتبه بود و ذوالْخِمار.[مراد از «چاریار» خلفای راشدین است: ابوبکر، عمر، عثمان و علی(ع). عُتْبَه بن رَبیعه از سـرانِ مشـرک قـریش کـه در جـنگ بـدر کشـته شـد. «ذوالخمار» لفظاً به معنی کسی است که سر و صورت خود را با روسری بپوشاند. لقب سُبَیع بن حارث بن مالک ثَقَفی از گردنکشان دورهٔ جاهلیت عرب. او بعد از فتح مکه در نبرد **حُـنَین**

---

۱. بَقّ: پشه.

توسط سپاهیان محمد(ص) کشته شد[1] نیز لقب عهلة بن کعب بنِ عوف عَنَسی، معروف به اَسْوَدِ عَنَسی هم «ذوالخمار» بود. او از مسلمانان یمن بشمار می‌آمد، ولی در دورهٔ حیات پیامبر(ص) مرتد شد و سپس مدّعی نبوّت گردید و خود را «رحمان الیمن» نامید.[2]
به‌هرحال بیت‌فوق تمثیل‌است برای‌مطلب پیشین «که هرکسی را جفت‌کرده عدل‌حق».]

(۱۸۹۶) کعبهٔ جبریل و جانها سدره‌یی قبلهٔ عَبْدُالْبُطون[3] شد سفره‌یی

سِدرَهُ الْمُنْتَهیٰ، یعنی اعلا مرتبه معنوی، قبله‌گاه جبرئیل و ارواح پاکان است. یعنی انسان‌های فرشته خو و نیکو خصال عالی‌ترین مقصود و مطلوبشان رسیدن به بلندترین مرتبهٔ معنوی و کمال اخلاقی و روحی است. امّا قبله‌گاه شکمبارگان سفرهٔ طعام است. [پس در این دنیا هرکس خواسته‌ای دارد. یکی طالب معنویات است، و دیگری فقط به شکم و شهوت می‌اندیشد. توضیح پیرامون **سدرةالمنتهی** در شرح بیت(۱۷۸۸) دفتر دوم آمده است.]

(۱۸۹۷) قبلهٔ عارف بُوَد نورِ وِصال قبلهٔ عقلِ مُفَلْسِف شد خیال

قبله‌گاه عارفانِ باللّه، نور وصال است. یعنی آنان فقط به این مطلب می‌اندیشند که واصل به حق شوند. امّا قبله‌گاهِ فلسفه بافان و صاحبان عقول جزئیه، اوهام و خیالات است. [در مثنوی «مُفَلْسِف» یا«فلسفی» به مفهوم رایج فیلسوف یا حکیم نیست، بل مراد اهل قیل و قال است، همان کسانی که به تفکر زائد می‌پردازند و بر محفوظاتی چند می‌بالند و خود را نقطهٔ پرگار جهان علم و معرفت می‌انگارند. پس طریق معرفت عارفان با اصحاب قیل و قال فرق دارد.]

(۱۸۹۸) قبلهٔ زاهد بُوَد یزدانِ بَر[4] قبلهٔ مُطْمِع[5] بُوَد هَمیانِ زَر

قبله‌گاه انسان وارستهٔ پارسا، خداوندِ نکوکار است، و قبله‌گاه آزمند، کیسهٔ زر و سیم.

---

۱. ر.ک. اعلام زرکلی، ج۳، ص۱۲۰.
۲. ر.ک. پیشین، ج۵، ص۲۹۹.
۳.عَبدُالْبُطون: لفظاً به معنی بندهٔ شکم‌هاست. اما در اینجا معادل شکم‌باره و شکم‌پرست است.
۴.یزدانِ بَرّ: خداوند نکوکار. «بَرّ» به معنی نکوکار، درستکار. صفت مشبهه و از اسماء حُسنای الهی است.
۵. مُطْمِع: به طمع درآورنده، کسی که دیگری را به طمع وامی‌دارد. امّا در اینجا صیغهٔ مفعولی آن مناسب‌تر است. چه «مُطْمَع» به معنی کسی است که طمعش انگیخته شده، آزمند.

قبلهٔ معنی‌وَران[1]، صبر و درنگ قبلهٔ صورتْ‌پرستان نقشِ سنگ (۱۸۹۹)

قبله‌گاه اهل معنا، صبر و تأمّل است، امّا قبله‌گاه قشریان صورت‌پرست، نقشِ روی سنگ است. [پس قشری‌گری نیز نوعی بت‌پرستی است.]

قبلهٔ باطنْ‌نشینان ذُوالْمِنَن قبلهٔ ظاهرْپرستان رویِ زن (۱۹۰۰)

قبله‌گاه اهل باطن، خداوند منّان است، امّا قبله‌گاه ظاهرپرستان صورت زنان.

همچنین بر می‌شُمَر تازه و کهن ور ملولی، رو تو کارِ خویش کن (۱۹۰۱)

به همین ترتیب نمونه‌هایی از افرادی که روحی تازه و باصفا دارند، و نیز نمونه‌هایی از کسانی که روحی مُرده و افسرده دارند به شمارش آور. و اگر از شمردن این قبیل اشخاص حوصله‌ات سر رفته می‌توانی مشغول به کار خودت شوی.

رزقِ‌ما در کأسِ[2]زَرّین شد عُقار[3] و آن سگان را آبِ تُتماج[4] و تَغار (۱۹۰۲)

رزق و روزی ما شرابی است که در جام طلایی ریخته شده است. یعنی رزق مطلوب اهل معنا شراب عشق و معرفت الهی است که در جام گرانبهای وجودشان ریخته‌اند. امّا سگ‌صفتان را همان طعام بی‌مقدار نفسانی که در تغار وجودشان ریخته‌اند بس است.

لایقِ آنکه بدو خُو داده‌ایم در خورِ آن، رزق بفرستاده‌ایم (۱۹۰۳)

ما (حضرت حق) مطابق با خوی و خصلت هرکس بدو طعام می‌دهیم.

خویِ آن را عاشقِ نان کرده‌ایم خویِ این را مستِ جانان کرده‌ایم (۱۹۰۴)

به یکی چنین خصلتی داده‌ایم که شیفتهٔ نان باشد. و به یکی دیگر خصلتی داده‌ایم که عاشق حضرت حق باشد.

۱.مَعنی‌وَر: دارندهٔ معنی، اهل معنویّت. معنی + پسوند دارندگیِ «وَر».

۲. کَأْس: جام، جام لبریز.

۳. عُقار: شراب. امّا در اینجا مراد شراب عشق و معرفت است.

۴.تُتْماج: نوعی آش. در اینجا به معنی طعمه و مطلق غذا.

(۱۹۰۵) چون به‌خویِ خودخوشیّ و خرّمی پس چه‌از درْخوردِ خویت‌می‌رمی؟

حال که از خوی و خصلتت شادمانی، پس چرا از آنچه که سزاوار خوی و خصلت توست تنفّر نشان می‌دهی؟ یعنی اگر از جزای اعمال و صفاتت منزجری پس باید از صفاتِ ناپسند خود نیز نفرت نشان دهی. در حالی که تو شیفتهٔ صفات خودی و فقط از جزای آن می‌رمی.

(۱۹۰۶) مادگی خوش آمدت، چادر بگیر رستمی خوش آمدت، خنجر بگیر

اگر واقعاً از زن بودن خرسندی چادر سرکن. و اگر از دلاوری خوشت می‌آید خنجر به دست گیر. یعنی خلاصه شتر سواری دولا دولا ندارد.

(۱۹۰۷) این سخن پایان ندارد، و آن فقیر گشته‌است از زخمِ درویشی عَقیر[1]

البتّه اینگونه نکات تمام شدنی نیست. و آن فقیر از آسیب تنگدستی، نومید و دلخسته و سرگشته شده بود. [اینجا مولانا باز می‌گردد به قصه فقیر روزی طلب.]

قصهٔ آن گنج‌نامه که پهلوی قبّه‌یی روی به قبله‌کن و تیر در کمان نِه، بینداز، آنجا که افتد گنج است

(۱۹۰۸) دید در خواب او شبی و خواب کو؟ واقعهٔ بی‌خواب، صوفی‌راست خو

آن فقیر شبی در خواب دید، (البته خواب کجا بود؟!) صوفی برحسب عادت بدون آنکه بخوابد حقایق عالم ملکوت بر او منکشف می‌شود. [هرگاه سالک با مجاهده و ریاضت نفس، دل خود را از نفسانیات پاک کند مطابق با شأن و مرتبه‌اش حقایقی از عالم ملکوت بر او آشکار می‌شود. گاه این انکشاف در خواب بدو دست می‌دهد و به صورت رؤیاهای صادقه بر او معلوم می‌گردد و گاه میان خواب و بیداری و یا صرفاً در بیداری حقایقی بر او مکشوف می‌آید که آنرا اصطلاحاً **واقعه** گویند. تفاوت عمدهٔ **واقعه** و **رؤیای صادقه** بجز در نحوهٔ وقوع مکاشفه اینست که در رؤیا حقایق به صورت صور خیالیه نمودار می‌گردد، امّا در **واقعه** حقایق از حجاب صورت‌های خیالی بدر آمده و به تجرید محض رسیده‌اند[2]. به شرح بیت

---

۱. عَقیر: ناامید، مجروح، سرگشته.

۲. ر.ک. **مرصاد العباد**، ص ۲۹۰ – ۲۸۹.

(۲۴۸۷) دفترِ چهارم رجوع شود.]

هاتفی گفتش که: ای دیده تَـعَب[۱]   رُقعه یی[۲] در مشقِ وَرّاقان[۳]طلب (۱۹۰۹)

در این حال بود که سروش غیبی بدان فقیر گفت: ای رنج کشیده برو در میان کـاغذ باطله های کتابفروشی ها نوشته‌ای پیدا کن.

خُفیه[۴] زآن ورّاقِت همسایه است   سویِ کاغذ پاره‌هاش‌آور تو دست (۱۹۱۰)

پنهانی بی آنکه کتابفروشِ همسایه‌ات متوجّه شود به سراغ کاغذ پاره هایش برو.

رُقعه‌یی‌شکلش چنین،رنگش‌چنین   پس‌بخوان آنرا به‌خلوت، ای‌حزین (۱۹۱۱)

در میان کاغذ باطله ها کاغذی به این شکل و رنگ پیدا کن و ای اندوهگین آنـرا در گوشهٔ خلوتی بخوان.

چون بدزدی آن زوَرّاق ای پسر   پس برون‌رَوْ زَانْبُهیّ و شور و شر (۱۹۱۲)

پســرجــان چــون آن نـوشته را از بسـاط کـتابفروش پـنهانی بـرداشـتی از مـیان جمعیّت (مشتریان و مراجعان و شـاگـردانش) بـیرون بـرو و از شـرّ و فـتنه احـتمالی آنـان حذر کن.

تو بخوان آن را به خود در خلوتی   هین مجُو در خواندنِ آن شـرکتی (۱۹۱۳)

تنهایی آن‌نوشته‌رادرگوشه‌ای‌خلوت‌بخوان.مبادادرخواندن‌آن‌نوشته‌دیگری‌رادخالت‌دهی.

ور شود آن فاش، هم غمگین مشو   که نیابد غیرِ تـو ز آن نـیم جـو (۱۹۱۴)

البتّه اگر قضیّه لو رفت هم اندوهگین مشو، چون بجز تو از آن نوشته (گنج نامه) ذره‌ای بهره نخواهد برد.

---

۱. تَعَب: رنج، سختی، درماندگی.
۲. رُقعه: نامه، نوشته، تکّه کاغذی که روی آن بنویسند.
۳. وَرّاق: کاغذفروش، کتاب نویس.
۴. خُفْیه: پنهانی.

(۱۹۱۵) ور کشد آن دیر، هان زنـهار تـو ورِدِ خودکن دَم بـه دَم لاٰتَـقْنَطُوا

بهوش باش اگر دیر به مقصودت رسیدی هرگز نااميد مشو و آيۀ لاٰتَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِالله «از رحمت الهی نومید نشوید» را وِردِ زبان خودکن. [به قسمتی از آیۀ ۵۳ سورۀ زمر اشارت شده است.]

(۱۹۱۶) این‌بگفت و، دستِ‌خودآن مژده‌ور بر دلِ او زد کـه رَوْ زحـمت بـبر

آن مژده دهندۀ غیبی این سخنان را گفت و جهت اطمینان آن فقیر دست به سینۀ او نهاد و گفت: برو زحمت را کم کن.

(۱۹۱۷) چون به‌خویش‌آمدز غیبت‌آن‌جوان می‌نگنجید از فـرح انـدر جـهان

همینکه آن جوان از اتّصال به عالم غیب جدا شد و به خود آمد از شدّت شـادی در گیتی نمی‌گنجید.

(۱۹۱۸) زَهـرۀ او بـردریدی از قَـلَق[1] گرنبودی رِفق[2] و حفظ و لطفِ حق

اگر نرمی و حفاظت و لطف الهی نبود از شدّت هیجان و اضطراب زَهره‌اش پاره می‌شد.

(۱۹۱۹) یک‌فرح آن کز پسِ ششصدحجاب گوشِ او بشنید از حضرت جواب

یکی از شادی های او این بود که از ورای ششصدحجاب از بارگاه الهی جواب شنید. یعنی علیرغم علل و اسباب طبیعی، دعایش مستجاب شد.

(۱۹۲۰) ازحُجُب چون‌حسِّ‌سمعش درگذشت شـد سـرافـراز و زگـردون‌برگذشت

همینکه گوشِ هوشش از حجابِ محسوسات، جلوتر رفت به استماع جـواب الهـی مفتخر شد و حتّی ادراک باطنی او از فلک نیز درگذشت، یعنی چون آن جوان خالصانه نیایش کرد روحش به کمال تهذیب و تجرید رسید و در آن حال از کمند محسوسات ارضی و سماوی رهید.

---

۱. قَلَق: پریشانی، اضطراب.

۲. رِفْق: نرمی، مدارا، لطف.

که بُوَد کآن‌حسّ چشمش زاعتبار[1] ز آن حجابِ غیب هم یابد گذار (۱۹۲۱)

تا شاید حسّ باصرهٔ او نیز به پیروی از حسّ سامعه‌اش حتی از آن حجاب‌های غیبی نیز درگذرد. یعنی حُجُب نورانی را نیز بر درد و به لقای الهی نایل گردد. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

چون‌گُذاره شد حواسش از حجاب پس پیاپی گرددش دید و خطاب (۱۹۲۲)

همینکه حواسِ او از حجاب‌های غیبی درگذرد، یعنی وقتی که سالک حجاب‌های نورانی را هم پشت سر بگذارد، زان پس پی درپی به مشاهدهٔ جمال الهی و استماع سروش غیبی توفیق یابد. [وقتی که سالک بر اثر کثرت ریاضات و ضبط مُشْتَهَیات، یکی از حواسش مثلاً قوّهٔ سامعه‌اش از حجاب محسوسات بدر آید اندک اندک از سایر حواسِ او نیز کشف حجاب گردد. چنین سالکی چیزهایی می‌شنود که دیگران نمی‌شنوند. چیزهایی می‌بیند که دیگران به دیدنش قادر نتوانند بود و هکذا. چنانکه در «اُپَنِکْهَت هنس ناد» در اهمیّت ذکر اُوم (معادل اسم شریف هُو) آمده است که هرکس به ذکر اُوم مداومت کند پس از مراحلی صاحب کشف شود. سخنان مردم را دریابد و بر بواطن اشخاص واقف گردد و صداهای دور را بشنود و چیزهای دور را ببیند و در مرحلهٔ بعدی چنان لطیف شود که هرجا خواهد تواند رفت و از چشم هرکه خواهد تواند پنهان گشت. مثل فرشته شود[2].

حکیم سبزواری در ذیل دو بیت اخیر فرماید: کشف صوری اقسامی دارد. پس چون از سمعش رفع حجاب شد گاه باشد که از چشمش و از باقی حواسش رفع حجب گردد. به چشم خود صور ملکوتی بیند که دیگران نتوانند دید، و به گوش خود سروش غیبی شنود که دیگران نتوانند شنید و به شمِّ خود نفحاتی استشمام کند که دیگران نتوانند شنید[3].]

جانبِ دُکّانِ ورّاق آمد او دست‌می‌بُرد او به‌مشقش‌سوبه‌سو (۱۹۲۳)

آن شخص به طرف مغازهٔ کتابفروش آمد و چون داخل مغازه شد (به بهانهٔ ارزیابی خریدارانه) به هر طرف دست می‌برد و اوراق و دست نوشته‌ها را زیر و رو می‌کرد تا نوشتهٔ موعود را بیابد.

---

۱. اِعْتبار: سرمشق قرار دادن، پند گرفتن.

۲. ر. ک. اوپانیشاد، ص۴۴۵.

۳. ر. ک. شرح اسرار، ص۴۴۹.

(۱۹۲۴) پیشِ‌چشمش آمد آن مکتوب زود / با علاماتی که هاتف گفته بود

امّافوراً آن نوشته (گنج‌نامه) مطابق با مشخصاتی که سروش غیبی گفته بود به چشمش خورد.

(۱۹۲۵) در بغل زد، گفت: خواجه خیرباد / این زمان وا می‌رسم ای اوستاد

نوشته را پنهانی برداشت و زیر بغل زد و به صاحب مغازه گفت: آقا، خدا خیرت دهد. (فعلاً خداحافظ). استاد الآن برمی‌گردم.

(۱۹۲۶) رفت کُنج خلوتی، و آن را بخواند / وز تحیّر والِه و حیران بماند

آن فقیر دعاگو به گوشهٔ خلوتی رفت و شروع به خواندن آن گنج نامه کرد و از مطالب عجیب آن مات و مبهوت ماند.

(۱۹۲۷) که بدین سان گنج نامهٔ بی بها / چون فتاده ماند اندر مشق‌ها؟

با خود می‌گفت: آخر چطور ممکن است که چنین گنج نامهٔ ارزشمندی که قیمت بر آن نتوان گذاشت در میان مشتی کاغذ باطله افتاده باشد؟

(۱۹۲۸) باز اندر خاطرش این فکر جَست / کز پیِ هرچیز یزدان حافظ است

امّا بلافاصله یاد این نکته می‌افتاد که نگهدارندهٔ حقیقیِ هرچیز حضرت حق است.

(۱۹۲۹) کی گذارد حافظ اندر اکتناف[۱] / که کسی چیزی رُباید از گِزاف؟

خداوندی که همه چیز را در کَنَفِ حفاظت خود قرارداده کی می‌گذارد کسی چیزی را سرخود بڑباید؟

(۱۹۳۰) گر بیابان پُر شود زرّ و نقود / بی رضایِ حق جَوی نتوان ربود

فرضاً اگر بیابان پُر از سیم و زر شود بدون رضایت الهی حتّی به اندازهٔ یک دانه جو نیز نمی‌توان از آن ربود.

---

۱. اِکْتِناف: پناه گرفتن، پناهگاه ساختن، احاطه کردن.

ور بخوانی صد صُحُف بی سَکته‌یی　　بی قَدَر یادت نماند نکته‌یی　(۱۹۳۱)

مثلاً اگر صدکتاب را بی وقفه و پی در پی مطالعه کنی اگر تقدیرالهی نخواهد از آن همه کتاب حتّی یک نکته در ذهنت نمی‌ماند.

ور کنی خدمت، نخوانی یک کتاب　　علم‌های نادره یابی ز جیب　(۱۹۳۲)

امّا اگر خالصانه به طاعت و عبادت‌پردازی ولو یک کتاب هم نخوانی در سینهٔ خود علومی شِگَرف خواهی یافت. [چنانکه در بیت (۱۵۹) دفتر دوم فرماید:

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست　　جز دلِ اِسپیدِ همچون برف نیست]

شد زجَیب، آن کفِّ موسی ضَوْفِشان　　کآن فزون آمد زماهِ آسمان　(۱۹۳۳)

چنانکه مثلاً دست حضرت موسی(ع) از گریبانش بیرون آمد و نورافشانی کرد که حتی از ماه آسمان نیز درخشان تر بود. [اشاره دارد به معجزهٔ **یدبیضاء**. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۸۶) دفتر اوّل.]

کآنکه می‌جُستی زچرخِ با نهیب[1]　　سربرآورده‌است‌ای موسی زجیب　(۱۹۳۴)

ای موسی چیزی را که از آسمانِ باهیبت می‌جُستی، اکنون از گریبان تو سر برآورده است. [چند بیت اخیر که بر سبیل مَثَل آمده اِشعار می‌دارد که راه دریافت علوم باطنی افزایش محفوظات کتابی نیست، بل صیقل دادن به قلب است. و این از مبانی بنیادین در مکتب مولاناست. سایر عرفای عظام نیز همین را گفته‌اند.]

تا بدانی کآسمانهای سَمی[2]　　هست عکسِ مُدْرَکاتِ آدمی　(۱۹۳۵)

تا این نکته دقیق را دریابی که آسمان های رفیع و باشکوه انعکاسی از دریافت‌های قلبی انسان است. [مولانا در مثنوی به کرّات گفته است که زیبایی جهان ظاهر اصالت ندارد، بل این زیبایی انعکاسی از جلوه های جمیل جهان باطن است. در این باب رجوع شود به

---

۱. نَهیب: ترس، گزند، قهر. «آسمان با نهیب» در اینجا به معنی آسمان باشکوه و هیبت است. نیکلسون گوید: راجع است به تأثیرات خوفناکی که تصور می‌رفته است از سیّارات نهمین فلک سماوی ناشی می‌شود. (شرح مثنوی **معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۱۱۵.)

۲. سَمیّ: بلندمرتبه، رفیع، بلندبالا. از ریشهٔ «س م و».

حکایت «صوفی در گلستان» که از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

(۱۹۳۶) نی کـه اوّل دستِ یـزدانِ مـجید از دو عالَم پیشتر عـقل آفـرید؟

مگر نه اینست که دست قدرت خداوند متعال قبل از خلقت دو جهان عقل را آفرید؟ [ناظر است بر حدیث: **اَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ** یعنی نخستین چیزی که خدا آفرید عقل بود. و مراد از آن، عقل کل است. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۹۹) دفتر اول و (۹۸۱) دفتر دوم.]

(۱۹۳۷) این سخن پـیدا و پـنهانست بس کـــه نـباشد مَـحرمِ عَـنقا مگس

این نکته دقیق، هم معلوم است و هم مجهول. اگر اهلش باشی بر تـو آشکـار است، اگــر اهـــلش نـــباشی بـــر تـو پـوشیده است. زیـرا مگس نـمی‌توانـد هـمنشین و هـمراز سیمرغ باشد.

(۱۹۳۸) بـاز سـویِ قـصّه بـازآ ای پسـر قـصّهٔ گـنج و فـقیر آور بـه سَـر

پسرجان دوباره به نقل حکایت بازگرد و داستان گنج نامه و فقیر را به پایان رسان.

تمامی قصّه آن فقیر و نشانِ جایِ آن گنج

(۱۹۳۹) اندر آن رُقـعه نـبشته بـود ایـن که برونِ شهر، گنجی دان دفـین[1]

در آن مکتوب (گنج نامه) این مطلب نوشته شده بود کـه در بـیرون از شـهر، گـنجی مدفون است.

(۱۹۴۰) آن فُلان‌قُبّه که‌در وی‌مَشْـهد[2]است پشتِ‌او درشهر و در،در فَدفَد[3]است

در فلان گنبدی که قبری در آن قرار دارد و پشتش به جانب شهر و درش بـه سـوی بیابان است. [در برخی از نسخه ها «فَرقَد» آمده است. و آن نام سـتاره‌ای است از صـورت فلکی شمالی بنات النعشِ صغری یا دب اصغر[4].]

۱.دَفین: مدفون، نهفته.

۲.مَشْهَد: قبر، محلّ شهادت. احتراماً به مزار بزرگان گویند.

۳. فَدفَد: بیابان.

۴.ر.ک. مولوی نامه، ج۲، ص۹۳۸.

پشت با وی کن تو، رُو در قبله‌آر　　وآنگهان از قوس[1]، تیری درگذار (۱۹۴۱)

پشتت به آن گنبد باشد و رویت به جانب قبله و سپس تیری در کمان قرار بده.

چون فگندی تیر از قوس‌ای‌سُعاد[2]　　برکَن آن موضع که تیرت اوفتاد (۱۹۴۲)

ای نیکبخت همینکه تیر از کمان افکندی، هرجا که تیرت افتاد آنجا را حفر کن. [تأویل این بخش از حکایت به روایت انقروی و به تَبَع او نیکلسون: از شهر صفات بشری خارج شو و به قبّهٔ عقل معاش و مشهد روح حیوانی پشت کن و سپس به قبلهٔ وحدت روی آور و تیر همّت را از کمانِ مجاهدت رها کن تا به شهود رسی[3]. لیکن سیاق ابیات نشان می‌دهد که مولانا نظر به صورت حکایت دارد و این مقاصد خم اندر خم را منظور ندارد. پس نیازی بدین تأویلات نیست.]

پس کمانِ سخت آورد آن فتیٰ　　تیر پَرّانید در صَحنِ فضا (۱۹۴۳)

پس آن جوان کمانی محکم و قوی آورد و تیری به پهنهٔ فضا پرتاب کرد.

زو تبر آورد و بیل، او شادِ شاد　　کَنْد آن موضع که تیرش اوفتاد (۱۹۴۴)

با شادی فراوان، بیل و تبری را فوراً آماده کرد و محلّ سقوط تیر را حفر کرد تا گنج را پیدا کند.

کُند شد هم او و، هم بیل و تبر　　خود ندید از گنجِ پنهانی اثر (۱۹۴۵)

از بس خاک را کاوید و برداشت که بیل و تبر کُند شد و خود نیز خسته گردید، امّا از آن گنج پنهان اثری ندید.

همچنین هر روز تیر انداختی　　لیک جایِ گنج را نشناختی (۱۹۴۶)

به همین ترتیب هر روز تیری می‌انداخت، امّا محلّ گنج را نمی‌یافت.

---

۱. قَوْس: کمان.

۲. سُعاد: نام زنی است مرتبط با اشعار عاشقانه عرب. در اینجا احتمالاً به معنی نیکبخت آمده است. (شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۱۶.)

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۱۵، و شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص۶۰۶.

(۱۹۴۷) چونکه این را پیشه کرد او بردوام   فُجْفُجی[1] در شهر افتاد و عـوام

چون او این کار را پیوسته انجام می‌داد رفته رفته در شهر و بویژه مـیان عـوام‌النـاس پچ‌پچی افتاد. [بخصوص که در بعضی از مردم صفت فضولی بسیار قوی است، کار آن بیچاره نیز بوسیلهٔ اینان لو رفت.]

فاش شدنِ خبرِ این گنج و رسیدن به گوشِ پادشاه

(۱۹۴۸) پس خبر کردند سلطان را از ایــن   آن گروهی که بُدند انـدر کـمین

پس آن فضول‌هایی که فقیرِگنج طلب را زیرنظر داشتند پادشاه‌را ازاین قضیه‌باخبرکردند.

(۱۹۴۹) عرضه‌کردند آن سخن‌را زیرْدست[2]   که فُلانی گـنجْ‌نـامه یـافته است

آدم‌های فضول مخفیانه به شاه خبر دادند که فلانی گنج نامه‌ای پیدا کرده است.

(۱۹۵۰) چون‌شنید آن‌شخص‌کین‌با شَه‌رسید   جز که تسلیم و رضا چاره نـدید

فقیر گنج طلب چون شنید که کارش لو رفته و شاه نیز از آن قضیّه باخبر شده است، چاره‌ای جز تسلیم و رضا ندید یعنی به تحویل گنج نامه به شاه رضایت داد. [چون اگر تحویل نمی‌داد حتماً تحت شکنجه قرار می‌گرفت.]

(۱۹۵۱) پیش‌از آن‌کاشکنجه بیند ز آن‌قُباد   رُقعه را آن شخص پیشِ او نـهاد

پیش از آنکه شاه او را شکنجه دهد گنج نامه را به نزد او بُرد و بدو تسلیم کرد.

(۱۹۵۲) گفت: تا ایـن رقـعه را یـابیده‌ام   گنج نَه و، رنجِ بـی حـد دیـده‌ام

فقیر گنج طلب به شاه گفت: من این گنج نامه را پیدا کـرده‌ام. امّـا تـاکـنون هـرچـه کوشیده‌ام گنجی ندیده‌ام، ولی در عوض رنج بی حدّ و شمار تحمّل کرده‌ام.

(۱۹۵۳) خود نشد یک حبّه از گنج آشکار   لیک پیچیدم بسی من همچو مار

حتّی ذرّه‌ای از گنج نیز پیدا نشده است. امّا مدّتهاست که مثل مار برخـود پـیچیده‌ام.

---

۱. فُجْفُج: پچ پچ، سخنان آهسته و نجوا گونه.

۲. زیرْدست: پنهانی، مخفیانه.

یعنی بسیار مضطرب بوده‌ام. [مصراع دوم با مصراع اوّل مراعات نظیر است، زیرا مار با گنج تناسب دارد.]

مدّتِ ماهی چنینم تلخْ کام   که زیان و سودِ این بر من حرام (۱۹۵۴)

یک ماه است که بدین صورت پریشان و ناکام مانده‌ام، زیرا سود و زیان آن بر من حرام شده است. یعنی گنجی به دست نیامده است تا سود و زیان آنرا مشاهده کنم.

بوک بختت برکَنَد زین کان غِطا[1]   ای شَهِ پیروزْجنگ و دِزگُشا[2] (۱۹۵۵)

شاید اقبال تو ای شاهِ فاتح و قلعه گشا پرده از اسرار این گنج بردارد.

مدّتِ شش ماه و افزون پادشاه   تیر می‌انداخت و برمی‌کَند چاه (۱۹۵۶)

مدّت شش‌ماه و حتّی‌بیشتر پادشاه به‌قصد یافتن‌گنج تیرمی‌انداخت‌وگودال‌حفرمی‌کرد.

هر کجا سَخته‌کمانی[3] بود چُست   تیرداد انداخت و هرسوگنج جُست (۱۹۵۷)

هرجا که کمانگیری چابک دست بود، شاه بدو دستور داد که تیراندازی کند و همه جا را به دنبال گنج جستجو کرد.

غیرِ تشویش و غم و طامات[4] نی   همچو عَنقا، نام فاش و ذات نی (۱۹۵۸)

امّا بجز اضطراب و اندوه و کار بی‌حاصل نتیجه‌ای حاصل نیامد. گنج موعود به منزلهٔ سیمرغ بود که اسم دارد ولی وجود ندارد.

نومید شدنِ آن پادشاه از یافتن آن گنج و ملول شدنِ او از طلبِ آن

چونکه‌تعویق‌آمد اندرعرض‌وطول   شاه‌شدزآن‌گنج،دل‌سیروملول (۱۹۵۹)

وقتی که پیدا شدن گنج بسیار به تأخیر افتاد، شاه از آن گنج دلزده و

۱. غِطا: مخففِ غِطاء: به معنی پرده و حجاب.
۲. دِزْ گُشا: گشایندهٔ قلعه، فاتح دژهای دشمن. صفت فاعلی مرکّب مرخّم است.
۳. سَخْته کمان: تیراندازِ نیرومند و ماهر.
۴. طامات: در اینجا به معنی کارهای بی‌حاصل.

دلتنگ شد.

(۱۹۶۰) دشت ها را گَز گَز[1] آن شَه چاه کَنْد رُقعه را از خشم پیشِ او فگند

شاه سراسر بیابان ها را قدم به قدم کَند امّا نتوانست به گنجی دست یابد. سپس از روی خشم و غضب گنج نامه را جلوی آن فقیر پرت کرد.

(۱۹۶۱) گفت: گیر این رُقعه کِش آثار نیست تو بدین اولیٰ‌تری کِت کار نیست

شاه به فقیر گنج طلب گفت: این گنج نامهٔ بی خاصیت را بگیر که چنین چیزی لایق آدم بیکاری مثل توست.

(۱۹۶۲) نیست این کارِ کسی کِش هست کار که بسوزد گُل، بِگَردد گِردِ خار

کندن و کاویدن بیهودهٔ زمین کارِ آدم‌هایی نیست که واقعاً کاری دارند. این کار بدان مانَد که کسی گُل را بسوزاند و تباه کند و قربان صدقهٔ خار برود. یعنی کارهای لازم خود را فدای اینگونه بطالت ها کند.

(۱۹۶۳) نادر افتد اهلِ این ماخولیا منتظر که رویَد از آهن گیا

تازه در میان بیماران مالیخولیائی نیز کم پیش می‌آید که کسی تحت تأثیر خیالاتِ بی اساسِ خود، توقّع داشته باشد که از دلِ آهن، گیاه بروید.

(۱۹۶۴) سخت‌جانی[2] باید این فن را، چو تو تو که داری جانِ سخت این را بجو

این کار به دردِ آدم پوست کلفتی مثل تو می‌خورد. تو که اینقدر پوست کلفتی برو دنبال پیدا کردن این گنج.

(۱۹۶۵) گر نیابی، نبْودت هرگز ملال ور بیابی، آن به تو کردم حلال

تو بقدری پوست کلفتی که اگر بعد از رنج و سعی فراوان آن گنج را نیابی خم به ابرویت

---

۱. گَز: مقیاسی در طول معادل ذَرْع حدود (۱۰۴) سانتی متر.

۲. سختْ جان: در اینجا به معنی مقاوم و به اصطلاح پوست کلفت.

نمی‌آید. و اگر (بر فرض محال) آنرا یافتی حلالت کردم.

عــقل، راهِ نــااُمــیدی کــی رود؟ عشق باشد کآن طرف بر سَر دَوَد (۱۹۶۶)

در اینجا حضرت مولانا به مناسبت مضمون مصراع اول بیت فوق نکاتی چند درباب ایثار عشّاق و زربازی و سربازیِ آنان در بیان مـی‌آورد: عـقل چگـونه مـمکن است در راه ناامیدی گام بردارد؟ بلکه این عشق است که با سَر به سوی ناامیدی می‌دود. یعنی کســی کـه دارای عقل معاش و عافیت‌طلب است با حساب و کتاب حرکت می‌کند. اوّل جوانب سـود و زیان هرکاری را می‌سنجد و سپس بدان کـار مـی‌پردازد. پس ایـنگونه افـراد قـدم در راهـی نمی‌گذارند که امیدی به توفیق نباشد. ولی عشّاق چون در قید سود و زیان‌های کاسبکارانـه نیستند به راههایی قدم می‌گذارند که هیچگونه سود دنیوی از آن امید نمی‌رود.

لاابـالی عشـق بـاشد، نـی خِـرَد عقل آن جوید کز آن سودی بَـرَد (۱۹۶۷)

عشق، گستاخ است، امّا عقل جزئی چنین نیست. بلکه عقل خواهان چیزی است کـه حتماً سودی از آن عایدش شود.

تُــرکتاز و تــنْ‌گـداز و بــی‌حـیا در بلا چـون سـنگِ زیـرِ آسـیا (۱۹۶۸)

عشق بی محابا می‌تازد و تن را ذوب می‌کند، یـعنی از مـنافع دنـیوی در مـی‌گذرد و گستاخی نشان می‌دهد. و در فشارِ بلاها و مصائب همچون سنگ زیرین آسیاست.

سخت رویی که ندارد هیچ پشت بهره‌جویی را درونِ خویش کشت (۱۹۶۹)

آن گستاخی است که بدون هیچ پشتیبان می‌تازد. عشق، چنان گستاخ است که هـیچ پشتیبانی ندارد. (یا به هیچ سختی و مصیبتی پشت نمی‌کند) عاشق، هرگونه انگیزهٔ سودجویانه را در خود نابود کرده است.

پــاک مــی‌بازد، نــباشد مـزدْجُو آنچنان که پـاک مـی‌گیرد ز هُـو (۱۹۷۰)

عاشق همه چیزش را در راه معشوق در می‌بازد و توقّع مزد و پاداش ندارد. و همانطور که جان خود را از حضرت حق، پاک و خالص دریافت کرده آنرا پـاک و خـالص و بـدون چشمداشت و عوض در راه حضرت معشوق بذل می‌کند.

(۱۹۷۱) می‌دهد حق هستی‌اش بی‌علّتی — می‌سپارد باز، بی‌علّت فتی

همانطور که حضرت حق بدون علّت و غرض بدو هستی بخشیده، او نیز بدون چشمداشت و بدون غرض هستی خود را در راه او نثار می‌کند.

(۱۹۷۲) که فُتوّت دادنِ بی‌علّت است — پاکبازی خارجِ هر ملّت است

زیرا فتوّت و جوانمردی بخشش بدون غرض است. اصولاً پاکبازی و ایثار ورای هر آیین و مذهبی است. [هیچ راه و رسمی بالاتر از فتوّت نیست، زیرا بخشش اهل فتوّت، معلّل به علّتی نیست.]

(۱۹۷۳) زانکه ملّت فضل جوید یا خلاص — پاکْبازان‌اند قربانانِ خاص

زیرا اهل مذهب (نوعاً) در دینداری و عبادت خود یا به دنبال اجر و ثواب اخروی هستند و یا دنبال رهایی از دوزخ. امّا عشاقِ ایثارگر فدائیان حضرت معشوق‌اند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۹۱۲) دفتر سوم.]

(۱۹۷۴) نی خدا را امتحانی می‌کنند — نی درِ سود و زیانی می‌زنند

عشّاق پاکباز نه خدا را امتحان می‌کنند و نه در پی سود و زیانی هستند. [مسأله امتحان کردن خداوند از سوی برخی از بندگانِ سست ایمان به صورت حکایتی در دفتر چهارم، بیت (۳۵۳) به بعد آمده است.]

باز دادنِ پادشاه، گنجْ‌نامه را به آن فقیر که بگیر، ما از سرِ این برخاستیم

(۱۹۷۵) چونکه رُقعه گنجِ پُر آشوب را — شَه مسلّم داشت آن مَکروب[1] را

از آنرو که شاه گنج نامۀ پُر شرّ و شور را به آن فقیر اندوهگین تحویل داد. [این بیت کُـلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۱۹۷۶) گشت ایمن او ز خَصمان و ز نیش — رفت‌و‌می‌پیچید درسودایِ‌خویش

آن فقیر از دشمنان و سخنان و حرکات نیش‌دار آنان آسوده خاطر گشت و رفت و

۱.مَکْرُوب: اندوهگین، سختی کشیده.

خیال یافتن گنج را دنبال کرد و بدان مشغول شد.

یار کرد او عشقِ دردْانـدیش را　　　کلب لیسد خویش ریشِ خویش را (۱۹۷۷)

آن فقیر، عشق دردآمیز را یار و همراه خود کرد، چنانکه مثلاً سگ عادت دارد زخم خود را بلیسد و بدین ترتیب آنرا علاج کند. [پس آن درویشِ دلریش نیز بـه قـول مـعروف «داس ها را تیز کرد» و بی آنکه از کسی یاری جوید به پراندن تیر و حفر محلّ فرود تیر سرگرم شد.]

عشق را در پیچشِ خود یار نیست　　　مَحرمش در دِه یکی دَیّار[1] نیست (۱۹۷۸)

عشق در تب و تاب خود یاوری ندارد و در دنـیا کسـی مـحرم اسـرار او نـیست. [دِه (=روستا) در اینجا کنایه از گیتی است. مراد از عشق در اینجا عاشق است. منظور بیت: وقتی عشق گریبان کسی را می‌گیرد، کسی نمی‌تواند احوال غریب عاشق را تحمّل کند. لذا در دنـیا کسی رفیق عاشق نیست مگر خودِ عشق.]

نیست از عاشق کسی دیوانـه تـر　　　عقل از سودایِ او کور است و کر (۱۹۷۹)

از عاشق، دیوانه تر پیدا نمی‌شود. و عقل جزئی از جنون عاشق، کور و کر است. یعنی نمی‌تواند ماهیّت آنرا تحلیل کند.

زانکه این دیوانگیِّ عـام نـیست　　　طب را اِرشادِ این احکام نـیست (۱۹۸۰)

زیرا عاشقی از نوع دیوانگی های رایج نیست. حتّی در علم طبّ نیز عشق مورد بحث قرار نگرفته و دربارهٔ آن دستوراتی درمانی صادر نشده است. [در کتب طـبّی دربـارهٔ انـواع جنون بحث شده است. و نهایتاً آنرا ناشی از غلبهٔ سودا دانسته‌اند. ولی هرگز در مورد عشق صحبتی نشده‌است، زیرامقولهٔ عشق، مقوله‌ای فراطبّی است. بـرای هـمین است کـه حـضرت مولانا فرماید:

عقل، در شرحش چو خر در گِل بخفت　　　شرحِ عشق و عاشقی هم عشق گفت]

---

۱. دَیّار: کس، کسی. در اصل به معنی صاحب دَیر، دیرنشین، صومعه‌نشین.

(۱۹۸۱) **گر طبیبی را رسد زین‌گون جنون　　　دفترِ طب را فرو شوید به خون**

اگر فرضاً یکی از اطبّای جسمانی دچار این نوع جنون شود، یعنی اگر طبیبی گرفتار عشق گردد، کتاب و دفتر طبّ را با خون خواهد شُست. یعنی از غلبهٔ عشق خون می‌گرید. بس که عشق کوبنده است.

(۱۹۸۲) **طبِّ جملهٔ عقل‌ها منقوشِ اوست　　　رویِ جملهٔ دلبران روپوشِ اوست**

طبابتِ همهٔ عقول نقشی است از جلوهٔ معشوق حقیقی. و رخسارهٔ زیبارویان، حجاب جمالِ حضرت معشوق است. [انقروی در توضیح بیت فوق گوید: اگرچه عشق، نوعی بیماری است، لیکن دوای جمیع بیماری‌های جسمی و روحی است[۱]. نیکلسون نیز در شرح بیت فوق گفته است: دانش و زیبایی زمینی تنها سایه‌ای از عشق (=معشوق حقیقی) است[۲]. ضمیر «او» در بیت فوق راجع است به عشق و مراد از عشق در اینجا حضرت حق است. چنانکه مولانا به کرّات حضرت حق را با عنوان عشق یاد کرده است.]

(۱۹۸۳) **رویْ در رویِ خود آر ای عشقْ‌کیش　　　نیست ای مفتون تو را جز خویش خویش**

ای کسی که مذهبت، مذهب عشق و عاشقی است. به خود روی آور. یعنی از کسانی که مفتون خودبینی و ظواهر دنیوی هستند بگسل که هرچه از احوال خود بدانان گویی بر طغیان و عصیانشان افزاید. ای مفتون عشق، تو را یاوری نیست جز خودِ تو.

(۱۹۸۴) **قبله از دل ساخت، آمد در دعا　　　لَیْسَ لِلْاِنْسانِ اِلّا ما سَعیٰ**

آن فقیر دل خود را قبله ساخت و به نیایش پرداخت، زیرا «برای آدمی حاصلی نیست جز آنچه کوشد.» [مصراع دوم بجز حرف مخفف از مُثَقَّلِ «اَنْ» عیناً تضمین آیهٔ ۳۹ سورهٔ **نجم** است که به کرّات در مثنوی مورد استشهاد واقع شده است.]

(۱۹۸۵) **پیش از آن کو پاسخی بشْنیده بود　　　سال‌ها اندر دعا پیچیده بود**

با آنکه فقیر گنج طلب، زان پیش از درگاه الهی جوابی برای دعای خود نشنیده بود با

---

۱. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۴، ص۶۱۸.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۱۱۷.

اینحال سالها مخلصانه مشغول به دعا بود.

بی اجابت بر دعاها می‌تنید   از کَرم لبّیکِ پنهان می‌شنید (۱۹۸۶)

بی آنکه دعایش به اجابت رسد سخت دعا می‌کرد. و به اقتضای کَرَم الهی لبّیک های پنهانی می‌شنید. [منظور از «لبیکِ پنهان» اینست که نفسِ دعا خود، لبیک حضرت حق است. در این زمینه رجوع شود به بیت (۱۹۷ ـ ۱۸۹) دفتر سوم.]

چونکه‌بی‌دف،رقص‌می‌کردآن‌علیل   ز اعتمادِ جودِ خلّاقِ جلیل (۱۹۸۷)

زیرا آن دردمند به خاطر اعتمادی که بر بخشندگی حضرت آفریدگار متعال داشت بدون دف زدن هم می‌رقصید.

سویِ او نه هاتف و نه پیک بود   گوشِ امّیدش پُر از لبّیک بود (۱۹۸۸)

نه سروش غیبی بدو رسیده بود و نه بشارت دهنده‌ای از جانب خداوند نزد او آمده بود. امّا گوشِ امید او پُر از لبّیکِ حق بود.

بی‌زبان می‌گفت اومیدش: تَعال   از دلش می‌روفت آن‌دعوت مَلال (۱۹۸۹)

امیدقلبی بازبان‌حال‌ونه‌قال بدومی‌گفت:بیا.و همین بیا گفتن، ملالت را از دلش می‌زدود.

آن‌کبوترراکه‌بام‌آموخته‌ست   تومخوان،می‌رانْش‌کآن‌پَردوخته‌ست (۱۹۹۰)

به عنوان مثال، کبوتری که به بام خانهٔ تو عادت کرده لازم نیست آنرا به سوی خود بخوانی. حتی اگر او را از خود برانی گویی که بالهایش به بام خانه تو دوخته شده است. یعنی به هرجا برانی دوباره آن کبوتر بر بام خانه‌ات می‌نشیند. [کبوتربازان، یا «کفتربازان» به کبوتری که دست‌آموز می‌شود و به خانهٔ صاحبش عادت می‌کند اصطلاحاً «جَلْد» می‌گویند. «کبوتران جلد» به هر جا روند و احیاناً اگر راه گم کنند یا به دست کسی اسیر شوند (به شرط آنکه هلاک نشوند) بالاخره به منزل صاحب خود باز می‌گردند ولو بعد از روزها و هفته ها. مولانا بندهٔ عاشق را به «کبوتر جَلد» تشبیه کرده است که اگر موقّتاً توسّط شیطان و نفس امّاره از بامِ حضرت احدیّت رانده شود بالاخره بدان جانب پرواز می‌کند.]

(۱۹۹۱) ای ضیاءُالْحق حُسامالدّین برانْش کز ملاقاتِ تو بَر رُستهست جانْش

ای ضیاءالحق حُسام الدین آن کبوتر را بران که از دیدار تو پَر و بالِ جانش رویـیدن گرفته است. [منظور بیت: ای حسامالدین چَلَبی آن دسته از مـریدان و دوسـتداران را کـه از مصاحبت تو جانشان به نشاط و عروج گراییده امتحان کن تا سره از ناسره شناخته آیـد. در میان مشایخ طریقت امتحان مریدان سنّتی رایج است.]

(۱۹۹۲) گر برانی، مرغِ جـانش از گِـزاف هم به گِـردِ بـامِ تـو آرَد طـواف

اگر مریدان تو صادق و باصفا باشند، چنانچه پرندهٔ جانشان را از بام مصاحبتت برانی، از دوری و بی‌قراری دوباره اطراف بام وجود تو به طَوْف و گردش درآیند.

(۱۹۹۳) چینه و نُقلش همه بر بامِ تـوست پَر زنان بر اوج مستِ دام توست

زیرا دانه و غذای مرید صادقِ تو بر بام توست. یعنی او طعام روحی و رزق معنوی را از مصاحبت با تو به دست می‌آورد. پرندهٔ جانِ آن مرید در حالی که بر اوج آسمان طیران می‌کند مستِ دامِ ولایت و هدایت توست.

(۱۹۹۴) گر دَمی مُنکر شود دزدانه، روح در اَدایِ شکرت، ای فتح و فتوح

ای کسی که باعث فتوحات ربّانی مریدانی، اگر روح لحظه‌ای نهانی در سپاس از تو کوتاهی ورزد. [این بیت کلّاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است. منظور این بیت در ضمن شرح بیت بعدی آمده است.]

(۱۹۹۵) شِـحنهٔ عشـقِ مُکـرَّرکینه‌اش[1] طشتِ آتش می‌نهد بر سـینه‌اش

مأمور عشق که کینه‌ای بسیار دارد طشتی از آتشِ فـراق بـر سـینهٔ آن مـرید مـقصّر می‌گذارد.[منظور دو بیت اخیر: اگر مریدی از مریدان به سبب مصاحبت با تو به انکشـاف و شکوفایی روحی رسید و به علّتی شکر نعمت این مصاحبت را به جا نیاورد بـه سـزای ایـن ناسپاسی به هجران دچار می‌آید.]

---

۱. «مکرّر کینه‌اش»، صفت «شِحنهٔ عشق» است. یعنی شِحنهٔ عشقی که از جمله صفاتش اینست کـه کـینه‌ای مضاعف و تُو بر تُو دارد. «شِحنهٔ عشق» نیز اضافه تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِه به مُشَـبَّه است. یـعنی عشقی که مانند داروغه و عسس، سختگیر است.

که بیاً سویِ مَه و بگْذر ز گَرد شاهِ عشقت خواند، زوتر باز گرد (۱۹۹۶)

و با این کار بدو می‌گوید: به جانب ماه یعنی به شکر نعمتِ مصاحبت با ولیِّ مرشد بازگرد و از «گَرد»، یعنی از کدورات نفسانیّه دست بدار. پادشاه عشق یعنی حضرت معشوق تو را به سوی خود فرا می‌خواند هرچه زودتر به سوی او رجوع کن. والّا آتش فراق دست از سوزاندن سینه‌ات برنمی‌دارد.

گِردِ این بام و کبوترْخانه[۱] من چون کبوتر پَر زنم مستانه من (۱۹۹۷)

من مانند کبوتر، مستانه در اطراف این بام و کبوترخانه به پرواز در می‌آیم. [در این بیت مولانا خود را مرید حسام‌الدین معرّفی کرده است. یعنی جان مریدان همچون کبوتر در اطراف مجلس شریف حسام‌الدین می‌چرخد و مولانا نیز خود را یکی از آنان می‌داند.]

جبرئیلِ عشقم[۲] و سِدرَه‌م تویی من سقیمم، عیسیِ مریم تویی (۱۹۹۸)

منم جبرئیل عشق و تویی سِدرَةُ الْمُنتهایِ[۳] من. یعنی همانطور که مرجع و مأوای حضرت جبرئیل(ع)، مقام سِدرة المنتهی است، مرجع و مأوای من نیز تویی ای حسام‌الدین. منم بیمار، و تویی عیسای مسیح پسر مریم(ع). یعنی تویی که درد فراق مرا علاج می‌کنی.

جوش دِه آن بحرِ گوهرْبار را خوش بپرس امروز این بیمار را (۱۹۹۹)

آن دریای پُر گوهر را به خروش آر. و امروز حالِ این بیمار خسته دل را به نیکی جویا شو. [«بحر گوهربار» به نفس نفیس مولانا اشارت دارد. و مراد از «گوهر»، اسرار ربّانی و حقایق الهی است که در وجود او نهفته بود. مولانا اندکی بعد از پایان گرفتن دفتر ششم رحلت کرد. و در اواخر عمرِ خود مکرّراً بیمار می‌شد و اگر در این بیت «بیمار» را حمل بر ظاهر کنیم نشان می‌دهد که در اثنای تقریر ابیات دفتر ششم، ضعف و فتوری بر آن خورشید معنوی

---

۱. کبوترْخانه: بنایی که کبوتران در آن آشیان سازند، بُرجِ کبوتر.

۲. در بیت فوق «جبرئیل عشق» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه است. یعنی عشقی که همچون جبرئیل، عالی مرتبه است. نیز جایز است «عشق» را به عاشق تأویل کنیم. در این صورت مقام عالی عاشق به مقام والای جبرئیل تشبیه شده است.

۳. توضیح سدرة المنتهی در شرح بیت (۱۷۸۸) دفتر دوم آمده است.

عارض بوده است، لذا از دست پروردهٔ خود می‌خواهد که او را به تلاطم معهود خود رساند تا آخرین دفتر نیز به سر آید.]

(۲۰۰۰) چون تو آنِ او شدی،بحرآنِ‌اوست گرچه این دَم نوبتِ بُحرانِ[1]اوست

اگرچه در این ایّام حالِ او به وخامت گراییده، امّا چون تو بدو تعلّق داری، پس دریای معانی و اسرار از آنِ اوست. [«بُحران» از اصطلاحات طبّ قدیم است. و آن تغییری دفعی است که در تب و یا مرض بیمار رخ می‌دهد. خواه این تغییر رو به وخامت باشد یا رو به بهبودی. امّا در اینجا شقّ اول مناسب است. «بَحر آن» در مصراع اول با «بُحران» در مصراع دوم **جِناس** است آن هم از نوع جناس مرکّب و ناقص.]

(۲۰۰۱) این‌خود آن‌ناله‌ستکو کرد آشکار آنچه پنهان است، یارب زینهار

این، یعنی مثنوی معنوی همان نالهٔ پنهانی است که او (حسام‌الدین) آشکارش کرده است گرچه ظاهراً بر زبان من (مولانا) جاری شده است. لیکن پروردگارا امان از آن ناله هایی که همچنان پنهان مانده است! یعنی فقط مقدار اندکی از حقایق نهفته در باطن مولانا آن هم به صورت ناقص با همّت حسام‌الدین به صورت مثنوی معنوی ظهور کرد. امّا باید بدین نکته توجّه داشت که آنچه به صورت مثنوی ظاهر شد نسبت به اسرار ناگفتنی که در حاقّ ضمیر مولانا به صورت رازِ سر به مُهر در تیرهٔ تراب جای گرفت ناچیز و ناقص است.

(۲۰۰۲) دو دهان داریم گویا همچو نی یک دهان پنهانْست‌درلب‌های‌وی

ما انسان ها مانند نی دو دهانِ گویا داریم. یک دهانِ نی در میان لب های نوازندهٔ نی پنهان است. [«نی» استوانه‌ای میان تهی است. و سر و قسمت انتهایی آن باز است. سرِ آن را میان دو لب قرار می‌دهند و در آن می‌دمند و در اثنای دَمِش با انگشتان دست، سوراخ‌های تعبیه شده بر بدنهٔ نی را می‌گیرند و با تغییر حرکت انگشتان صدای آن نیز تغییر می‌کند. چون قسمت انتهایی آن باز است نوای نایی را منعکس می‌کند. در اینجا مولانا می‌گوید من و حسام‌الدین تنی واحد هستیم، و من و او روی هم به منزلهٔ یک نی محسوب آییم. یک سَرِ نی که حسام‌الدین است در لبان نایی که خداوند است پنهان شده است. حضرت حق اسرار و

۱.بُحْران: ر.ک. شرح بیت (۳۶۱۱) دفتر پنجم.

حقایق را در وجود شریف حسام‌الدین می‌دمد و سر دیگرش که نوا از آن خارج می‌شود و به گوش مستمعان می‌رسد منم. پس نتیجه می‌گیریم که هرآنچه به ظاهر از دهان من (مولانا) به صورت مثنوی معنوی به ظهور می‌رسد از آنِ حسام‌الدین‌است. من تنها مُذیعِ آن نواهای ربانی هستم. این بیت کمال تقدیر از مقام حسام‌الدین است.]

یک دهان نالان شده سویِ شما   هـای هـویی درفگـنده در هـوا (۲۰۰۳)

دهانی در نزد شما ناله سر می‌دهد و هیاهویی در فضا برپا می‌دارد. یعنی شما ظاهراً می‌بینید که من (مولانا) شور می‌سازم و شعر می‌سرایم. در حالی که گوینده حضرت حق است و گیرنده روحِ حُسام‌الدین است و فرستنده من هستم.

لیک داند هرکه او را مَنْظَر است   که‌فغانِ این سَری هم زآن‌سَراست (۲۰۰۴)

امّا کسی که صاحب بینش باشد در می‌یابد که هر آن فریادی که از این طرف بلند شده از آن طرف است. یعنی مثنوی معنوی به ظاهر از جانب من به ظهور رسیده، امّا برحسب باطن از منبع الهامات ربّانی برآمده است.

دمدمهٔ این نای از دَم‌هایِ‌اوست   های هویِ روح از هَیْهایِ اوست (۲۰۰۵)

نفیر و فریاد این نی، یعنی شور و شعر مولانا و قول و غزل او از نَفَس سبحانی حضرت حق است. و تلاطم و شور جانم از خروشِ الهی نشأت گرفته است.

گر نبودی با لبش، نـی را سَـمَر   نی جهان را پُر نکـردی از شِکَـر (۲۰۰۶)

اگر نی با لب او دمساز نمی‌شد، یعنی اگر انسان کامل گیرندهٔ افاضاتِ قدسی حضرتِ ازل نمی‌شد، نمی‌توانست جهان بشری را آکنده از شیرینی و حـلاوت مـعارف ربّـانی کـند. [«سَمَر» در لفظ به معنی گفتگوهای شبانه است. و بعضی گفته‌اند معنی اصلی آن سایهٔ ماه در شب است. گاهی سَمَر را ضدّ قَمَر می‌دانند. یعنی هرجا که نور ماه می‌تابد، قمر نامند، و هر جا که نور ماه نمی‌تابد و ایجاد سایه می‌کند سَمَر گویند. و چون گفتگوهای شبانه و حکایاتی که شب‌زنده‌داران تعریف می‌کردند غالباً در زیر نور ماه صورت می‌گرفته به گـفتگو و حکـایت «سمر» اطلاق شد. نیز «سمر» به معنی مجلس شب‌نشینی آمده است. در اینجا معنی اخیر به مفاد بیت فوق نزدیکتر است. و مراد از آن مجالست و دمسازی است.]

(۲۰۰۷) با که‌خفتی؟ و ز چه پهلو خاستی؟ کین‌چنین پُرجوش چون دریاستی

ای حُسام‌الدین چَلَبی با چه کسی خوابیده‌ای؟ و از کدام پهلو برخاسته‌ای که این‌سان همچون دریا سخت به تلاطم اندری؟ یعنی دوشین با کدام صاحب حقیقتی سر کرده‌ای که از اسرار الهی پُر شده‌ای و روحی خروشان یافته‌ای؟ [اکبرآبادی بیت فوق را خطاب بـه خـودِ مولانا می‌داند[1].]

(۲۰۰۸) یـا اَبْـیتُ عِـنْدَ ربّـِی خـوانـدی در دلِ دریـــایِ آتش رانـــدی

یا شاید حقیقتِ حدیثِ اَبیتُ عِنْدَ رَبّـِي را خوانده‌ای و بدان عامل شده‌ای که به میان دریای آتش تاخته‌ای. [توضیح حدیث فوق در شرح بیت (۳۷۴۰) دفتر اوّل آمده است. مراد از «دریای آتش» با توجه به سیاق بیت بعدی قهر و عداوت بدخواهان و حسودان است. یعنی چون از افاضات رحمانی مالامال شده‌ای بی محابا خـود را در مـیان قـهر و کـین حـاسدان افکنده‌ای.]

(۲۰۰۹) نـعرهٔ یـا نـارُکُـونی بـارِدا عصمتِ جانِ تو گشت ای مُـقْتَدا

ای پیشوا فریاد یا نارُکُونِي بارِداً (= آتشا، سرد و سازگار باش) محافظ جان توست. [در مصراع اول قسمتی از آیهٔ ۶۹ سورهٔ **انبیا** اقتباس شده است. رجوع شود بـه شـرح بـیت (۷۹۰) دفتر اوّل.]

(۲۰۱۰) ای ضیاءُالْحَق، حُسامِ دیـن و دل کَی توان اَندود خورشیدی به گِل؟

ای پرتو حق، شمشیر دل و دین، چگونه ممکن است خورشید را با گِل پوشاند؟ یعنی ای ضیاءالحق حسام‌الدین چلبی مخالفت بدخواهان و حسادت حسـودان از شأن و مـنزلتِ والای تو چیزی نمی‌کاهد.

(۲۰۱۱) قصد کـردستند ایـن گِـلْپاره‌هـا کـه بـپوشانند خـورشیدِ تـو را

این خـامان آهـنگِ آن دارنـد کـه خـورشید وجـود تـو را بـپوشانند. [«گِـلْ پـاره» تـعبیری است از خـامْ‌طـبعان و خـامْ‌انـدیشانی کـه نسـبت بـه مـقام حسـام‌الدیـن چـلبی

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر ششم، ص۸۸.

حسادت می‌ورزیدند. یعنی گویی که آنان از مرتبهٔ نازل طبیعت مادّی و جسمانی خود بالاتر نرفته‌اند و صفای روح پیدا نکرده‌اند. حقیقت به گِل نتوان اندود.]

در دلِ کُه لعل‌ها دَلّالِ توست — باغ‌ها از خنده مالامالِ توست (۲۰۱۲)

در اندرون کوهها وجود لعل بر حقانیّت تو (حسام‌الدین) دلالت می‌کند. و باغ‌ها آکنده از نشاط توست. [قدما عقیده داشتند که احجار کریمه نظیرِ لعل و یاقوت بر اثر تابش طولانی خورشید پدید می‌آید. در این‌باره رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اوّل. منظور بیت بر این فرض: خورشیدِ وجود تو بر اهل هویٰ که در قساوت قلب و انجمادِ درون، همچون کوه‌اند می‌تابد و سنگ باطنِ آنان را به لعل و یاقوتِ معنا مبدّل می‌سازد. پس مریدان صادق که در ظلّ عنایت و هدایت تو به کمال رسیده‌اند و درونشان همچون لعل، نفیس و گرانقدر شده و قلبشان نظیر بوستانِ پرصفا گشته دلیل بر حقانیت توست، زیرا مُعطیِ شئ باید واجدِ شئ باشد.]

محرمِ مَردیت را کو رُستمی؟ — تا ز صد خِرمَن یکی جَوْ گفتمی (۲۰۱۳)

ای حسام‌الدین کجاست آن صاحبْ سرّی که محرم اسرار تو رجل الهی شود، تا از خرمن های فراوان کمال تو ذرّه‌ای بدو گویم. [«رُستم» در مثنوی مظهر رشادت و دلاوری است. در اینجا مجازاً بر صاحب دل با کمال اطلاق گردد. منظور بیت: ای حسام‌الدّین اگر صاحبدلی آگاه پیدا کنم اندکی از کمالات بیشمار تو را بدو گویم، زیرا اهل کمال را فقط اهل کمال شناسند و بس.]

چون بخواهم کز سِرَت آهی کنم — چون علی سَر را فرو چاهی کنم (۲۰۱۴)

اگر بخواهم اندکی از اسرار تو بازگو کنم، چون گوش لایق و شنوا نمی‌یابم باید همچون حضرت علی(ع) سر اندرون چاه کنم و سخنانم به چاه گویم. [رجوع شود به شرح بیت (۲۲۳۲) دفتر چهارم.]

چونکه اخوان را دلِ کینه ورست — یوسفم را قعرِ چاه اَولیٰ‌تر است (۲۰۱۵)

حال که برادران، دلی کینه‌توز دارند، همان بهتر که یوسف من در ژرفای چاه باشد. [در

اینجا معاندان حسام‌الدین به برادران یوسف(ع) و حسام‌الدین به یوسف(ع) و مولانا به یعقوب(ع) تشبیه شده است.]

(۲۰۱۶) **مست گشتم، خویش بر غوغا زنم چَهْ چه باشد؟ خیمه بر صحرا زنم**

امّا من مست شده‌ام، خود را به میان معرکه خواهم انداخت. چاه دیگر چیست؟ یعنی اسرارم را به چاه نمی‌گویم و آنرا مخفی نمی‌دارم، بلکه بر صحرا خیمه می‌زنم. یعنی علیرغم حسادت حسودان علناً کشف اسرار می‌کنم و کمالات تو را در بیان می‌آورم.

(۲۰۱۷) **بر کفِ من نِهْ شرابِ آتشین و آنگه آن کَرّ و فرِ مستانه بین**

شراب آتشناکِ عشق حق را به دستم ده و آنوقت به تاخت و تاز مستانه‌ام درنگر.

(۲۰۱۸) **منتظر گو باش بی‌گنج آن فقیر زانکه ما غرقیم این دَم در عَصیر**

این بیت در جواب اعتراضی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا آنقدر در ایراد نکات معنوی پیش رفته‌ای که حکایت «فقیرِ گنج طلب» را بکلّی از یاد برده‌ای! جواب: به آن فقیرِ گنج طلب بگو که بدون گنج منتظر باشد تا زمان مناسبش دررسد، زیرا فعلاً ما غرق در ذوق و سُکرِ معنوی هستیم. [«عَصیر» لفظاً به معنی شراب و عصاره و افشرهٔ هر نوع میوه‌ای است. امّا در اینجا مراد ذوق و سُکرِ باطنی است.]

(۲۰۱۹) **از خدا خواه ای فقیر این دَم پناه از منِ غرقه شده یاری مخواه**

ای فقیر در این لحظه به خدا پناه بر و از منی که در سُکر و مستیِ الهی مستغرق شده‌ام یاری مَطَلب.

(۲۰۲۰) **که مرا پَروایِ آن اِسناد نیست ازخود و ازریشِ‌خویشم یادنیست**

زیرا من فعلاً نمی‌توانم به نقل آن حکایت بپردازم، چرا که حتّی از خود و ریش خود نیز بی‌خبرم. [سالکی که در مرتبهٔ سُکر و بی‌خویشی باشد مهیّای دستگیری و ارشاد نیست. ابتدا باید به مرتبهٔ صحو و باخویشی آید و آنگاه به دستگیری پردازد. «اِسناد» در لغت به معنی منسوب کردن حدیث به کسی و تکیه دادن چیزی بر چیز دیگر است. لیکن در اینجا مراد نقل حکایت و حدیث است. انقروی «اُستاد» ضبط کرده که خالی از وجه است.]

بادِ سَبلت کَی بگنجد و آبِ رُو ‌ ‌ ‌ در شرابی که نگنجد تارِ مو؟ (۲۰۲۱)

در شرابی که حتّی یک تارِ مو در نمی‌گنجد چگونه ممکن است که خودبینی و طمطراق ظاهری در آن بگنجد؟ یعنی در مرتبهٔ مستیِ فنا و وحدت کمترین اثری از مَنی و کثرت راه ندارد، حال چطور ممکن است که با وجود خودبینی و تقیّد به ظواهر دنیوی بدان مرتبهٔ اعلی درآمد؟ [«بادِ سبلت» بادِ سبیل، کنایه از غرور و خودبینی است. «آبِ رُو» جلوه و رونق ظاهری است.]

دَردِه ای ساقی یکی رَطْلی گران[1] ‌ ‌ ‌ خواجه‌را از ریش و سبلت‌وارَهان (۲۰۲۲)

ای ساقیِ شراب وحدت، پیمانه‌ای بزرگ دردِه و خواجه را از ریش و سبیل خود نجات بده. یعنی ای حسام‌الدین چَلَبی با شراب سبحانی عشق و محبّت ربّانی، خودبینان خُرده‌گیر را از خودبینی و غرور نجات ده.

نَخْوَتش بر ما سِبالی می‌زند ‌ ‌ ‌ لیک ریش از رَشکِ ما بر می‌کَنَد (۲۰۲۳)

او به سبب تکبّر و خودبینی بر ما فخر می‌فروشد. لیکن از شدّت حسادتی که به ما دارد سخت دریغ و حسرت می‌خورد.

ماتِ او و ماتِ او و ماتِ او ‌ ‌ ‌ که همی دانیم تزویراتِ او (۲۰۲۴)

امّا واقعاً او مغلوب است، مغلوب است، مغلوب. زیرا ما نیرنگ‌های او را می‌شناسیم. [اگرچه نیرنگ‌های اهل نفس و هویٰ، فوق الحدّ والوصف باشد، امّا سرانجام خاسر و زیانکار خواهند بود.]

از پسِ صدسال آنچ آید از او ‌ ‌ ‌ پیر می‌بیند مُعَیَّن مو به مو (۲۰۲۵)

این بیت در جواب سؤالی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا از کجا فهمیدی که آدم خودبین و متکبّر نهایتاً مات و مغلوب می‌شود؟ جواب: هر آنچه که پس از گذشت‌سالیان مدید از او(شخص خودبین و متکبّر) به‌ظهور می‌رسد پیرِ طریقت همه را مو به

---

۱. رَطْلِ گِران: پیمانه بزرگ. «رَطْل» لفظی عربی است و واحد وزن و مقیاس وزن مایعات است، لیکن در فارسی به معنی پیمانه و پیالهٔ شراب آمده است.

مو می‌بیند. [کسانی که به مرتبهٔ روشن‌بینی رسیده‌اند وقایع را از ورای زمان و مکان می‌بینند.]

(۲۰۲۶) اندر آیینه چه بیند مردِ عام؟ که نبیند پیر اندر خشتِ خام

شخص عامی چه چیزی را در آینه می‌بیند که پیر آنرا در خشتِ خام نمی‌بیند؟ [رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷) دفتر دوم.]

(۲۰۲۷) آنچه لِحْیانی[1] به خانهٔ خود ندید هست بر کوسه[2] یکایک آن پدید

آن چیزی را که آدم احمق در خانهٔ خود نمی‌بیند، همهٔ آن چیز یک به یک بر آدم زیرک معلوم است. [مراد از «لِحیانی» در اینجا مردمان غفلت زده‌است که حتّی از خانهٔ قلب و ضمیر خود نیز بی‌خبرند، و مراد از «کوسه» در اینجا عارفان روشن‌بین است که بر خبایا و زوایای ضمیر اهل غفلت واقف‌اند و آنان را بهتر از خودشان می‌شناسند. رجوع شود به بیت (۳۵۶۴ ـ ۳۵۶۵) دفتر سوم.]

(۲۰۲۸) رَوْ به دریایی، که ماهی‌زاده‌یی همچوخَس‌در ریش‌چون‌افتاده‌یی؟

به جانب دریا برو که تو از ماهی تولّد یافته‌ای. چرا مانند خَس و خاشاک به ریش چسبیده‌ای؟ یعنی ای غفلت زدگانِ ظاهرپرست چرا اینقدر اسیر ظواهر شده‌اید؟ شما که ماهیان دریای حقیقت‌اید، چرا از فرط حقارت و بی‌هویّتی به ظواهر چسبیده‌اید؟ [در اینجا «ریش» کنایه از ظواهر و آرایه‌های صوری است.]

(۲۰۲۹) خس‌نه‌یی،دور ازتو،رَشکِ‌گوهری در میانِ موج و بحر اَوْلی‌تری

تو ای انسان، خس و خاشاک نیستی. دورباد که چنین باشی. بلکه تو چنان عالیقدری که حتّی گوهرِ نفیس به ارزش و اعتبار تو حسد ورزد. می‌سزد که تو در میان موج و دریا باشی. یعنی شأن والای انسانیّت مقتضی آن است که تو در دریای حقیقت شنا کنی نه آنکه همچون حقیرانِ بی‌هویّت به ظواهر دل خوش داری.

۱.لِحْیانی: کسی که ریشی دراز و انبوه دارد. کنایه از آدم احمق.
۲.کُوسه: کسی که ریشی تُنُک وَکم پشت دارد. کنایه از آدم زیرک.

بحرِ وُحدان[1] است، جفت و زوج نیست   گوهر و ماهیش غیرِ موج نیست (۲۰۳۰)

این دریا دریای وحدت است و نظیر و همتایی ندارد. و گوهر و ماهی‌اش موج است ولاغیر. [بیانی است از وحدت وجود. پس دریای حقیقت وجود ثانی ندارد. مراد از «گوهر» در اینجا معارف ربّانی و «ماهی» کنایه از عارفانِ بالله است. و «موج» کنایه از تجلّیات بی حدّ و عدِّ حضرت حق. منظور بیت: «وجود» یکی است و تالی ندارد و آنچه به صورت موجودات و کثرات دیده شود، شأنی از شؤون و جلوه‌ای از جَلَواتِ حضرت حق است. چنانکه «موج» وجودی مستقل از دریا ندارد، بلکه جلوه‌ای از دریاست. پس ای سالک به دریای حقیقت بپیوند تا به بقای حقیقی رسی.]

ای مُحال و ای مُحال اِشراکِ او   دور از آن دریا و موجِ پاکِ او (۲۰۳۱)

ای حقیقتی که محال اندر محال است که شریک و همتایی داشته باشی، خیالِ باطلِ شریک داشتن از ساحت مقدّسِ تو که در مَثَل همچون دریا و موجی بدور باد.

نیست اندر بَحْر، شِرک و پیچ پیچ   لیک با اَحْوَل[2] چه گویم؟ هیچ هیچ (۲۰۳۲)

در دریای حقیقت، شرکت و کثرتی راه ندارد. امّا به کسی که چشم باطنی‌اش کثرت بین است چه بگویم؟ مسلّماً هیچ اندر هیچ. یعنی به کسی که حقیقت را شقّه شقّه کرده و جنگ هفتاد و دو ملّت براه انداخته است چیزی نتوانم گفت.

چونکه جفتِ اَحْولانیم ای شَمَن[3]   لازم آید مُشرِکانه دَم زدن (۲۰۳۳)

ای بُت‌پرست، چون با کثرتْ بینان قرین شده‌ایم، ناگزیر باید مانند اهل شرک سخن بگوییم. یعنی مجالست با ابنای دنیا سبب می‌شود که مانند آنها و به زبان آنها صحبت کنیم.

آن یکیی زآن سویِ وصف است و حال   جز دویی نآید به میدانِ مَقال (۲۰۳۴)

وحدت حقیقی فراسوی توصیفات و تشریحات است، یعنی حقیقت به گفت اندر ناید،

---

۱. وُحْدان: یکی، واحد.
۲. اَحْوَل: لوچ، دوبین. در اینجا مراد کسی است که حقیقت را تجزیه کرده است.
۳. شَمَن: بُت پرست.

زیرا در عرصهٔ گفتار فقط کثرت در آید. [هیچکس نمی‌تواند با سخن، توحید راستین را بیان دارد. چون وقتی می‌گوید من خدا را به صفت توحید وصف می‌کنم، همین کلام، حاوی تناقض است، زیرا با این کلام دو وجود قائل شده است. یکی «من» و دیگری «خدا». از اینروست که گفته‌اند: **مَنْ عَرَفَ اللهَ کَلَّ لِسانُهُ.** یعنی هرکه خدا را کَما هُوَ حَقُّه بشناسد زبانش از بیان در می‌ماند. چنانکه **لائوتزو** حکیم چین باستان عقیده داشت که کلمات حادث قادر به تعریف وجود ازلی نیستند. از اینرو این جمله معروف از او رسیده است: **تائوئی که به گفتار آید تائوی جاودان ناید.**]

(۲۰۳۵) **یا چو اَحْوَل این دویی را نوش کن   یا دهان بَردُوز و خوش خاموش‌کن**

یا مانند آدم‌های کثْرت بین، شرک و دوگانگی را نوش جان کن، یا دهان خود بر بند و کاملاً ساکت شو. [زیرا حقیقت توحید در خموشی است.]

(۲۰۳۶) **یا به نوبت، گه سکوت و گه کلام   اَحْوَلانه طبل می‌زن، وَالسَّلام**

یا هرگاه برای تعلیم طالبان مبتدی ناچار شدی حرفی بزنی، متّصلاً حرف مزن، بلکه به تفاریق، گاهی سکوت کن و گاهی حرف بزن. و مانند کثرتْ‌بینان بر طبل سخن بکوب والسَّلام. یعنی هر قدر که بخواهی توحید را به صورت خالص بیان کنی باز قادر نتوانی بود، زیرا وصف تو از کلماتِ حادث مدد یافته است. و با کلمات حادث چگونه قدیم را وصف توان کرد؟

(۲۰۳۷) **چون ببینی مَحرمی، گو سِرِّ جان   گُل ببینی، نعره‌زن چون بلبلان**

هرگاه کسی را محرم اسرار دیدی، اسرار جان را برای او در بیان آر. چنانکه وقتی محرمی همچون گُل دیدی مانند بلبلان فریاد برآور. یعنی کشف اسرار کن.

(۲۰۳۸) **چون ببینی مَشکِ پُر مکر و مَجاز   لب ببند و خویشتن را خُنب‌ساز**

امّا هرگاه مشکی پُر از حیله و کذب دیدی، لب از سخن فرو بند و خود را مانند خمره، خشک لب نشان بده. یعنی اسرار حقّانی و معارف ربّانی را برای آدم‌های بی‌حقیقت بیان مکن. [رجوع شود به شرح بیت (۳۲۰۳) دفتر سوم.]

دشمنِ آب است، پیشِ او مَجُنب ورنه سنگِ‌جهلِ او بشْکستْ‌خُنب (۲۰۳۹)

آن شخصِ بی‌حقیقت، دشمنِ آب حقیقت است. در نزد او سخن مگو، والّا با سنگ جهالتِ خود خُمِ وجود تو را خواهد شکست.

با سیاست هایِ جاهِل صبرکن خوش مُدارا کن به عقلِ مِنْ لَدُن (۲۰۴۰)

بر جفا کاری‌های نادان صبر آر و به یاری عقلِ ربّانی با او بخوبی مدارا کن. [بیت فوق مناسب است با موضوع **تقیّه**. رجوع شود به بیت (۳۸۱۷ ـ ۳۸۱۲) دفتر چهارم.]

صبر با نااهل، اهلان را جِلاست صبر،صافی می‌کند هرجا دلی‌است (۲۰۴۱)

بر جفای نااهلان صبر کردن، موجب صفای درونی اهلان و شایستگان گردد، زیرا صبر بر ناگواری‌ها دل را صفا می‌بخشد.

آتشِ نَمرود ابراهیم را صَفوتِ[1] آیینه آمد در جَلا[2] (۲۰۴۲)

چنانکه مثلاً آتش نَمرود، حضرت ابراهیم(ع) را همچون آینهٔ صاف به صفا و صیقل رسانید. [مولانا درد و ابتلا را پالایش دهندهٔ روح می‌داند. رجوع شود به بیت (۲۲۶۵ ـ ۲۲۵۸) دفتر دوم.]

جورِ کفرِ نوحیان و صبرِ نوح نوح را شد صَیقلِ مِرآتِ روح (۲۰۴۳)

جفایِ کفرآمیز قوم نوح و صبر نوح(ع) باعث صفای آینهٔ روح او شد. [هیچ دوره‌ای از عناد حق‌ستیزان با حق باوران خالی نیست.]

---

۱. صَفْوَت: پاکیزه، خالص، بی‌آمیغ، صاف.

۲. جَلا: مخفف جَلاء مصدر ثلاثی مجرّد از جَلا یَجْلُو به معنی صیقل دادن و زدودن زنگ از فلزات و غیره.

حکایتِ مُریدِ شیخ حسن خَرَقانی (قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ)

خلاصهٔ داستان

درویشی از مریدان حضرت شیخ ابوالحسن خرقانی (نَوَّرَاللهُ مَضْجَعَهُ الْکَرِیم) از ولایت **طالقان** به قصد زیارت شیخ عازمِ **خَرَقان** شد. او پس از پشت سر نهادن کوهها و صحاری به خرقان رسید و یک راست سراغ شیخ خود را گرفت. وقتی به درِ منزل شیخ رسید، دَقّ‌الباب کرد. همسر شیخ بیرون آمد و چون دانست او برای دیدار با شیخ آمده سیلاب طعن و قدح را متوجّه شُویِ خود (شیخ) کرد و آن مرید را به باد سخره گرفت. زن از بس در تشنیع شیخ به افراط رفت که مرید با همهٔ صبر و حزمی که داشت خشمین شد و با نهیبی او را تهدید کرد که اگر به خاندان پیرم وابسته نبودی چنین و چنانت می‌کردم. و از آنجا دور شد و سراغ او را از اهالی محل گرفت. بدو گفتند شیخ به فلان بیشه رفته است تا هیزم جمع کند. مرید فوراً بدان سوی شتافت امّا بینِ راه با خود می‌اندیشید که چرا شیخ با چنین زنی سر می‌کند؟! و رفته رفته خیالات ناصوابی بدو دست داد و پیش خود گفت شاید شیخ به خاطر اهوای نفسانی و اذواق جسمانی بر جفای زنِ خود صبر می‌کند. و از این قبیل ظنونِ ژاژ با خود می‌خایید. گاه نیز بر خود نهیب می‌زد که های این چه ظنّی است که بر مراد خود داری! در کشاکش این افکار بود که ناگهان شیخ را دید که پُشته‌ای از هیزم بر شیری درّنده نهاده و خود نیز بر سرِ بار نشسته است و ماری زهرآگین همچون تازیانه در دست دارد و در فضا می‌چرخاند و شیر را مـانند

حمار می‌راند. همینکه چشم شیخ به مرید افتاد ضمیرش را خواند و بی مقدّمه بدو گفت: به خاطر هوای نفس بر جفای آن زن صبر نیاورده‌ام. بلکه چون بدخویی و زَعارتِ او را تحمّل می‌کنم به کرامتی نایل شده‌ام که شیری دژم بیگارِ من کند.

* * *

این حکایت منهایِ اضافاتی که مولانا به جهت بیان مقاصد معنوی خود در مطاوی آن در تنیده در **تذکرةالاولیاء**، جلددوم، صفحهٔ ۱۶۹ آمده است، چون اصل این حکایت را در دفتر چهارم **شرح جامع**، صفحهٔ ۵۲۸ آورده‌ایم از تکرار آن صرف نظر می‌کنیم.

*

مولانا در بیت پیشین فرمود که نوح(ع) چون جفای کافران را تحمّل کرد به صفای روحی و نورانیّت باطنی رسید. اینک در بسط این مطلب که حلم بر جفای اشقیا موجب صفای باطن شود، حکایت شیخ ابوالحسنِ خرقانی را آورده است. از نتایج حکایت مذکور اینست که باید بر جفای همسرِ بدخُو صبر آورد و دیگر آنکه قرابت‌های اعتباری که به نحو سببی و یا نَسَبی برقرار می‌شود الزاماً نمی‌تواند به قرابتِ روحی بیانجامد.

ای بسا هندو و تُرکِ هم زبان　　　ای بسا دو تُرک چون بیگانگان

* * *

(۲۰۴۴) رفت درویشی ز شهرِ طالقان　　　بهرِ صیتِ بُوالحسینِ خارَقان

درویشی که شهرت ابوالحسن خرقانی را شنیده بود از شهر طالقان به راه افتاد. [«طالقان» در حال حاضر بخشی از شهرستان تهران محسوب می‌شود و منطقه‌ای است کوهستانی در شمال غربی شهر تهران. شهر باستانی دیگری موسوم به طالقان در منطقه خراسانِ قدیم قرار داشته است. یاقوتِ حَمَوی آن را میان مَرْوُ الرُّوذ و بلخ دانسته است.[1] اگر مراد از طالقان، طالقانِ نزدیک تهران باشد نشان می‌دهد که آن درویش راهی بس طولانی را در نوردیده است تا به محلّ سکونت شیخ ابوالحسن خرقانی(خراسان) برسد. امّا شقّ دوم مناسب‌تر است. یکی از محقّقان معاصر نیز ذکر «طالقان» را به جهتِ اضطرار قافیه دانسته است که مستبعد می‌نماید. مراد از «بوالحسین» همان ابوالحسن است که بنا به ضرورت شعری بدینگونه آمده است.]

---

۱. ر.ک. **معجم البلدان**، ج۳، ص۴۹۱.

کوهها بُبرید و وادیِّ دراز بهرِ دیدِ شیخ با صدق و نیاز (۲۰۴۵)

آن درویش به منظور دیدار با شیخ ابوالحسن صادقانه و نیازمندانه کوهها و صحاریِ پهناور را پشت سر نهاد.

آنچه در رَه دید از رنج و ستم گرچه در خورد است، کوته‌می‌کنم (۲۰۴۶)

البته می‌سزد که رنجها و سختی‌هایی که آن درویش در راه متحمّل شد به شرح بازگویم، امّا سخن را در این باب کوتاه می‌کنم.

چون به مقصد آمد از رَه آن جوان خانهٔ آن شاه را جُست او نشان (۲۰۴۷)

همینکه آن جوان (یا جوانمرد) از راه رسید و به مقصد گام نهاد فوراً سراغ خانهٔ آن شاه طریقت یعنی شیخ ابوالحسن را گرفت.

چون به‌صدحُرمت بزد حلقهٔدرش زن برون کرد از درِ خانه سرش (۲۰۴۸)

آن درویش همینکه با احترام بسیار دَقُّ الْباب کرد، همسر شیخ سر از خانه بیرون آورد.

که چه‌می‌خواهی؟بگو ای‌ذوالْکَرَم گفت: بر قصدِ زیارت آمدم (۲۰۴۹)

به درویش گفت: ای جوانمرد بگو ببینم چه کار داری؟ درویش گفت: به قصد زیارت حضرت شیخ آمده‌ام.

خنده‌یی‌زد زن‌که‌خَه‌خَه[1] ریش[2] بین این سفر گیریّ و این تشویش بین (۲۰۵۰)

زن خنده‌ای تمسخرآمیز کرد و گفت: بَهْ بَهْ! این احمق را نگاه کن! ببین چه مسافرت سختی متحمّل شده و پریشانی و رنجی کشیده است!

خود تو را کاری نبود آن جایگاه؟ که به‌بیهوده کنی این عزمِ راه (۲۰۵۱)

مگر در موطن خود بیکار بودی که بیهوده تصمیم به سفر گرفتی؟!

---

۱. خَه‌خَه: بَه‌بَه، وه‌وه. خَهْ کلمهٔ تحسین است، امّا در اینجا جنبهٔ تمسخر دارد.

۲. ریش: در اینجا کنایه از احمق.

(۲۰۵۲) اشـتهایِ گُـولْ گَـردی[1] آمـدت یا مـلولیّ وطـن غـالب شُـدَت؟

آیا هوس ولگردی به سرت زده است یا از موطن خود دلتنگ شده‌ای؟!

(۲۰۵۳) یا مگر دیوَت دوشاخه[2] بر نهاد؟ بر تو وسـواسِ سـفر را درگشـاد

یا مگر شیطان، یوغ بر گردنت نهاده و وسوسهٔ سفر در دلت پدید آورده است؟

(۲۰۵۴) گفت نافرجام و فحش و دمـدمه مـن نـتانم بـاز گـفتن آن هـمه

خلاصهٔ کلام آن زن سخنانی بی سر و ته و دشنام و یاوه برهم بـافت کـه مـن فـعلاً نمی‌توانم همهٔ آن را بازگو کنم.

(۲۰۵۵) از مَثَل، وز ریشْخندِ بی‌حسـاب آن مُرید افتاد از غم در نشـیب[3]

آن درویش که مرید شیخ بود از شنیدن سخنان گزنده و تمسخرهای بی‌حدّ و اندازهٔ زن چنان غمین شد که به شدّت افسرده و دلشکسته گشت. [«بی‌حساب» را باید به صورتِ مُمال (بی‌حسیب) خواند تا با «نشیب» قافیه شود.]

پرسیدنِ آن وارد از حَرَم شیخ که شیخ کجاست؟ کجا جویم؟ و جوابِ نافرجامْ گفتنِ حَرَم

(۲۰۵۶) اشکش از دیده بجَست، و گفت او با همه، آن شاهِ شیرین نـام کـو؟

اشک درویش از چشمانش جاری شد و گفت: خانم! با همهٔ این احوال بگو ببینم که آن پادشاهِ خوشنام کجاست؟

(۲۰۵۷) گفت: آن سـالوسِ زَرّاقِ تـهی؟ دامِ گـولان و کـمندِ گـمرهی؟

زن بدو گفت: منظورت آن شخص نیرنگباز و حیله‌گر بی‌محتواست؟! همان کسی که آدم‌های کودن را به دام می‌افکند و گمراهشان می‌سازد؟!

---

۱. گُولْ گَردی: بیهوده این طرف و آن طرف رفتن، ولگردی کردن.

۲. دوشاخه: یوغ، هر آلتی که به سر آن میله یا چوب دوشاخه باشد.

۳. افتادن در نشیب: در اینجا مجازاً به معنی افسرده شدن ودلشکسته گشتن است.

صد هزاران خامْریشان[1] همچوتو اوفتاده از وی انــدر صــد عُــتو[2] (۲۰۵۸)

بدان که تاکنون تعداد بسیاری از ابلهانی هـمچون تـو بـه وسـیلهٔ او دچـار مـعصیت شده‌اند.

گـر نـبینیش و سـلامت وا رَوی خیرِ تو باشد، نگردی زو غَـوی[3] (۲۰۵۹)

اگر با او دیدار نکنی و سالم به موطن خود بازگردی به صلاح توست و هرگز به دست او گمراه نخواهی شد.

لافْ‌کیشی[4]،کاسه‌لیسی[5]طبلْ‌خوار[6] بـــانگِ‌طبلش‌رفته‌اطـــرافِ‌دیـار (۲۰۶۰)

زیرا او (شیخ ابوالحسن) کارش یاوه سرایی و مفت خواری و شکمبارگی است. آوازهٔ او به شهرها و ولایات اطراف نیز رسیده است. [امّا تو گول این شهرت کاذب را مخور.]

سبطی‌اند این قوم وگوساله‌پرست در چنین‌گاوی چه‌می‌مالند دست؟ (۲۰۶۱)

این قوم، یعنی مریدان شیخ ابوالحسن مانند قوم بنی‌اسرائیل گوساله پرست هستند. چرا چنین گاوی را تعظیم و تقدیس می‌دارند؟ [از اینجا به بعد مولانا آن زن را مظهر شریعتمدارانِ جزم‌اندیشی معرّفی می‌کند که از مشارب عرفانی بیمناک و متوحّش می‌شوند.]

جیفَةُ اللَّیْل است و بَـطّالُ النَّـهار هرکه او شد غرّهٔ ایـن طـبلْ‌خوار (۲۰۶۲)

هرکس که شیفته و مفتون این مفت‌خوار شود، شب‌ها همچون مُردار است و روزهـا بیکاره و عاطل. یعنی مریدان شیخ ابوالحسن شب‌ها را مـانند اهـل غـفلت مـی‌خوابـند و از مجاهده و ذکر و تسبیح و تهلیل می‌پرهیزند، و روزها به دنبال کار و کاسبی نیستند. [البتّه در میان صوفیه بوده‌اند کسانی که نماز و نیایش و فرایض را تعطیل می‌کرده‌اند. امّا این گروه مورد

---

۱. خامْریش: احمق، ابله، گول، کودن.
۲. عُتُو: تجاوز و معصیت. در اصل بوده است عُتُوّ. مصدر ثلاثی مجرّد از عَتا یَعْتُو.
۳. غَویّ: گمراه. صفت مشبهه از مصدر غَوایَة.
۴. لافْ کیشی: کسی که مذهب و مرامش لاف زدن است. لاف‌زنی، یاوه گویی.
۵. کاسه لیسی: پُرخواری، آزمندی.
۶. طَبلْ خوار: شکمباره، پُرخوار.

تأیید اکابر عرفا نبوده و نیستند. بزرگانی همچون مولانا و غزالی و سهروردی و امثالهم تأکیدات وثیقی بر ادای فرایض و مواظبت بر نوافل داشته‌اند و خود نیز بدان سخت عامل بوده‌اند. امّا ریا و سمعه و تظاهر بر زهد و طاعات (خواه به صورت مستقیم و خواه غیرمستقیم) که خاصّه از قشریان بسیار دیده شود باعث خودبینی و کبر می‌گردد. عارفانِ حقیقی از اینگونه اعمال برحذر بوده‌اند و هرگز عبادات را ابزار امتیازات و مکاسب دنیویه نکرده‌اند. به هرحال همسر شیخ ابوالحسن نسبت به این طایفه بدبین بود که اخلاص آنان را در عبادت و توکّلشان را در کسب و کار مشوّه جلوه می‌داد.]

(۲۰۶۳) هِشته‌اند این‌قوم‌صدعلم‌وکمال مکروتزویری‌گرفته،کاین‌است‌حال

این طایفه (صوفیه) بسیاری از علوم و کمالات را رها ساخته‌اند و به جای آن، حیله و تزویر پیشهٔ خود کرده‌اند و تازه مدعی‌اند که: اینست حالِ روحانی!

(۲۰۶۴) آلِ موسی‌کو؟ دریغا تاکنون عابدانِ عِجل[1] را ریزند خون

دریغا، کجایند خاندان موسی که خونِ این گوساله‌پرستان را بریزند؟! [ناظر است بر مضمون آیهٔ ۵۳ سورهٔ **بقره** که کیفر گوساله پرستی بنی‌اسرائیل کشتار درون طایفه‌ای بود.]

(۲۰۶۵) شرع و تقوی را فگنده سویِ پشت کو عُمَر؟ کو امرِ معروفی درشت؟

اینان، یعنی شیخ‌ابوالحسن و مریدانش، شریعت و تقوی را پشتِ سر انداخته‌اند. کجاست عُمَر؟ کجاست آن امر به معروفِ سفت و سخت؟ [ذکر نام عُمَر بن خطّاب در اینجا از آنروست که وی در کار حِسبت و امر به معروف سخت می‌گرفت.]

(۲۰۶۶) کین اِباحت زین جماعت فاش شد رُخصتِ هر مُفسِدِ قَلّاش[2] شد

زیرا مباح کردن همه چیز از این طایفه (صوفیه) علنی شده است. و باعث شده است که هر آدم دغلکاری خود را مجاز به ارتکاب معاصی داند. [**اِباحَت** در لغت به معنی اظهار کردن و مباح شمردن و جایز دانستن است. و امّا در اصطلاح علمای فقه و اصول نوعی از حکم

---

۱. **عِجل**: گوساله. جمع: عُجول و عِجال.
۲. **قَلّاش**: حیله‌گر و مزوّر، کَلّاش.

شرعی تکلیفی است که در آن، راه به روی مکلَّف باز نگاهداشته شده و به او آزادی و اختیار داده‌اند که هرچه می‌خواهد برگزیند. و بطور خلاصه **مباح** عبارت است از آنچه که انجام و ترک آن یکسان باشد[1]. لذا در تعریف آن گفته‌اند: **حُکْمٌ لایَکُونُ طَلَباً وَ یَکُونُ تخَییراً بَیْنَ الْفِعْلِ وَ تَرْکِهِ**[2]. «حکمی است عاری از طلب و حاکی از مخیّر بودنِ (مُکَلَّف)، بین انجام و ترک آن.» امّا در تاریخ فِرَق و نِحَل، فرقه‌ای از متصوّفه به **اِباحیّه** مشهور شده‌اند که از ارتکاب فعلِ حرام ابایی نداشته و هر فعلی را جایز می‌شمرده‌اند. این طایفهٔ اباحه‌گر از نظر اکابر عرفا و صوفیه مردود بوده‌اند. چنانکه شیخ شهاب‌الدین سهرودی در **عوارف المعارف** این طایفه را می‌نکوهد و آنان را زندیق و اسیر هواهای نفسانی می‌شمرد.

امّا **رخصت** مقابلِ **عزیمت** در لغت به معنی آسانی و سهولت است. علمای اصول پیرامون آن آرائی مختلف اظهار کرده‌اند، لیکن بطورخلاصه رخصت حکمی است که مکلَّف می‌تواند از آن بگذرد و به‌جا نیاورد. به هر حال مولانا در این ابیات، صوفیه را از نگاه متشرّعانِ متعصّب بیان داشته است.]

کو رَهِ پیغمبر و اصحابِ او؟ کو نماز و سُبحه[3] و آدابِ او؟ (۲۰۶۷)

راه و رسم پیامبر(ص) و اصحابش کجاست؟! نماز و تسبیح و آدابِ شرعیهٔ او کجا رفت و چه شد؟! [به توضیح بیت پیشین رجوع شود.]

جواب گفتنِ مُرید و زَجْر کردنِ[4] مرید آن طَعّانه[5] را از کفر و بیهوده گفتن

بانگ‌زد بر وی جوان و گفت: بس روزِ روشن از کجا آمد عَسَس[6]؟ (۲۰۶۸)

جوان، یعنی آن درویشی که مرید شیخ ابوالحسن بود بر سرِ آن زن فریاد برآورد و گفت: دیگر کافی است! معلوم نیست در روز روشن داروغهٔ شبگرد از کجا پیدا شده است؟ یعنی هنگام روز نیازی به شبگرد نیست. او باید شب‌هنگام بیاید و از خانه‌ها و مغازه‌ها

---

۱. ر. ک. مبادی فقه و اصول، ص۹۹.
۲. ر. ک. کشاف اصطلاحات الفنون، ج۱، ص۱۱۳.
۳. سُبْحَه: تسبیح، مُهره‌های ریزی که به نخ کشند و به دست گیرند و با آن ذکر گویند.
۴. زَجْر کردن: تَشَر زدن، منع کردن.
۵. طَعّانه: بسیار طعنه زننده. صیغهٔ مبالغه.
۶. عَسَس: شبگرد، گَزْمَه.

مواظبت کند نه وسط روز. [همانطور که پیدا شدن شبگرد در میان روزکاری بیهوده است هر گونه تلاش تو برای متزلزل کردن ایمانِ اهل عرفان که دلشان به نور حق روشن است کاری بیهوده است. پس غوغای اصحاب قیل‌وقال در بنیان‌مرصوصِ مؤمنان‌حقیقی خللی درنیاورد.]

(۲۰۶۹) نور مردان، مشرق و مغرب گرفت آسمانها سجده کردند از شگـفت

نور باطنی رجال الهی، خاور و باختر را فرا گرفته است. و حتی آسمانها و آسمانیان از شگفتی و حیرت در مقابل آنان به سجده در آمده‌اند.

(۲۰۷۰) آفــتابِ حــق بـرآمـد از حَـمَل زیرِ چادر رفت خورشید از خَجَل

شمس حقیقت از بُرج بهارِ معنوی طالع شد، و خورشید آسمان از فـرط شـرمساری روی در نقاب ابر درکشید و پنهان گشت. [چنانکه در بیت (۱۲۳) دفتر اول تعبیر فوق آمـده است:

چون حدیثِ رویِ شمس‌الدین رسـید شـمس چـارم آسـمان سـر در کشـید

توضیح حَمَل در شرح بیت (۱۵۹۳) دفتر دوم آمده است. امّا منظور بیت: وقتی که نور باطن مرشد کامل که به منزلهٔ آفتاب حضرت حق است از برج هدایت و ولایت بر عـالمیان بتابد، خورشید طبیعی از فرط نور او شرمسار و مختفی می‌شود.]

(۲۰۷۱) تُـرَّهاتِ چـون تـو ابـلیسی مـرا کَی بگرداند زخـاکِ ایـن سـرا؟

یاوه سرایی های شیطانی همچون تو چگونه ممکن است مرا از خاک آستان حضرت شیخ ابوالحسن براند؟

(۲۰۷۲) من به بادی نآمَدَم همچون سَحاب تا بگَردی بازگردم زیـن جَـناب[۱]

من مانند ابر بوسیلهٔ باد به اینجا نیامده‌ام تا به سبب گرد و غباری از این درگاه بازگردم. [من بوسیلهٔ بادهای نفسانی به آستان آن شیخ عارف نیامده‌ام که با کمترین درشتی و خشونتی واپس روم.]

---

۱. جَناب: آستانه، درگاه. جمع: اَجْنِبَه. امّا جِناب به معنی درکنار کسی یا چیزی راه رفتن است. بنابر این مورد اوّل مناسب است.

عِجْل[۱] با آن نور، شد قبلهٔ کَرَم قبله بی آن نور، شد کفر و صنم (۲۰۷۳)

اگر گوساله با نور حقیقت منوّر شود، قبله‌گاهِ کریمان گردد. و اگر قبله فاقد نور حقیقت باشد، مایهٔ کفر و بت‌پرستی است. [«گوساله» در اینجا کنایه از بُت است، زیرا واقعهٔ گوساله پرستی بنی‌اسرائیل از مسلّمات است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۱) دفتر چهارم. بیت فوق در مقام نقد ظاهرپرستی و قشری‌گری است. آنچه از نظر موحّد اهمیّت دارد معناست نه صورت، قلب است نه قالب. پس مولانا می‌گوید چون اولیاء الله به نورحق منوّر شده‌اند قبله‌گاه صاحبدلان گشته‌اند، و هر امری که عاری از نورحق باشد راه به شرک و کفر برد. «قبلهٔ کرم» بنا به قاعدهٔ حذف مضاف یعنی قبلهٔ اهل کرم.]

هست اِباحت[۲] کز هوا آمد، ضَلال هست اِباحت کز خدا آمد، کمال (۲۰۷۴)

مباح دانستنِ برخی از کارها اگر از روی هوای نفس باشد، عین گمراهی است. و اگر مباح دانستن کارها به دستور و اذن الهی باشد، عین کمال است. [پس عارف حقیقی کسی است که محرّمات الهی را حلال نکند، بلکه حرام او را حرام داند و حلالش را حلال. حکیم سبزواری فرماید: یعنی هر مباحی را انجام دهی از آن جهت که خداوند اذن فرموده کمال است. اِنَّمَا الاَعْمالُ بِالنِّیّات[۳].

اباحه در بیت (۲۰۶۶) در معنی اصطلاحی بکار آمده، و در اینجا معنی لغوی آن مورد نظر است. امّا شارحی از متأخران که به این تمایز عنایت نداشته دچار لغزش شده است و خیال کرده است که مولانا اباحه‌گریِ صوفیان لاقید را جایز شمرده است.]

کفر،ایمان گشت و دیو،اسلام یافت آن طرف کآن نورِ بی اندازه تافت (۲۰۷۵)

آن نور بیکران به هر طرف که بتابد، کفر به ایمان مبدّل شود و شیطان مطیع و منقاد حق. [«دیو، اسلام یافت» اشارت است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۹) دفتر پنجم آمده است. منظور بیت: به هر طرف که نور وحدانیّت بتابد کفر باقی نمی‌ماند و ظلمت کفر بکلّی برطرف می‌شود. و حتّی نفس امّاره با پرتوِ توحید، تسلیم سالک می‌شود.]

---

۱. عِجْل: گوساله. جمع: عُجول و عِجال.
۲. اِباحَت: ر.ک. شرح بیت (۲۰۶۶) همین دفتر.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۵۴.

(۲۰۷۶) مظهرِ عِزّست و محبوب به حق / از همه کَرّوبیان بُرده سَبَق

شیخ حقیقی، مظهر عزّت الهی و محبوب درگاه حضرت حق است. و از جمیع فرشتگان مقرّب گویِ سبقت در ربوده است. یعنی مقام او حتّی از فرشتگان مقرّب نیز برتر و بالاتر آمده است. [«بِ» در «به حق» جایز است زائده باشد، چنانکه معنی بیت فوق بر این تقدیر صورت گرفت. نیز جایز است صفتِ «محبوب» واقع شود. یعنی محبوبی شایسته.]

(۲۰۷۷) سَجده آدم را، بیانِ سَبْقِ اوست / سجده آرد مغز را پیوست، پوست

سجده آوردنِ فرشتگان بر حضرت آدم(ع) دلیل بر برتری آدم است، زیرا پوست، پیوسته باید بر مغز سجده آورد. یعنی اصالت با حقیقت است نه با مَجاز.

(۲۰۷۸) شمعِ حق را پُف کنی تو، ای‌عجوز / هم‌تو سوزی هم‌سَرَت ای‌گَنده‌پُوز

ای پیرزن، اگر شمع حقیقت را فُوت کنی، بدان ای دارندهٔ دهانِ ناپاک، هم خودت می‌سوزی و هم سَرَت می‌سوزد. یعنی اگر با حق در افتی ور افتی. [چنانکه در سورهٔ **صف**، آیه۸ تأکید می‌فرماید که نور حق با پُف کافران خموش نگردد.]

(۲۰۷۹) کَی شود دریا ز پوزِ سگ، نَجس؟ / کَی‌شود خورشید از پُف،مُنْطَمِس[1]؟

به عنوان مثال، مگر امکان دارد که دریا از دهانِ سگ نجس شود؟ مگر ممکن است که خورشید با فُوت کردن خاموش گردد؟

(۲۰۸۰) حکم بر ظاهر اگر هم می‌کنی / چیست‌ظاهرتر،به‌گو،زین‌روشنی؟

اگر تو بر ظاهر هم حکم می‌کنی، بگو ببینم که کدامین نور از این نور، آشکارتر آمده است؟ یعنی حتّی ظاهر شیخ ابوالحسن نیز نورانی است. هم اعمال و کردارش سالم است و هم احوال و سِگالش.

(۲۰۸۱) جمله ظاهرها به پیشِ این ظهور / باشد اندر غایتِ نقص و قُصور

جمیع ظواهر در برابر این ظهور الهی در نهایتِ نقص و نارسایی است.

---

۱. مُنْطَمِس: محو شده، خاموش. اِنْطَمَسَ النَّجْمُ یعنی ستاره ناپدید شد یا نورش محو شد.

هرکه بر شمعِ خدا آرَد پُفو[1] شمع کَی میرد؟ بسوزد پوزِ او (۲۰۸۲)

هرکس شمع خدا را پُف کند، مگر ممکن است شمع خدا خاموش شود؟ مسلّماً خاموش نمی‌شود، بلکه دهانِ پُف کننده خواهد سوخت.

[چراغی را که ایزد بر فروزد هرآنکس پُف کند ریشش بسوزد]

چون تو خفّاشان، بسی بینندخواب کین جهان مانَد یتیم از آفتاب (۲۰۸۳)

خفّاشانی نظیر تو بسیار خواب می‌بینند که این جهان از آفتابِ عالمتاب محروم مانده است. یعنی ظاهربینان آرزو می‌دارند که خورشید ولایت و هدایت مشایخ فرو خسبد.

موج هایِ تیزِ دریاهایِ روح هست صدچندان که بُدطوفانِنوح (۲۰۸۴)

امواج خروشان دریاهای روح صدبرابرِ طوفان نوح(ع) قدرت دارد. یعنی قهر و سطوتِ انسان کامل در وصف نگنجد. [نیکلسون در توضیح «موج های تیز» گوید: یعنی تجلّیات جلالیِ روح القُدس.[2]]

لیک اندر چشمِ کنعان موی رُست نوح و کشتی را بِهِشتوکوه‌جُست (۲۰۸۵)

امّا در چشم کنعان مویی رویید. یعنی جهل و هویٰ چشم بصیرت او را کور کرد و نتیجتاً نوح و کشتیِ او را رها کرد و به کوه پناه آورد. [اشاره به آیهٔ ۴۳ سورهٔ **هود** که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۱۳) دفتر سوم آمده است. نیز رجوع شود به بیت (۳۳۶۰) به بعد در دفتر چهارم. «موی در چشم رُستن» کنایه از حجاب هواهای نفسانی بر چشم باطنی است. رجوع شود به بیت (۱۳۹۴) دفتر اوّل.]

کوه و کَنعان را فرو بُرد آن زمان نیم موجی تا به قعرِ اِمْتِهان[3] (۲۰۸۶)

در آن لحظه بود که نیمه موجی برخاست و کوه و کنعان را به ژرفای خواری اندر ساخت.

---

۱. پُفو: پُف.

۲. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۱۲۵.

۳. **اِمْتِهان**: بی‌ارزش کردن، خوارکردن. در اینجا خواری و ذلّت.

(۲۰۸۷) مَه فشانَد نور و، سگ وَعْوَعْ کند سگ ز نورِ ماه کی مَـرْتَع کـند؟

مثال دیگر، ماه، نورافشانی می‌کند و سگ عوعو راه می‌اندازد. سگ چگـونه مـمکن است که از نور ماه بهره‌مند شود؟ [«مَرْتَع» اسم مکان به معنی چراگاه است، و اگر آنرا مصدر میمی فرض کنیم به معنی چریدن است. معنی تحت‌اللفظ مصراع‌دوم اینست: سگ کی از نورماه می‌چرد؟ پس‌منظور اینست که سگ‌سیرتان استعداد بهره‌وری از معارف‌تابناک اهل‌الله راندارند. این تعبیر در بیت(۱۴۶۴) به بعد در دفتر چهارم و نیز در بیت(۱۴) همین دفتر آمده است.]

(۲۰۸۸) شبروان و هـمرهانِ مَـه بـه تگ تَرکِ‌رفتن کَی‌کنند از بانگِ‌سگ؟

راهیان شب و کسانی که در پرتو نورماه سفر می‌کنند چگونه ممکن است بـه خـاطر عوعویِ سگان از حرکت باز ایستند؟ [رجوع شود به بیت (۱۴۶۵) دفتر چهارم.]

(۲۰۸۹) جزو، سویِ کُل دوان مـانندِ تـیر کی کند وقف از پیِ هر گَنده‌پیر؟

جزء، مانند تیر به سوی کُلّ می‌دود. او چگونه ممکن است که به خاطر یاوه سرایی هر پیرِ گَنده‌ای از حرکت باز مانَد؟ یعنی سالکان و مریدان که به منزلهٔ جزء‌اند در پی کاملان که به منزلهٔ کُلّ‌اند با سرعت حرکت می‌کنند و اعتنایی به آنان نمی‌دارند که ژاژ می‌خایند و یاوه و تافه می‌سرایند و تُرّهات می‌بافند.

(۲۰۹۰) جانِ‌شرع و جانِ تقویٰ عارف‌است معرفت‌محصولِ زهدِسالف[1] است

عارفِ بالله، جان شریعت و جان تقوی است. معرفت، نتیجهٔ پارسایی های پیشین است. یعنی شناخت حقیقی و معرفت باطنیِ سالک محصول زهد و تقوایی است که قبلاً داشته است. پس هیچ شخصی به محض رسیدن به سنّ تکلیف، دفعةً واحده به معرفت حقیقی دست نیازد، بل باید قدمِ صدق در راه سلوک گذارد و سالیانِ سال از شهوات و نفسانیّات بپرهیزد تا شعلهٔ معرفت در دلش زبانه کشد.

(۲۰۹۱) زهد اندر کـاشتن کـوشیدن است معرفت، آن کِشت را رویدن‌است

زهد در مَثَل مانند دانه‌ای است که در زمین کاشته می‌شود، و معرفت، به منزلهٔ روییدن

---

۱. سالِف: پیشین، گذشته، ماضی.

و جوانه زدن آن دانه است. یعنی معرفت محصول زهد و پارسایی است.

پس چو تن باشد جِهاد و اِعتقاد   جانِاین کِشتن‌نبات است وحِصاد[1] (۲۰۹۲)

پس مجاهده و ایمان به منزلهٔ جسم است، و روحِ این کاشتن، روییدن و درویدن است. یعنی مجاهده و ایمان اگر صوری و قشری باشد محصولِ معرفت به بار نمی‌آورد، بلکه قالبی بی‌قلب و کالبدی بی‌جان است. وقتی علم و عرفان پدید آمد نشان می‌دهد که آن ایمان و مجاهده بنیادی بوده است.

امرِ معروف اوو،هم‌معروف‌اوست   کاشِفِ‌اسرار و هم‌مکشوف اوست (۲۰۹۳)

امر به معروف هم اوست. خودِ معروف نیز هموست. آشکار کنندهٔ رموز و اسرار نیز اوست و اسرار آشکار شده نیز هموست. یعنی انسان کامل حاوی همهٔ حقایق است و محیط بر جمیعِ اسرار. پس اوست میزان‌الحق و قِسطاس‌الشرع.

شاهِ امروزینه و فردای ماست   پوست، بندهٔ مغزِ نغزش دایماست (۲۰۹۴)

انسان کامل (شیخ ابوالحسن خرقانی) شاه امروز و فردای ماست. یعنی او پیشوای دنیا و آخرت سالکانِ اِلَی الله است، زیرا که پوست پیوسته خادم و غلام مغز است.

چون اَنَاالْحَق گفت شیخ وپیش‌بُرد   پس گلویِ جمله کوران را فشرد (۲۰۹۵)

وقتی که شیخ، یعنی منصور حلاج (قَدَّسَ‌اللهُ سَرِیرَتَه) اَنَاالْحَقّ گفت، سخن خود را پیش بُرد. یعنی تا آخر بر سر حرف خود ایستاد و در این راه به مرتبهٔ والای شهادت رسید. و با این ایستادگی گلوی همهٔ کوردلان را فشرد. یعنی کوردلانِ قشری مذهب را شرمین و شکسته حال کرد. [انقروی در اینجا «اناالحق» را از بایزید بسطامی می‌داند. رجوع شود به دفتر چهارم، بیت (۲۱۰۲) به بعد. نیز جایز می‌داند که آن سخن از شیخ ابوالحسن خرقانی و حلّاج و یا هر عارف دیگری باشد[2].]

---

۱. حِصاد: درویدنِ محصولِ زراعت، درو کردن. حَصاد نیز به همین معنی است.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۴، ص ۶۶۱.

(۲۰۹۶) چون اَنایِ بنده لاٰ شد، از وجـود پس‌چه‌مانَد؟تو بیندیش‌ای‌جَحود[۱]

ای مُنکِرِ حقیقت، هرگاه انانیّتِ بنده‌ای محو شود، فکر کن که چه چیزی باقی می‌ماند؟ مسلّماً در این مرتبه، وجود مجازی محو می‌شود و فقط وجود حقیقی که همانا حضرت حق است باقی می‌ماند. وَ یَبْقیٰ وَجْهُ رَبِّکَ ذُوالْجَلالِ وَ الْاِکْرام. پس نتیجه مـی‌گیریم کـه گـویندۀ اَنـاالْحَقّ، حضرت حـق است ولاغـیر. [رجـوع شـود بـه شـرح بـیت (۱۳۴۷) دفـتر دوم و بیت(۲۱۰۲) به بعد در دفتر چهارم.]

(۲۰۹۷) گرتو را چشمی‌است،بگْشا،درنگر بعدِ لاٰ آخِـر چـه مـی‌مانَد دگـر؟

اگر تو چشم بصیرت داری آنرا باز کن و ببین که بعد از **لا** دیگـر چـه چـیزی بـاقی می‌ماند؟ مسلّماً وقتی که حقیقتِ **لااِلٰهَ** در وجود بنده‌ای تابد، وجود مجازی او محو گردد و به مقام فنا رسد و دیگر بعد از **لا** هیچ موجودی نماند مگر **الله**. [پس دریاب حقیقتِ **لااِلٰهَ اِلَّاالله** را.]

(۲۰۹۸) ای بُریده آن لب و حلق و دهـان که کند تُف سویِ مَه یـا آسـمان

بُریده باد آن لب و گلو و دهانی که به سوی ماه و یا آسمان تُف کند. یعنی همانطور که هرکس به طرف آسمان تُف کند آن تُف به صورت خود او می‌نشیند، هرکس به ذمّ و ایـذایِ اهل‌الله پردازد در واقع تیشه به ریشۀ خود زده است. چنانکه در آیۀ ۴۳ سـورۀ **فـاطر** آمـده است:... وَلاٰیَحیقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ اِلّا بِاَهْلِه... «.. بدسِگالی، دامنگیر بدسِگالان شود...»

(۲۰۹۹) تُف به رویش بازگردد بی‌شکـی تُف سویِ گردون نـیابد مسـلکی

تُف به طرف آسمان راهی ندارد، بلکه حتماً آن تُف به سوی صاحبش باز گردد.

(۲۱۰۰) تا قیامت تُف بـر او بـارَد ز رَب هـمچو تَـبَّت بـر روانِ بُـولَهب

تا به روز رستاخیز از جانب حضرت پروردگار برچنین کسی تُـف مـی‌بارد. چـنانکه لعنتِ **تَبَّتْ** (= نابودباد، زیانکار باد، بُریده بـاد) بـر روح پـلید ابـولهب تـا قـیامت مـی‌بارد. [در آیۀ ۱ سورۀ **تَبَّتْ** آمده است: **تَبَّتْ یَدٰا اَبی لَهَبٍ وَتَبَّ**. «نـابود بـاد دو دست ابـولهب و

---

۱. **جَحُود**: بسیار انکار کننده.

نابود شد.» «تَباب» به معنی هلاکت و نابودی است. طبق روایت، ابولهب سنگی برگرفت تا به سوی رسول اکرم(ص) بپراند[1]. «تَبَّتْ» در آیهٔ فوق، فعل دعایی است و «تَبَّ» فعل خبری.]

طبل و رایت هست مُلکِ شهریار سگ‌کسی که‌خوانَد او را طبلْخوار (۲۱۰۱)

طبل و پرچم از آنِ پادشاه است. یعنی حشمت و شوکت معنوی متعلّق به اهل الله است، و آن کسی که ولیّ خدا را شکمباره می‌نامد سگی بیش نیست.

آسمان‌ها بندهٔ ماهِ وی‌اند شرق‌ومغرب جمله‌نانْ‌خواهِ وی‌اند (۲۱۰۲)

همهٔ آسمان‌ها بندهٔ ماهِ رخسار او هستند. یعنی حقیقت انسان کامل از جمیع افلاک و کائنات برتر آمده است. خاور و باخترِ زمین، روزی‌خوار اویند. یعنی همهٔ خلایق از طریق انسان کامل به فیوضات ربّانی دست می‌یازند.

زانکه لَوْلاک است بر توقیع[2] او جمله در اِنعام و در توزیع[3] او (۲۱۰۳)

زیرا بر فرمان همایونی او **لَوْلاک** نوشته شده است. پس جمیع خلایق نیازمند نعمتْ‌بخشی و روزیْ‌دهیِ او هستند. [**لَوْلاک** اشاره دارد به حدیثی معروف که در شأن حضرت ختمی مرتبت(ص) وارد شده است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۹۷۴) دفتر دوم و (۱۰۳۰) دفتر چهارم. منظور بیت: عظمت انسان کامل بدان درجه است که حق تعالی افلاک و کائنات را محض وجود او خلق کرده است. و اوست عِقدالفرید و دُرّ الیتیم هستی. حقیقت محمّدی و سرِّ احمدی تا قیام قیامت باقی است و در هر عصری کسی یا کسانی مظهر آن حقیقت‌اند.]

گر نبودی او، نیابیدی فلک گردش و نور و مکانیّ مَلَک (۲۱۰۴)

اگر او نمی‌بود، یعنی اگر انسان کامل به ظهور نمی‌آمد، فلک، چرخش و تابش نمی‌یافت و مکان فرشتگان نمی‌شد.

---

۱. ر.ک. **الکشاف** (زمخشری)، ج ۴، ص ۸۱۳.
۲. تَوْقیع: امضا کردن نامه و فرمان، فرمان و دستخط.
۳. تَوْزیع: پخش کردن، پراکندن چیزی درمیان مردم. در اینجا به معنی تقسیم رزق و روزی است.

(۲۱۰۵) گــر نــبودی او، نــیابیدی بِـحار هَــیْبَت و مـاهی و دُرِّ شـاهوار[۱]

اگر انسان کامل نمی‌بود، دریاها هیبت و شکوه نمی‌یافتند و مـاهی و مـرواریـدهای گرانقدر در آن یافته نمی‌آمد.

(۲۱۰۶) گـر نـبودی او، نـیابیدی زمـین در درون گنج و بیرون یـاسمین[۲]

اگر انسان کامل نمی‌بود، زمین در درون خود گنجینه و در بیرون خود گُل و یـاسمن نمی‌یافت. [ابیات اخیر نشان می‌دهد که خلقت جهان محض وجود انسان بوده است. و هـمهٔ زیبایی های جهان انعکاسی از حقیقت درون اوست.]

(۲۱۰۷) رزق‌ها هم رزقْخوارانِ وی انـد میوه‌ها لبْخشکِ بارانِ وی انـد

حتّی روزی‌ها هم روزیخوار انسان کامل هستند. و میوه‌ها هم با تمام شادابی سخت تشنهٔ باران افاضات انسان کامل‌اند.

(۲۱۰۸) هین‌که‌معکوس‌است‌در امر این‌گِره صَدْقه‌بخشِ خویش را صَدْقه بده

بهوش باش که در این امر چنین کاری گِرِهی معکوس است. و آن گِرِهٔ معکوس اینست که به صدقه دهندهٔ خود، صدقه بده. [«گِرِهٔ معکوس»، معادل تعبیر نعل وارونه زدن است. در این‌باره به شرح بیت (۲۴۸۱) دفتر اوّل رجوع شود. بیت فوق می‌گوید: صدقه دهندهٔ حقیقی و افاضه کنندهٔ اصلی حضرت حق است. و اولیاء الله واسطةالفیض‌اند. یعنی فیوضات را از حـق می‌گیرند به خلق می‌دهند. پس اینکه خداوند یا ولیّ او از خلق تقاضای صدقه می‌کند نوعی نعل وارونه زدن است و غرض اینست که مردم به ارتقای روحـی و تکـامل مـعنوی بـرسند. درست مانند پدری که به فرزندش پول می‌دهد و سپس برای تعظیم شأن و تحبیب قلب او، از او تقاضای پول می‌کند.]

(۲۱۰۹) از فقیر اسـتت هـمه زرّ و حـریر هین غـنی را دِه زکـاتی ای فـقیر

طلا و جامهٔ حریر جملگی به فقیرِ اِلی الله تعلّق دارد. ای فقیر بهوش باش و به شخص

---

۱. دُرِّ شاهوار: مروارید گرانبها، مرواریدی که در خورِ شاهان است.

۲. یاسمین: گُلی است خوشبو به رنگ زرد یا کبود و یا سفید.

بی نیاز زکات بده. [مراد از «فقیر» در اینجا اولیاء الله است. منظور بیت: هر آنچه از رزق مادی و معنوی است خداوند از سوی اولیاءالله به مردم می‌بخشد. پس فقیرانِ اِلَی الله در واقع غـنی و بی‌نیازند. لیکن برای آنکه مردم را به تعالی و تکامل معنوی در آورند گاه چیزی از آنان طلب می‌کنند. امّا آن چیز را صرف خود نمی‌کنند بل به مستمندان می‌دهند. رجـوع شـود بـه بـیت (۲۷۴۹ - ۲۷۵۱) دفتر پنجم.]

چون تو ننگی، جفتِ آن مقبولْ‌روح چون عِیالِ کافر انـدر عَـقدِ نـوح (۲۱۱۰)

در این لحظه مرید شیخ ابوالحسن به همسر معاندش عتاب کرد: همانطور که زنی کافر به همسری نوح در آمده بود، زنِ ننگینی همچون تو نیز همسر عارفی شـده‌ای کـه روحش مـقبول درگـاه الهـی است. [در آیـهٔ ۱۰ سـورهٔ **تـحریم** آمـده است: **وَ ضَـرَبَ اللهُ مَـثَلاً لِلَّذینَ آمَـنُوا امْـرَأَةَ نُـوحٍ وَ امْـرَأَةَ لُـوطٍ کـانَتا تَـحْتَ عَـبْدَیْنِ مِـنْ عِـبادِنا صـالِحینَ فَخانَتاهُما فَلَمْ یُغْنِیا عَنْهُما مِنَ اللهِ شَیْئاًوَ قیلَ ادْخُلاالنّارَ مَعَ الدّاخِـلینَ.** «خـداونـد بـرای کسانی که کافر شده‌اند مثلی آورده است. و آن همسر نوح و همسر لوط است که در عقدِ نکاح دو تن از بندگان صالح ما بودند و با آن دو خیانت ورزیدند. و آن دو (با وجود دارا بودن مقام نبوّت) نتوانستند همسران خود را از قهر الهی برهانند و (به آن دو زن) گـفته آمـد کـه هـمراه دوزخیان به دوزخ اندر شوید.»]

گر نبودی نسبتِ تـو زیـن سـرا پاره پاره کـردمی ایـن دَم تـو را (۲۱۱۱)

اگر تو با خانهٔ شیخ ابوالحسن نسبت نداشتی همین الآن شرحه شرحه‌ات می‌کردم.

دادمی آن نوح را از تـو خـلاص تا مُشَرَّف گشتمی من در قِصاص (۲۱۱۲)

و آن نوحِ زمان را از دست تو می‌رهاندم تا در قصاص شدن در راه مـراد و پـیرم بـه شرف شهادت نایل شوم.

لیک بـا خـانهٔ شـهنشاهِ زَمَـن[1] این چنین گستاخیی نـاید زِ مـن (۲۱۱۳)

لیکن در خانهٔ پادشاه روزگار، یعنی حضرت شیخ ابوالحسن خرقانی چنین گستاخی و

۱. زَمَن: زمان، روزگار.

جسارتی از من بر نمی‌آید. [«زَمَن» با «زِ من» جناس است. از نوع جناس مرکّب.]

(۲۱۱۴) رَوْ، دعا کن که سگِ این مَوْطِنی / ورنه اکنون کردمی مـن کـردنی

ای زن برو شکر کن که سگِ این درگاهی، والّا آنچه لازم است با تو رفتار می‌کردم. یعنی جواب گستاخی‌ات را به اشدِّ وجه می‌دادم.

واگشتنِ مُرید از وِثاقِ شیخ و پرسیدن از مردم، و نشان دادنِ ایشان که شیخ به فلان بیشه رفته است

(۲۱۱۵) بعد از آن، پُرسان شداوازهرکسی / شیخ را می‌جُست از هر سو بسی

سپس مرید شیخ ابوالحسن، سراغ او را از هر کسی مـی‌گـرفت و از هـر طـرف او را جستجو می‌کرد.

(۲۱۱۶) پس کسی گفتش که آن قطبِ دیار / رفت تا هـیزم کشـد از کـوهسار

بالاخره شخصی بدو گفت که قطب این سرزمین رفته است از کوهستان هیزم جمع کند و بیاورد.

(۲۱۱۷) آن مریدِ ذوالفـقارْانـدیش، تـفت / در هوایِ شیخ، سویِ بـیشه رفت

آن مرید که مانند شمشیر ذوالفقار اندیشه‌ای تیز داشت، فوراً به عشق دیدار شیخ بـه سوی درختزارِ کوهستانی حرکت کرد.

(۲۱۱۸) دیو مـی‌آورد پـیشِ هـوشِ مـرد / وسوسه، تا خُفیه گردد مَه زِ گَـرد

گرچه آن مرید، مشتاق و شتابان به سوی شیخ می‌رفت، لیکن ابلیسِ پُر تـلبیس نـیز بیکار ننشسته بود، بلکه در ضمیر او وسوسه می‌انگیخت تا ماهِ وجود شیخ ابوالحسن در گَرد و غبار وساوس شیطانی پنهان شود.

(۲۱۱۹) کین چنین زن را چرا این شیخِ دین / دارد اندر خانه یـار و هـمنشین؟

مثلاً پیش خود می‌گفت: چه دلیلی دارد که این پیشوا و مقتدایِ دین با چنین زنی در

یک خانه انیس و مونس شود؟ یعنی اگر این شیخ، شیخ حقیقی است چرا با چنین زنِ معاندی سر می‌کند؟! نکند جناب شیخ به خاطر لذّات شهوانی و امیال نفسانی بر جفای آن زنِ بدخُو حلم می‌ورزد و کظم غیظ می‌فرماید! [از این قبیل خیالات واهی بدان مرید دست داده بود.]

ضِدّ را با ضِدّ، ایـناس[1] از کـجا؟ با اِمامُ النّاس، نَسـناس[2] از کـجا؟ (۲۱۲۰)

ضدّباضدّ از کجا مأنوس‌شده‌است؟ آدمْ‌نمابا پیشوای‌حقیقی مردم از کجا اُنس‌گرفته‌است؟

بـاز او لاٰحَـوْل مـی‌کرد آتشـین کاعتراضِ‌من براو کفر است و کین (۲۱۲۱)

باز آن مرید به خود می‌آمد و **لاٰحَوْلَ وَلٰا قُوَّةَ اِلّا بِالله** می‌گفت. یعنی برای دفع وساوس شیطانی آن ذکر شریف را تکرار می‌کرد و می‌گفت: اعتراض من بر شیخ ابوالحسن در حقیقت مصداقِ کفر و کینه است.

من که باشم بـا تـصرّفهای حـق که برآرَد نَفْسِ من اِشکال و دَق[3]؟ (۲۱۲۲)

من کیستم که بخواهم در امور الهی دخالت کنم و نَفْسم بر آن کارها خرده‌گیرد و طعن آرد؟ یعنی خلاصه این فضولی ها به من نیامده است.

باز نَفْسش حـمله مـی‌آورد زود زین‌تعرّف[4] در دلش‌چون کاهْ دود[5] (۲۱۲۳)

دوباره نفس امّاره‌اش با تکیه بر شناختی که آن مرید از همسر شیخ ابوالحسـن پـیدا کرده بود فوراً مانند دودِ کاه به او حمله می‌کرد. یعنی خیلی سریع و سمج بر او تاختن می‌آورد و دست از او نمی‌داشت.

---

۱. ایناس: مأنوس کردن. مصدر باب اِفعال.
۲. نَسناس: ر. ک. شرح بیت (۷۶۱) دفتر چهارم.
۳. دَقّ: نکوهش کردن، طعنه زدن، خُرده گرفتن.
۴. تَعَرُّف: شناختن، آشنایی.
۵. کاهْ دود: اسمی مرکّب است و به معنی دودی است که از سوختن کاه برخیزد. علامهٔ دهـخدا در یـادداشت خود می‌نویسد: در قدیم رسم بود که اگر بدهکاری بدهیِ خود را نمی‌پرداخت، طلبکار مقداری کاه بر درِ خانهٔ او می‌آورد و دود می‌کرد. بدین مناسبت کاهدود گذاشتن و کاه دود کردن کنایه از مـطالبهٔ جـدّی و سخت گرفتن بر بدهکار است. (لغت نامه، ج۳۹، ص۲۹۷).از مطالب فوق برمی‌آید که مراد از «کاه دود» سرعت و سماجت است.

(۲۱۲۴) که چه نسبت دیو را بـا جـبرئیل که بُوَد با او به صحبت هم مَقیل[۱]؟

و پیش خود می‌گفت: شیطان با جبرئیل چه تناسبی دارد که با او همدم و همبستر شود؟!

(۲۱۲۵) چون تواند ساخت با آزَر خلیل؟ چون تواند ساخت با رهزن دلیل؟

چگونه ممکن است که حضرت ابراهیم خلیل(ع) با آزر بسازد؟ چگونه ممکن است راهنمای مسافران با راهزنان کنار بیاید؟ [آزرِ بت‌پرست را عدّه‌ای پدر ابـراهـیم(ع) دانـند و جمعی عموی او. در این باب رجوع شود بـه شـرح بـیت (۱۲۳۹) و (۱۶۸۵) دفـتر پـنجم. به هر حال در بیت فوق دو تمثیل جاری شده تا عدم تناسب و سازشِ شیخ ابوالحسن را بـا همسرش بیان دارد.]

یافتنِ مُرید، مُراد را و ملاقاتِ او با شیخ نزدیک آن بیشه

(۲۱۲۶) اندرین بود او که شـیخِ نـامدار زود پیش افتاد، بر شـیری سـوار

مرید در این افکار غوطه‌ور بود که شیخ ابوالحسنِ نام‌آور در حالی که سوار بر شیری درنده بود مقابلش ظاهر شد.

(۲۱۲۷) شیرِ غُرّان هـیزمش را مـی‌کشید بر سـر هـیزم نشسـته آن سـعید

آن شیر در حالی که می‌غرید بارِ هیزم شیخ ابوالحسـن را حـمل مـی‌کرد و آن شـیخِ نیکبخت روی پشتهٔ هیزم نشسته بود.

(۲۱۲۸) تازیانه‌اش مارِ نر بود از شـرف مار را بگرفته‌چون خَرْزَن[۲] به کف

به سبب کرامتی که داشت مارِ نری را که بس خطرناک بود به عنوان تازیانه در دست گرفته بود.

(۲۱۲۹) تو یقین می‌دان که هر شیخی که هست هم سواری می‌کند بر شیرِ مست

مولانا در این بیت و چند بیت بعدی اسرار کرامت اهل الله را بیان می‌دارد: تو یقیناً بدان

---

۱. مَقیل: خوابْ جای، محل خوابیدن.

۲. خَرْزَن: چوب یا تازیانه‌ای که به خر می‌زنند تا شتابان رود.

که هر شیخی یعنی هر ولیِّ کاملی بر شیری مست سوار شده است. یعنی اهل الله بر شیر درندهٔ نفس امّارهٔ خود مسلّط آمده‌اند.

(۲۱۳۰) گرچه آن محسوس و، این محسوس نیست لیک آن برچشمِ جان ملبوس[1] نیست

اگرچه شیرسواریِ شیخ ابوالحسن، محسوس و قابل رؤیت بود و شیرسواریِ سایر اهل‌الله، نامحسوس و غیرقابل رؤیت، امّا این قضیه یعنی شیرسواریِ نامحسوس اولیا بر دارندگانِ چشم بصیرت پوشیده نیست. [سوار شدن بر شیر نفس امّاره از سوار شدن بر شیرِ تربیت نایافتهٔ درّنده و مارِ زهرآگین را به جای تازیانه، دورِ سر چرخاندن بسی صعب تر است. امّا ظاهربینان بدین امر واقف نیستند. منتهی حضرت حق به جهت اتمام حجت و ابرامِ بیّنت بر اهل ظاهر در برخی از اعصار شیرسواریِ یکی از اولیاءالله را به صورت محسوس در می‌آورد تا خطیر بودن نفس امّاره را تجسّم بخشد و به آنان تفهیم کند که نفس امّاره مانند شیر درنده است بل مفترس تر. والّا مقصود اولیاء الله از اظهار این کرامات، نمایش و خودنمایی و کسب سمعه نبوده است که اَلشُّهرَةُ آفَة.]

(۲۱۳۱) صد هزاران شیر زیرِ رانشان پیش دیدهٔ غیب‌دان، هیزم‌کشان

شیرانِ بیشماری زیر ران های اهل الله است. و هیزم آنان را حمل می‌کنند. امّا فقط چشم های رازبین بدان ناظرند.

(۲۱۳۲) لیک یک‌یک‌را خدا محسوس‌کرد تا که بیند، نیز او که نیست مرد

امّا خداوند گاهی شیرسواریِ برخی از اهل الله را ظاهر می‌کند تا حتی آن کسی که انسان حقیقی نیست، آنرا مشاهده کند. یعنی یقین کند که جمیع اولیاء الله و عارفانِ بالله بر نفس امّارهٔ خود که از شیر هم شیرتر است تسلّط دارند.

(۲۱۳۳) دیدش از دور و بخندید آن خدیو گفت: آن را مشنو، ای مفتونِ دیو

آن عارف کبیر یعنی شیخ ابوالحسن همینکه از مسافتی دور مرید خود را دید بانگ برآورد: ای فریفتهٔ شیطان به وساوس شیطانی توجّه مکن.

۱.مَلبُوس: پوشیده شده، مشتبه شده.

(۲۱۳۴) از ضـمیرِ او بـدانست آن جـلیل هم زنـورِ دل، بـلی نِـعْمَ الدَّلیـل

آن عارفِ بزرگ با نورِ قلبی خود، ضمیر مریدش را خواند و از وساوسی که در طول راه بر قلب او تاختن آورده بود آگاهی یافت. آری البتّه که نور دل، نکو بُرهانی است. [چنانکه امام محمّد غزّالی قلب را به آیـنه‌ای شـفّاف تشـبیه مـی‌کند کـه صُـوَر اشـیاء در آن مـنطبع می‌شود:...وَ هِیَ بِالْاِضافَةِ اِلیٰ حَقائقِ الْمَعْلُوماتِ کَالْمِرْآةِ[1]. «... لطیفهٔ قلب نسبت به حقایقِ معلومات همچون آینه است...» پس سبب ضمیرخوانیِ اولیـاء ایـنست کـه چـون قـلبشان از تیرگی نفسانیّات زدوده شده ظریف‌ترین خواطر دیگران در آینهٔ قلب ایشـان انـطباع یـابد. و بدیهی است آینه‌ای که تیره و منکدر شده نمی‌تواند صُوَر اشیاء را در خود نشان دهد. همینطور آینهٔ قلبی که از زنگ هویٰ و هوس پوشیده شده به خواندن ضمیر اشخاص قادر نتواند بود.]

(۲۱۳۵) خواند بر وی یک‌به‌یک آن ذُوفنون آنچه در ره رفت بر وی تاکنون

شیخ ابوالحسن که عارفی صاحبْ کمال بود حالاتی که در طول راه بدان مرید دست داده بود یکان یکان برشمرد.

(۲۱۳۶) بعد از آن در مُشکـلِ انکـارِ زن برگشاد آن خـوشْ‌سرایـنده دهـن

سپس آن شیخِ خوشْ گفتار دربارهٔ مشکلِ انکار و عناد همسرش به سخن آغازید.

(۲۱۳۷) کآن تحمّل از هوایِ نفس نـیست آن‌خیالِ نفسِ‌توست، آنجا مَایست

بدو گفت: تحمّل من بر جفای آن زن از روی هوای نَفْس نیست. یعنی مپندار که مـن به‌خاطر التذاذ جسمانی و امیال شهوانی درشتی‌های آن زن را برمی‌تابم، اینها فکـر و خـیال نفسِ امّارهٔ توست. پس در آن خیالات به سر مَبَر.

(۲۱۳۸) گرنه صبرم مـی‌کشیدی بـارِ زن کَی کشیدی شیرِ نر بیگارِ مـن؟

اگر صبر و بُردباریِ من بارِ جفای آن زن را تحمّل نمی‌کرد چگونه امکان داشت کـه شیر نر مرا بر پشت خود حمل کند؟ [پس این کرامت به خاطر تحمّل مشقّت بدخُلقیِ همسرم به من عطا شده است.]

---

۱. احیاء علوم الدین، ج۳، ص۱۲.

اُشـــترانِ بُـــختی ام[1] انـــدر سَبَق   مست و بی‌خود زیرِ مَحْمِلهایِ حق (۲۱۳۹)

من در پیشتازی همچون شتران نیرومند بارکش هستم. مست و بی‌خویش بـارهای سنگین حق را در می‌کشم. [«سَبَق» به معنی پیشی گرفتن است. «اندر سَبَق» یعنی در پـیشی گرفتن و سبقت یافتن. امّا انقروی آنرا «در ازل» و شارحی از متأخّران به تقلید از او «حکـمِ سابقِ قضای الهی» معنی کرده‌اند که در اینجا چندان مناسب نمی‌آید. الله اعلم.]

من نی‌ام در امر و فرمان نیمْ خام   تا بیندیشم مـن از تشـنیعِ[2] عـام (۲۱۴۰)

من در برابر حکم و فرمان الهی چندان خام نیستم که از بدگویی‌هـای عـوام النّـاس اندیشناک شوم.

عامِ ما و خاصِ ما فرمانِ اوست   جانِ ما بر رُو دَوان، جویانِ اوست (۲۱۴۱)

عامّ و خاصِّ ما تحت فرمان اوست. یعنی ظاهر و باطن ما و اصلاً همه چیزِ ما مطیع اوامر الهی است. جانِ ما با سر می‌دود و او را می‌جوید.

فردیِ ما، جُفتیِ ما نه از هواست   جانِ‌ما چون‌مُهره در دستِ‌خداست (۲۱۴۲)

ما چه به صورت مجرّد زندگی کنیم و چه متأهّل، هیچکدامش از روی هـوای نـفس نیست. جانِ ما مانند مُهرهٔ نرد و شطرنج در دستِ قدرت و مشیّت حضرت حق است.[«فردی» و «جفتی» را باید با یای مصدری خواند. یعنی فرد بودن و جفت بودن. این وجـه نـیز بـرای «فردی» و «جُفتی» جایز است: خداوند نَرّادِ عالم هستی است و ما مخلوقات مُهره‌های تخته نردِ عالم هستی. او طاس‌های مقدّراتِ خود را به صورت طاق و جفت می‌ریزد. یعنی مقدّراتِ همگان را به اَشکال مختلف و حتّی متضاد تعیین می‌کند[3].]

نازِ آن ابله کَشیم و صـد چـو او   نه زعشقِ رنگ و نَه سودایِ بـو (۲۱۴۳)

نه تنها ناز آن زنِ احـمق را مـی‌کشیم بـلکه نـازِ صـدنفر مـانند او را نـیز مـی‌کشیم. امّا این تحمّل رنج‌ها و مشقّات از روی عشقِ رنگین (نفسانی) و شیفتگی به ظواهر نیست.

---

۱. بُخْتی: شتر قوی هیکل و نیرومند.

۲. تَشْنیع: بدگویی کردن، معایب کسی را آشکار ساختن.

۳. این وجه از رأی نیکلسون اقتباس شده است. (ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۲۸.)

(۲۱۴۴) اين‌قَدَر خود درسِ شاگردانِ‌ماست   کَرّ و فَرِّ مَلْحَمهٔ[1] ما تا کجاست!

تا این اندازه نازِ ابلهان را کشیدن درس طریقتیِ شاگردان و مریدان ماست، یعنی شاگردان ما نیز بر جفای جاهلان صبر می‌کنند تا چه رسد به ما. تو بنگر که شأن و مرتبت ما که پیر و مرادیم تا به کجاست!

(۲۱۴۵) تا کجا؟ آنجا که جا را راه نیست   جز سَنا برقِ مَهِ اَللهْ نیست

گفتیم شأن و مقام ما تا به کجاست؟ تا آنجا که مکان در آن نمی‌گنجد. یعنی تا عالم لامکان. در آن مقام بجز پرتوِ ماهِ خداوند چیز دیگری نیست. [سَنا (= روشنی) + بَرْق (= برق)، کلمه‌ای مرکّب است و مقتبس از آیهٔ ۴۳ سورهٔ نور. به شرح بیت (۹۱۰) دفتر دوم رجوع شود. مراد از آن در اینجا تجلّیات الهی است.]

(۲۱۴۶) از همه اوهام و تصویرات، دور   نورِ نورِ نورِ نورِ نورِ نور

مرتبه‌ای که از حیطهٔ اوهام و تصوّرات بشری خارج است، همان مرتبه‌ای که نورِ نورِ نورِ نورِ نورِ نور است. یعنی مرتبهٔ ذاتُ الله از طور عقول و اوهام بشری خارج است و فقط می‌توان گفت نور اندر نور است یا نورٌ عَلیٰ نور است.

(۲۱۴۷) بهرِ تو ار پَست کردم گفت و گو   تا بسازی با رفیقِ زشتْخُو

محضِ خاطر تو ای مرید مرتبهٔ کلامم را پایین آوردم تا تو نیز با دوستِ بدخُلقِ خود بسازی. [تو نیز با خُلقِ محمّدی جفای قرین و همسرت را تحمّل کن تا به عوض آن به مراتب والای روحی دست یازی.]

(۲۱۴۸) تا کَشی خندان و خوش بارِ حَرَج   از پیِ اَلصَّبْرُ مِفْتاحُ الْفَرَج

تا که طبق‌اصلِ «صبر، کلیدگشایش است»شادمان وخندان‌بارِ رنج‌وتَعَب‌رابر دوش‌کشی.

(۲۱۴۹) چون بسازی با خسیِّ این خَسان   گَردی اندر نورِ سُنت‌ها رسان

اگر با فرومایگیِ این فرومایگان درسازی به نور سنّت‌های انبیای عظام خواهی

---

۱. مَلْحَمَه: جنگ. «کَرّ و فَرِّ مَلْحَمه» لفظاً یعنی تاخت و تاز در جنگ. در اینجا مراد شأن و مرتبت است.

پیوست. [انبیای کِرام جمیعاً صابرِ بر بلایا بوده‌اند.]

کانبیا رنجِ خَسان بس دیده‌اند　　از چنین ماران بسی پیچیده‌اند (۲۱۵۰)

زیرا پیامبران از دستِ فرومایگان رنجهای فراوان کشیده‌اند و از گزند این ماران سخت آزرده شده‌اند. [امّا زمام صبر و کفّ نَفْس را نهشته‌اند.]

چون مراد و حکمِ یزدانِ غفور　　بود در قِدْمت، تجلّی و ظهور (۲۱۵۱)

چون منظور و حکم خداوند آمرزگار در ازل این بود که ذاتش تجلّی کند و به ظهور آید. [این بیت شرط، و بیت بعدی جزای شرط است. «در ازل پرتو حسنش زتجلّی دم زد»]

بی ز ضِدّی، ضِدّ را نتوان نمود　　و آن شَهِ بی‌مِثل را ضِدّی نبود (۲۱۵۲)

هیچ چیز را نمی‌توان نشان داد مگر با ضدّش. امّا آن شاه بی‌همتا یعنی حضرت حق را ضدّی نیست. [منظور دو بیت اخیر: حضرت حق در ازلِ آزال، کنزی مخبون و هویّتی مکنون بود. خواست که شناخته آید. امّا در بحث شناخت این اصل، بدیهی است که هرچیز را باید با ضدّش شناخت. همچنین این مطلب نیز بدیهی است که خداوند، هیچگونه ضدّ و نِدّی ندارد. با توجّه به مطالب فوق خداوند چگونه شناخته آید؟ او انسان را آفرید و جمیع اسماء و صفات متقابلهٔ خود را بدو بخشید (البته بجز وجوب ذاتی را). بدینسان انسان مرآة و مجلای ظهورات حق شد. پس هرکس انسان را بشناسد خدا را شناخته است. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ. مصراع اوّل بیت فوق را مقایسه کنید با بیت (۱۱۳۱) به بعد در دفتر اوّل.]

حکمت در انّی جاعِلٌ فِی الْاَرْض خَلیفَةً

پس خلیفه ساخت صاحبْ سینه‌یی　　تا بُوَد شاهیش را آیینه‌یی (۲۱۵۳)

مولانا در این فصل جلیل می‌فرماید که چون خداوند می‌خواست برای خود مظهری اَتَمّ و اکمل بیافریند که مرآت تمام‌نمای اسماء و صفاتِ او باشد، انسان را آفرید. امّا در موضوع «شناخت» این اصل، بدیهی است که معرفت بی‌حضورِ اضداد میسّر نیست. چنانکه فرموده: «پس نهانی ها به ضدّ پیدا شود» از اینرو ضدّی به نام ابلیس در برابر انسان برنهاد. و از همان زمان صف آرایی نور و ظلمت صورت بست. و هریک از دو صف اَتباع و اشیاعی یافتند. و

بدینسان تاریخ بشری با این صف‌آرایی آغاز شد و ادامه یافت و تا نفخ صور نیز بر اینسان می‌رود. قابیل در برابر هابیل قرار گرفت، و نمرود در مقابل ابراهیم، و فرعون در برابر موسی، و ابوجهل در مقابل محمّد و...

معنی بیت: پس خداوند صاحبدلی را جانشین خود کرد تا آینه پادشاهی او شود. [انسان مظهر اکملِ خداوند است. در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۳۰ سورهٔ **بقره** آمده است که تمام آن در شرح بیت (۱۷۱) دفتر دوم ذکر شده است.]

(۲۱۵۴) **پس صفایِ بی‌حدودش داد او   و آنگه از ظلمت ضِدش بنْهاد او**

پس خداوند نور و صفایِ بی‌نهایتی به انسان عطا فرمود. و آنگاه ضدّی از تاریکی و ظلمت در برابر او قرار داد.

(۲۱۵۵) **دو عَلَم بر ساخت، اسپید و سیاه   آن یکی آدم، دگر ابلیسِ راه**

دو پرچم سفید و سیاه پیچید و برافراشت. یکی برای آدم و دیگری برای ابلیس که قَطّاع سبیل الله است. [همان ابلیسی که صدّ سبیل و قطع طریق می‌کند.]

(۲۱۵۶) **در میانِ آن دو لشکرگاهِ زَفْت   چالِش و پیکار، آنچه رفت رفت**

میان آن دو لشگرگاه بزرگ، کشمکش و نبردی که می‌بایست رخ دهد رخ داد.

(۲۱۵۷) **همچنان دَوْر دُوُم هابیل شد   ضِدِّ نورِ پاکِ او قابیل شد**

بدینسان در مرحلهٔ دوم، هابیل خلیفة الله شد، و قابیل نیز ضدِّ نورِ پاکِ او گشت.

(۲۱۵۸) **همچنان این دو عَلَم از عدل‌وجَوْر   تا به نمرود آمد اندر دَوْر دَوْر**

بدین ترتیب این دو پرچمِ عدل و ظلم افراشته ماند و دوره به دوره گشت تا آنکه (پرچم ظلم) به نمرود رسید.

(۲۱۵۹) **ضدِّ ابراهیم گشت و خصمِ او   و آن‌دو لشکر کینْ گزار و جنگجو**

نمرود، ضدّ و دشمن ابراهیم(ع) شد. و آن دو لشکر (لشکر حق و باطل) از روی

دشمنی و کینه به جان هم افتادند.

چون درازی جنگ آمد ناخوشش　　فیصلِ آن هر دو آمد آتشش (۲۱۶۰)

چون نمرود از طولانی شدن جنگ با ابراهیم(ع) دلگیر شد، قرار بر آن شد که آتشِ جنگ میان این دو جناح فروکش کند.

پس حَکَم کرد آتشی را و نُکَر[1]　　تا شود حل مشکلِ آن دو نفر (۲۱۶۱)

پس خداوند برای آنکه مشکلِ این دو گروه متضاد را حلّ کند، آتش را حَکَم و خادم آن دو قرار داد. یعنی آتش نمرودی افروخته شد و ابراهیم بدان اندر گشت تا بدین وسیلت اهل سعادت از اهل شقاوت متمایز شوند و حقانیّت ابراهیم نبی روشن گردد.

دَوْر دَوْر و قَرْن قَرْن این دو فریق　　تا به فرعون و به موسیّ شفیق (۲۱۶۲)

دوره به دوره و عصر به عصر این دو گروه متضاد با هم پیکار کردند تا آنکه نوبت به فرعون و موسای مهربان رسید.

سال ها اندر میانْشان حَرْب بود　　چون ز حد رفت و ملولی می‌فزود (۲۱۶۳)

سالها میانِ آن دو گروه جنگ برپا بود و چون جنگ بیش از اندازه ادامه یافت و دلتنگی می‌افزود. [مصراع دوم شرط است و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

آبِ دریا را حَکَم سازید حق　　تا که مانَد؟ کِه بَرَد زین دو سَبَق؟ (۲۱۶۴)

حق تعالی آب دریا را حَکَم قرار داد تا معلوم گردد که کدام یک از این دو گروه در وسط آب دریا گیر خواهد کرد و کدام یک دریا را در می‌نوردد و پیشی می‌گیرد؟

همچنان تا دَوْر و طَوْرِ[2] مُصْطَفیٰ　　با ابوجهل، آن سپهدارِ جفا (۲۱۶۵)

خلاصهٔ کلام دوره به دوره این دو گروه با هم به نزاع خاستند تا آنکه عصر شریف

---

۱. نُکَر: مخفّف نوکر.
۲. طَوْر: حال، هیئت، مرحله، دوره. جمع: اَطْوار.

حضرت محمّد مصطفی(ص) به ظهور آمد و میان آن حضرت و ابوجهل که سپهسالارِ ظلم و ستمگری بود پیکار برپا شد.

(۲۱۶۶) هم نُکَر سازید از بهرِ ثمود صَیحه یی که جانشان را در ربود

همچنین خداوند، صیحه‌ای برای عذاب قوم ثمود برگماشت تا جانشان بستاند. [رجوع شود به بیت (۲۵۳۹ ـ ۲۵۰۹) دفتر اوّل.]

(۲۱۶۷) هم نُکر سازید بهرِ قومِ عاد زودخیزِ[1] تیزرَوْیعنی که باد

همچنین خداوند، بادِ چالاک و شتابناک را برای عذاب قوم عاد به خدمت گرفت.[به توضیح صفحهٔ ۲۶۲ **شرح جامع**، دفتر اوّل، و بیت (۷۸۴) دفتر چهارم رجوع شود.]

(۲۱۶۸) هم نُکَر سازید بر قارون زَکین[2] در حلیمی این زمین پوشید کین

همچنین خداوند عذابی هوشمند را برای کیفر قارون به خدمت گرفت. زمین با همهٔ بُردباری لباس کینه پوشید. [به توضیح بیت (۸۶۴) دفتر اول رجوع شود.]

(۲۱۶۹) تا حلیمیِ زمین شد جمله قهر بُرد قارون را و گنجش را به قعر

تا اینکه بُردباریِ زمین یکسره به قهر و غضب تبدیل شد و قارون و گنج او را به ژرفای زمین فرو بُرد.

(۲۱۷۰) لقمه‌یی را کو ستونِ این تن است دفعِ تیغِ جوع،نان‌چون جوشن‌است

به عنوان مثال، لقمه‌ای که مانند ستون این بدن را سرپا نگه می‌دارد، و نان که مانند زِرِهی استوار زخم شمشیر گرسنگی را دفع می‌کند.

(۲۱۷۱) چونکه حق قهری نهد در نانِ تو چون خِناق[3]آن نان بگیرد در گلو

اگر خداوند در همین نان قوّهٔ قهریّه قرار دهد، نان مانند خِناق (یا خُناق)، راهِ گلوی

---

۱. زُود خیز: صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی آنکه و آنچه سریعاً برخیزد.
۲. زَکین: هوشیار، با فراست. صفت مشبهه از مصدرِ زَکَن.
۳.خِناق: ر.ک. شرح بیت (۲۰۰۰) دفتر پنجم.

آدمی را ببندد و خفه‌اش کند.

این لباسی که زِسرما شد مُجیر[1] حق دهد او را مِزاجِ زَمْهَریر[2] (۲۱۷۲)

مثال دیگر، همین لباسی که آدمی را از سرما در امان می‌دارد و بدو پناه می‌دهد، خداوند (اگر مصلحت بیند) به آن طبیعتی بسیار سرد دهد.

تا شود بر تَنْت این جُبهٔ شِگَرف سرد همچون یخ، گزنده همچوبرف (۲۱۷۳)

تا همین جامهٔ جالب و مطلوب مانند یخ، سرد شود و مانند برف، آزارنده گردد.

تا گریزی از وَشَق[3]، هم از حریر زو پناه آری به سوی زَمْهَریر (۲۱۷۴)

بطوریکه از پوستین نرم و گرم و از لباس حریر به سرمایِ سخت پناه خواهی بُرد. [ابیات اخیر مبتنی بر این اصل اشعری است که میان حوادث و پدیده‌های طبیعی تلازم ضروری وجود ندارد. از اینرو هرگاه خداوند اراده فرماید خاصیّت پدیده‌ها به ضدِّ خود، بَدَل گردد. البته مولانا نمی‌گوید که معلول بدون علّت یافته آید، بلکه می‌گوید تخلّف معلول از علّت امری جایز است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۵۴۸) و (۸۳۳) دفتر اول و (۲۵۱۴) دفتر سوم.]

تو دو قلّه نیستی، یک قلّه‌یی غافل از قصّهٔ عذابِ ظُلّه‌یی (۲۱۷۵)

تو ای نادان **آبِ کثیر** نیستی، بلکه **آب قلیلی** و از ماجرایِ عذابِ ابر سایه افکن بی‌خبری. [«دو قُلّه» یا «قُلَّتَیْن» به یکی از مسائل فقهیِ مذهب شافعی اشارت دارد که در میان امامیّه به آب **کُر** شهرت یافته است و آب کُر در حکم آب **کثیر** است. در این باب به شرح بیت (۳۳۰۹) دفتر دوم رجوع شود. بیت فوق می‌گوید وقتی که آبِ طاهر به مقدار دو خُمرهٔ خاص برسد می‌تواند **مُطَهِّر** (= پاک کننده) باشد، و اگر به اندازهٔ یک خمره باشد.

---

۱. مُجیر: پناه دهنده. اسم فاعل از مصدرِ **اِجاره**.

۲. زَمْهَریر: سرمای سخت.

۳. وَشَق: حیوانی است به اندازهٔ سگ و شبیه پلنگ که از پوستش، پالتو و پوستینِ گرم و زیبا درست می‌کنند. و در فارسی بدان رودک گویند. در اینجا مراد از «وَشَق» پوستین گرم و نرم است.

عنوانِ آب **قلیل** پیدا می‌کند و نمی‌تواند مُطَهِّر باشد. بنابر این مراد از آب **کثیر** در اینجا کمال فکری و روحی است، و مراد از آب قلیل، نقصان فکری و روحی. مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۱۸۹ سورهٔ **شعراء**: **فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كانَ عَذابَ يَوْمٍ عَظيمٍ**. «سرانجام (قوم شعیب) او را تکذیب کردند. و عذاب «روزِ ابر سایه‌افکن» آنان را فرو گرفت. براستی که آن، عذابِ روزی بزرگ بود.» «ظُلَّه» در لغت به معنی سایبان است. امّا در اینجا مراد ابر سایه‌دار و سایه افکن است. غالب مفسّران نوشته‌اند که بر قوم معاند شُعَیب هفت شبانه روز گرمایی سوزان چیره آمد و هیچ نسیمی هم نوزید. ناگاه پاره ابری سیاه در آسمان نمایان گشت و نسیمی خنک وزیدن گرفت. قوم از این رخداد شادمان و مسرور شدند و شتابان از خانه‌ها بیرون ریختند تا در سایهٔ آن ابر سیاه پناه گیرند. امّا ناگهان بارانی از آتش بر سرشان باریدن گرفت و جملگی هلاک شدند. زمخشری گوید: شُعَیب به سوی دو قوم مبعوث شد، یکی **اصحاب مَدْیَن**، و دیگری **اصحاب اَیْکَه**. اصحاب مدین با صیحه نابود شدند و اصحاب ایکه با ابر سایه افکن[1]. منظور مولانا از اشارت بدین واقعه بیان شاهدی دیگر بر خرق علل و اسباب است. چنانکه مثلاً عادت طبیعی بر این می‌رود که ابر، موجب بارش و خنکی گردد و مردم را از گزند خشکی و حرارت برهاند، امّا گاه به اقتضای مشیّت الهی خاصیّت جاری پدیده‌ها، دگر می‌شود. چنانکه این معنا را در بیت بعدی بسط داده است.]

(۲۱۷۶) **امرِ حق آمد به شهرستان و دِه خانه و دیوار را سایه مده**

فرمان حضرت حق به شهرها و روستاها و خانه‌ها و دیوارها در رسید که مبادا به اهالی (قوم شعیب) سایه‌ای بدهید. یعنی عادت جاریه بر این می‌رود که بِنا و دیوار موجب سایه شود، ولی مشیّت الهی در آن وقت اقتضا کرد که این خاصیّتِ مُعتاد از آنها گرفته شود. پس ای فلسفیک دست قدرت الهی را به غل و زنجیر علّیت و سببیّت مَبَند.

(۲۱۷۷) **مانعِ باران مباش و آفتاب تا بدآن مُرْسَل شدند امّت شتاب**

مبادا از نزول بارانِ آتشین و حرارتِ جانْستانِ آفتاب جلوگیری کنید. تا آن که

---

۱. ر.ک. **الکشاف**، ج۳، ص۳۳۴.

بالاخره امّت شتابان به سوی رسول الهی (شعیب) رفتند. [«مُرْسَل» جایز است به حضرت شعیب(ع) اشارت داشته باشد. در اینصورت مراد اینست که قوم از استیصال دست به دامان او شدند، نیز جایز است مراد از «مرسل»، آن ابر سیاه باشد. چه مرسل لغتاً به معنی گسیل شده و فرستاده شده است.]

که بمُردیم اغلب،ای مهتر امان باقی اش از دفترِ تفسیر خوان (۲۱۷۸)

قوم گفتند: ای بزرگِ قوم، امان از دست عذاب که بیشترین ما هلاک شدیم. بقیّهٔ قصّه را در کتب تفسیر بخوان.

چون عصا را مار کرد آن چُستْ دست[1] گر تو را عقلیست، آن نکته بس است (۲۱۷۹)

در جایی که آن سبکْ دست (خداوند) عصا را به مار بَدَل کرد، اگر عقلی داری همین یک نکته برای ارشاد تو کافی است. یعنی این واقعه به تو اثبات می‌کند که نظام تسبیب و علّیت را نباید چنان بسط دهی که دستان قدرت الهی را نیز مغلول سازی.

تو نظر داری، و لیک اِمعانْش[2] نیست چشمهٔ افسرده است و کرده ایست (۲۱۸۰)

تو عقل و نظر داری، ولی دقّتِ نظر نداری. بلکه عقل تو همچون چشمه‌ای راکد و بی حرکت است که هیچ جریانی ندارد.

زین همی گوید نگارندهٔ فِکَر که بکن ای بنده اِمعانِ نظر (۲۱۸۱)

برای همین است که نقّاشِ اندیشه ها، یعنی حضرت حق می‌فرماید که‌ای بنده، ژرفْاندیش باش. [چنانکه در آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ مُلک آمده است: **اَلَّذی خَلَقَ سَبْعَ سَمٰواتٍ طِباقاً ما تَریٰ فی خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَریٰ مِنْ فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ کَرَّتَیْنِ یَنْقَلِبْ اِلَیْکَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَحَسیرٌ.** «خدایی که هفت آسمان را بر طبقاتی بیافرید. هیچگونه نقص و خللی در خلقت‌خداوند رحمان نخواهی دید. پس دگربار نظر کن. آیا در خلقت او نقص و خللی می‌بینی؟ دگربار نیز به دقّت نظر کن تا دیده‌ات حقیر و مانده گردد.»]

---

۱. چُستْ دَست: سبک دست، چالاک دست، سریع العمل.

۲. امعان: دقت نظر، دوراندیشی.

(۲۱۸۲) آن نمی‌خواهد که آهن کوب سرد لیک ای پــولاد بــر داود گــرد

خداوند از تو نمی‌خواهد که بر آهنِ سرد بکوبی. یعنی خداوند از تو که اشرف مخلوقاتی انتظار ندارد که به راز و رمز جهان، بی‌دقّت و سرسری فکر کنی. امّا می‌گوید: ای پولاد لااقل پیرامون داود طواف کن. [اگر خود نمی‌توانی بالاستقلال در اسرار جهان غور کنی دست کم در ظلّ عنایت و هدایت انسان کامل و مرشد واصل قرارگیر تا طرز نگاه به جهان را از او فراگیری و مآلاً از ظاهر به مُظهِر و از مصنوع به صانع راه یابی. «داود» در اینجا کنایه از انسان کامل و ولیّ مرشد است. رجوع شود به بیت (۹۱۵) دفتر دوم. «آهن سرد کوبیدن» کنایه از انجام کاری لغو و بیهوده است.]

(۲۱۸۳) تن بمُردت سوی اسرافیل ران دل فسُردَت رَوْ به خورشیدِ روان

اگر تنت مُرد نزد اسرافیل برو. یعنی همانطور که اسرافیل، مأمور احیای اموات به گاهِ رستاخیز است، ولیِّ‌مرشد و انسان کامل نیز مرده‌دلان را حیات طیّبه می‌بخشد. و اگر دلت پژمرده و افسرده شد به سوی خورشید روح برو. [«خورشیدِروان» کنایه از انسان کامل است.]

(۲۱۸۴) در خیال از بس که گشته‌مُکْتَسی[1] نک به سوفسطاییِ بَدظَن رسی

از بس در جامهٔ خیالات و اوهام پوشیده شده‌ای، اینک چیزی نمانده است که به یک سوفسطائیِ بدْاندیش مبدّل شوی. [پس بدون اُسوه و نمونهٔ اعلای سلوک، اندیشیدن آدمی را به وادی سفسطه می‌کشاند.]

(۲۱۸۵) او خـود از لُبِّ خِـرَد مـعزول بـود شدزحِسّ‌معزول و محروم‌از وجود

زیرا شخصِ سوفسطائی که از نعمت عقل حقیقی محروم بود، رفته رفته از نعمت حواس و حتّی عینیّت وجود نیز محروم شد. [سوفسطائیان در آغاز کارشان القای سفسطه و اثبات دعاوی بی‌اساس بود. امّا آنان در این وادی چنان تاختند که کارشان بدانجا رسید که کُلّاً منکر وجودِ عینی جهان شدند. پس گفتند جهانِ واقع وَهْم و خیالی بیش نیست. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۳۰۱۵) دفتر پنجم.]

---

۱. مُکْتَسی: پوشنده. اسم فاعل از مصدر اِکْتِساء. از ریشهٔ «ک س و».

هین‌سخنْ‌خا[1] نوبتِ‌لبْ‌خایی[2] است   گر بگویی خلق را، رسوایی است (۲۱۸۶)

بهوش باش ای سخنور، اینک وقت خموشی است. اگر بیش از این بـا مـردم سـخن بگویی موجب رسوایی خواهی شد. [این بیت خطاب به نَفْس نفیسِ حضرت مولاناست. او به خود می‌گوید: بیش از این در این مقوله به کشف اسرار الهی ادامه مده و مُهرِ خموشی بر لب زن و «فتنه و آشوب و خونریزی مجو».]

چیست‌اِمعان[3]؟ چشمه‌را کردن‌روان   چون‌ز تن‌جان‌رَست،گویندش‌روان (۲۱۸۷)

دقّت نظر چیست؟ دقّت نظر عبارت از اینست که چشمهٔ درون را جاری کنی. وقتی که جان از کالبد عنصری برهد، آنرا «روان» گویند. [به نظر ابـن سـینا و جـمعی دیگـر از قـدما «جان»، معادلِ روح حیوانی یا روح بخاری است، و آن جسم لطیفی است که در اجزای بدن جاری است[4]. ابن‌سینا در **رسالهٔ معراجیهٔ** خود گوید: مـراد از **روان**، نـفس نـاطقه (= روح مجرّد) و مراد از **جان** روح حیوانی است[5].]

آن حکیمی را، که جان از بندِ تن   باز رَست و شد روان اندر چمن (۲۱۸۸)

آن حکیمی که جانش از بند جسم رهایی یافته و به روضهٔ رضوان روانه شده است. [«آن حکـیمی» مسـندٌالیـه، و بـاقی بـیت، صـفت آن است. «مسـند» در بـیت بـعدی آمـده است.]

دو لقب را او بر این هر دو نـهاد   بهرِ فرق، ای آفرین بر جانْش باد (۲۱۸۹)

آن حکیم برای فرق نهادن این دو (جان و روان)، دو عنوانِ مختلف برای آن دو وضع کرده است. درود بر جان او باد. [همانطور که در تاریخ تفکرات فلسفی مشهور است، تفریق جان و روان از ابن‌سیناست. لیکن نیکلسون بـر صـحّت انـتساب **مـعراجـیه** بـه ابـن سـینا

---

۱. سخنْ‌خا: صفت مرکّب فاعلی مرخم. در اصل بوده است سخن خاینده. به معنی کسی کـه حـرف نشـخوار می‌کند. کُـلّاً به معنی کسی است که حرف می‌زند.

۲. لبْ‌خایی: گزیدن لب، و کنایه از خاموش شدن و حرف نزدن است.

۳. اِمْعان: دقت نظر، دوراندیشی.

۴. ر. ک. شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوم راجع به روح حیوانی.

۵. ر.ک. **مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی**، ص۱۱۴.

خدشه آورده و بعید می‌داند که مولانا او را به عنوان عارف ستوده باشد. او می‌گوید: «به نظر من این ابیات با این لقب (حکیم) که در مثنوی پیوسته بدون اضافهٔ تخلّص به کار می‌رود به سنایی غزنوی باز می‌گردد[1].»]

(۲۱۹۰) در بیانِ آنکه بر فرمان رود گَر گُلی را خار خواهد، آن شود

اینک قصّه‌ای بشنو در بیان حالِ آن کسی که از فرمان الهی پیروی کند. چنین کسی اگر اراده کند گُلی خار شود، خار می‌شود. همینطور بالعکس. [«در بیانِ آنکه» ظرف است برای جملهٔ مقدّرِ «قصّه‌ای بشنو»[2]. چنانکه حکایت آن اینک بیاید.]

معجزهٔ هود علیه السَّلام در تخلّصِ مؤمنانِ امّت به وقتِ نزولِ باد

(۲۱۹۱) مؤمنان از دستِ بادِ ضایره[3] جمله بنشستند اندر دایره

مولانا این فصل جلیل را در تبیین بیت پیشین آورده است که اهل الله چون مظهر صفات الهی هستند دارای قدرت تقلیب و تصرّف در جهان‌اند.

معنی بیت: مؤمنان برای در امان ماندن از گزندِبادِ زیانبار جملگی درون دایره‌ای جمع شدند و نشستند. [رجوع شود به **شرح جامع مثنوی**، دفتر اوّل، صفحه ۲۶۲ به بعد.]

(۲۱۹۲) باد، طوفان بود و کشتی، لطفِ هو بس چنین کشتی و طوفان دارد او

آن باد در مَثَل مانند طوفان نوح(ع) بود، و کشتی، لطف حضرت حق بود. خداوند از این کشتی و طوفان، فراوان دارد. [هر بلایی که بر قومی نازل شود به طوفانِ نوح(ع) تشبیه گردد، و هر آن چیزی که سبب نجات شود با لفظ کشتی نوح(ع) تعبیر گردد. چنانکه در اینجا بادِ صرصر قوم هود به طوفانِ نوح(ع) و لطف الهی به کشتی نوح(ع) تشبیه شده است.]

(۲۱۹۳) پادشاهی را خدا کشتی کند تا به‌حرصِ خویش بر صف‌ها زند

مثلاً خداوند گاهی پادشاهی را مانند کشتی، وسیلهٔ نجات مردم می‌کند، بطوریکه او

---

۱. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۶۹۷.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۳۲.

۳.ضایره: زیان زننده، خسارت آور. اسم فاعل از مصدر ضَیْر. مؤنّث آوردن آن به قیاس نحو عربی است. زیرا ریح (= باد)، مؤنث محسوب شود.

تحت تأثیر حرص و آزِ خود در حفظ حکومت بر صفوف دشمن حمله آرد. یعنی شاهان و سلاطین دلشان به حال رعایا نمی‌سوزد، بلکه فکر و ذکرشان فقط حفظ تاج و تخت خود است. پس دشمن مهاجم را به خاطر خود قلع و قمع می‌کنند، ولی از این رهگذر رعایا نیز بهره‌مند شوند.

قصدِ شه آن‌نَه که خلق ایمن شوند　　　قصدش آنکه مُلک گردد پایْ‌بند　(۲۱۹۴)

منظور شاه آن نیست که مردم در امن و امان به سر برند، بلکه منظورش اینست که بساط حکومتش باقی بماند.

آن‌خَرآسی‌می‌دَوَد،قصدش‌خلاص　　　تا بیابد او ز زخم، آن دَم مَناص[1]　(۲۱۹۵)

مثال دیگر، خرِ آسیاب می‌دود و منظورش از دویدن در آن لحظه نجات از ضربات آسیابان است.

قصدِ او آن نَه که آبی بر کَشَد　　　یا که کُنجِد را بدآن روغن کند　(۲۱۹۶)

منظور آن خر این نیست که آبی از چاه بیرون کشد یا از کنجد روغن بیرون بیاورد.

گاو بشْتابد ز بیمِ زخمِ سخت　　　نه برایِ بُردنِ گردون و رخت　(۲۱۹۷)

مثال دیگر، گاو از ترس ضربات سختِ صاحبش به سرعت می‌دود. او برای این نمی‌دود که چرخ و اثاث را به مقصد برساند.

لیک‌دادش حق چنین خوفِ وَجَع[2]　　　تا مصالح حاصل آید در تَبَع[3]　(۲۱۹۸)

امّا خداوند ترس از درد را در جان گاو به ودیعت نهاده تا بدان سبب کارهای مفید انجام دهد.

---

۱. مَناص: مصدر میمی به معنی گریختن، نجات یافتن. اسم مکان نیز تواند بود. به معنی پناهگاه، لیکن وجه اوّل مناسب‌تر است.

۲. وَجَع: درد.

۳. تَبَع: پیرو، منقاد، تابع. «آید در تَبَع» یعنی به دنبال بیاید.

(۲۱۹۹) همچنان هـر کـاسبی انـدر دکـان بهرِ خود کوشد، نه اصلاحِ جهان
همینطور هر کاسبی در مغازه‌اش برای منافع خود تکاپو می‌کند نه برای اصلاحِ جهان.

(۲۲۰۰) هر یکی بـر درد جـوید مَـرْهَمی در تَبَع قـایم شـده زیـن عـالمی
هر شخصِ صاحب دردی برای درمان دردِ خود دوایی می‌جوید. و بدین ترتیب بنای دنیا برپا و برقرار مانده است.

(۲۲۰۱) حق‌ستونِ این‌جهان ازترس‌ساخت هریکی از ترس،جان درکار باخت
مثال دیگر، حضرت حق تعالی ترس را ستون این جهان قرار داده است، زیرا هریک از آدمیان از ترس به کاری مشغول شده است. [«ترس» اگر طبیعی باشد عامل مهمّی در پیشرفت آدمی است. اگر ترس از فقر و بیماری و سـایر عـوامـل زیـانبار در بشـر پـدید نـمی‌آمد او نمی‌توانست دامنهٔ علم و تمدّن را واگسترد.]

(۲۲۰۲) حمد، ایزد را که تـرسی را چـنین کرد او مـعمار و اصـلاحِ زمـین
حمد و سپاس از آنِ خداوندی است که ترس را اینگونه سبب عمران و سامانِ زمین و زمینیان قرار داد. [مـولانا در ابـیات اخـیر کـه بـه صـورت تـمثیل آورده نکـته‌ای دقـیق را بازمی‌گشاید. او می‌گوید غریزهٔ حُبِّ ذات همیشه ملازم با تخریب و انهدامِ ارکان جامعه نیست بلکه برعکس این غریزه عامل نیرومندی است در بقای حیات فردی و مدنی آدمیان. اگر این غریزه در بشر نبودی میل به تکاپو و سازندگی نیز نبودی. پس عامّهٔ مردم با سائقهٔ غریزهٔ حبّ ذات به کار و تلاش می‌پردازند. امّا برای آنکه این غریزه طغیان نکند و موجب تخریب نگردد لازم است تحت سلطهٔ تقوی و تهذیب و قانون قرار گیرد. لیکن خاصّگان که در افق اعلی قرار دارند بی‌استثناء از این مرحلهٔ غریزی گذشته‌اند. چه آنان منِ خود را در حق و حقیقت فانی کرده‌اند و قول و فعل و حال و سِگالشان رنگ خوددوستی و انانیّت ندارد. بنابر این پیام کلّیِ ابیات اخیر اینست که امور این جهان تماماً نسبی است، همینطور خیرات و شُرور. امّـا بـرای خداوند هیچ نسبتی وجود ندارد بلکه امور جاریهٔ جهان اسبابی است برای تحقّق مشیّت الهی.]

(۲۲۰۳) این همه ترسنده‌اند از نیک و بد هیچ ترسنده نترسد خـود ز خـود
عجیب است کـه مـردم ایـن هـمه از امـور نـیک و بـدِ خـارج از خـود مـی‌ترسند،

ولی هیچگونه ترسی از خود ندارند. [مردم همواره از زوال خیر و اصابت شرّ هراسان‌اند. این معنی نیز جایز است: «همهٔ مردم اعم از خوبان و بدان هراسان‌اند.» اما وجه اول مناسب‌تر است. منظور بیت: ترس پدیده‌ای روانی است که خداوند در آدمیان و جانوران قرار داده است. پس ترس پدیده‌ای موهوم نیست.]

**پس حقیقت بر همه حاکم کسی است	که قریب است او، اگر محسوس نیست** (۲۲۰۴)

بنابر این حقیقتاً کسی بر همگان حاکم است که نزدیک است، اگرچه به حواس اندر ناید. [چنانکه در آیهٔ ۱۶ سورهٔ **ق** و آیهٔ ۸۵ **واقعه** و آیهٔ ۴ سورهٔ **حدید** سخن از **قرب** و **معیّت** حضرت حق رفته است. و در آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ **انعام** فرماید: **لا تُدْرِکُهُ الْاَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصارَ وَ هُوَاللَّطیفُ الْخَبیر** «دیدگان او را نبینند و او دیدگان را بیند. و اوست لطیف آگاه.» زمخشری در معنیِ «لطیف»[1] گوید: **یَلْطَفُ عَنْ اَنْ تُدْرِکَهُ الْاَبْصارُ**[2]. یعنی خداوند لطیف‌تر از آن است که دیدگان او را بینند.]

**هست او محسوس اندر مَکْمَنی[3]	لیک محسوسِ حسِ این خانه نی** (۲۲۰۵)

خداوند در نهانگاهی است که می‌توان احساسش کرد، امّا او محسوسِ این حواس نیست.. [«محسوس» در مصراع اوّل معادلِ «وجدانْ شده» است. یعنی خداوند به حواس ظاهره در نمی‌آید امّا دل، او را وجدان می‌کند. «این خانه» کنایه از جسم است. پس خداوند در حیطهٔ حواس جسمانی و ظاهری محاط نمی‌شود.]

**آن حسی که حق بر آن حِس مُظْهَرست	نیست حسّ این جهان، آن دیگرست** (۲۲۰۶)

آن حسّی که با آن بتوان خداوند را احساس کرد، حسِّ «اینجهانی» و ظاهری نیست. بل حسیّ دگر است.

**حسّ حیوان گر بدیدی آن صُوَر	بایزیدِ وقت بودی، گاو و خر** (۲۲۰۷)

اگر قرار بر این بود که تجلیات الهی با حواس حیوانی احساس شود، هرگاوِ لایَعْلَم و

---

۱. برای «لطیف» نمی‌توان در فارسی معادل مناسبی برنهاد، لذا باید همان را بکار برد.
۲. الکشاف، ج ۲، ص ۵۴.
۳. مَکْمَن: کمینگاه، نهانگاه. جمع: مَکامِن.

خرِ لایَفْهَمی می‌توانست به مقام حضرت بایزید بسطامی (طَیَّبَ‌اللهُ ثَراه) برسد. [مراد از «صُوَر» تجلّیات الهی است. منظور بیت: اگر حواس ظاهره قادر بود تجلّیات الهی را احساس کند همهٔ حمقاء و بلهاء می‌توانستند عارفِ بالله شوند.]

(۲۲۰۸) آنکه تن را مَظْهَرِ هر روح کرد   و آنکه کشتی را بُراقِ نوح کرد

آن خداوندی که کالبد عنصریِ آدمی را تجلّی‌گاهِ روح خود ساخت، و آن خداوندی که کشتی را مرکوبِ نجات دهندهٔ نوحِ نبی(ع) قرار داد. [«آنکه» از موصولات است و ما بعدش صله محسوب شود.]

(۲۲۰۹) گر بخواهد، عینِ کشتی را به خُو   او کند طوفانِ تو، ای نورْجو

ای کسی که جویای نور هدایتی، اگر خداوند اراده فرماید، صفت آن کشتی را تغییر می‌دهد و برای تو طوفان می‌کند. یعنی ارادهٔ الهی مقیّد به علل و اسباب نیست، بل خاصیّت علل و اسباب و پدیده‌های طبیعی تابع ارادهٔ اوست.

(۲۲۱۰) هردَمَت طوفان و کشتی، ای مُقِل[1]   با غم و شادیت، کرد او متّصل

ای فقیر، هموست که هر لحظه تو را به طوفانِ قهر و کشتی لطف خود اندر می‌سازد. و بدین ترتیب تو هر لحظه با غم و شادی پیوند خورده‌ای.

(۲۲۱۱) گر نبینی کشتی و دریا به پیش   لرزه‌ها بین در همه اجزایِ خویش

اگر نتوانی دریابی که کشتی لطف و دریای قهر از آنِ خداوند است، بر تمام اندام و اجزای وجودت لرزه افتد و به هراس دچار آیی. [بدین سان دریاب که هر آنچه تو را شادمان کند از لطف اوست، و هرچه تو را غمین سازد از قهر اوست.]

(۲۲۱۲) چون نبیند اصلِ ترسش را عُیون   ترس دارد از خیالِ گونه‌گون

از آنرو که دیدگان آدمی نمی‌تواند منشأ ترس خود را ببیند و آنرا بشناسد، از غلبهٔ خیالات گوناگون به ترس دچار می‌آید. [انسان غالباً تعاقب و همزمانی حوادث را با ریسمانِ

---

۱. مُقِلّ: فقیر، درویش. صفت از مصدرِ اِقْلال.

خیالات به هم پیوند می‌زند و مرتجلاً قانون علیّت را از میان آنها انتزاع می‌کند. و با این خیالْاندیشی و افسانه‌پویی گمان می‌دارد که روابط پدیده‌ها را **کَماهُوَحَقُّه** کشف کرده است، حال‌آنکه باید گفت زِهی خیال‌باطل! آدمی در تمام‌عرصه‌های فکری خود دچار این توهّم‌است.

آدمی به سبب فقدان چشم بصیرت نمی‌تواند منشأ اصلی ترس‌ها را در خود بیابد، پس خیلِ خیال بر کشور قلب او می‌تازد و بیمناکش می‌سازد.]

مُشت براَعْمیٰ زند یک جِلفِ[1] مست — کور پندارد لگدْزن اُشترست (۲۲۱۳)

به عنوان مثال، احمقی مست به نابینایی مُشتی می‌زند. نابینا خیال می‌کند که شتری به او لگد زده است.

ز آنکه آن‌دم بانگِ اشتر می‌شنید — کور را، گوش است آیینه، نه دید (۲۲۱۴)

زیرا تصادفاً همزمان با مشت‌خوردنش بانگ شتری را می‌شنود. بله البته که وسیلهٔ ادراک نابینا، گوش است نه چشم. [بدین سبب لگد خوردنِ خود را به شترِ اِسناد می‌دهد.]

باز گوید کور: نه، این سنگ بود — یا مگر از قُبّهٔ پُرطَنگ[2] بود (۲۲۱۵)

دوباره آن نابینا پیش خود می‌گوید: نه، این ضربه از شتر نبود، بلکه سنگی به من اصابت کرد. شاید هم این سنگ از بامی رفیع به سوی من پرتاب شده باشد.

این نبود و او نبود و آن نبود — آنکه او ترس آفرید اینها نمود (۲۲۱۶)

آن ضربه نه لگد شتر بود، نه سنگی که از بام پرتاب شد و نه چیز دیگر. پس چه بود؟ این نکته را دریاب: خدایی که ترس را آفریده اینگونه خیالات را بر او غالب کرده است. یعنی همهٔ این خیالات حاصل آن است که چون حقیقت را ندیده رهِ افسانه زده است.

ترس و لرزه باشد از غیری یقین — هیچ کس از خود نترسد، ای حزین (۲۲۱۷)

یقین بدان ترس و اضطرابی که برتو غالب می‌آید سبب آن، دیگری است،

---

۱. جِلْف: احمق، بی‌شعور. جمع: اَجْلاف.

۲. طَنْگ: صدا و آواز. «قُبّهٔ پُر طَنْگ» به معنی گنبدی است که صدا و آواز در آن بسیار طنین می‌افتد. در بیت فوق مراد از آن، بام و بنای رفیع است.

زیرا ای اندوهمند، هیچکس از خود نمی‌ترسد. [پس عوامل ترس آدمی، «برونْ ذات» است نه «درونْ‌ذات» و عامل حقیقی ترس و نیز ضدِّ آن، ایمنی جملگی از خداوند است.]

(۲۲۱۸) آن حکیمک وَهْم خوانَد ترس را فهم کژ کرده ست او این درس را

آن فلسفه‌دان، ترس را معلول‌قوّهٔ وهمیّه دانسته‌است. امّا او این مطلب را درست نفهمیده است. [«آن حکیمک» اشاره به حکیم و فیلسوف خاصّی ندارد گرچه ابن سینا در آثار خود ترس گوسفند از گرگ را به قوّهٔ وهمیّه نسبت می‌دهد، ولی دیگر حکیمان قدیم نیز همین مطلب راگفته‌اند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر سوم. منظور بیت: وَهْم نیز توسّط صانع پدید آمده است. پس سبب اصلی ترس، حضرت حق است. حکیم سبزواری فرماید: حکیم محقّق هر ترس را وَهْمِ غلط نداند. بلکه او خوف از مُرده یا غسّالْ‌خانه را وهمِ غلط و دروغ داند. و این منظور مولوی است[۱].]

(۲۲۱۹) هیچ وَهْمی بی حقیقت کَی بُوَد؟ هیچ قلبی بی صحیحی کَی رود؟

فرض کنیم پدیدهٔ روانیِ ترس، معلول وَهْم باشد. امّا مگر ممکن است که وَهْم بدون علّت باشد؟ به عنوان مثال مگر ممکن است که سکّهٔ تقلّبی (یا هر چیز تقلبی دیگر) بدون سکّهٔ حقیقی (یا معادل حقیقی آن) رایج شود؟

(۲۲۲۰) کَی دروغی قیمت آرَد بی‌زِ راست؟ در دو عالم هر دروغ از راست خاست

مثال دیگر، اگر حرف راست وجود نداشته باشد، حرف دروغ چگونه ممکن است خریدار پیدا کند؟ یعنی مردم به امید شنیدن حرف راست، حرف دروغ را نیز باورمی‌دارند. هر دروغی که در ظاهر و باطنِ آدمی ظهور کند از راست نشأت گرفته است.

(۲۲۲۱) راست را دید او رواجی و فروغ بر امیدِ آن، روان کرد او دروغ

چون آدم دروغگو می‌بیند که سخن راست مطلوب همگان است و نزد همه کس رایج و پررونق است، پس به امید آنکه مردم، دروغ او را راست پندارند به دروغگویی اقدام می‌کند.

---

۱. شرح اسرار، ص ۴۵۸.

ای‌دروغی که زصدقت‌این‌نواست شکرِ نعمت گو، مکن انکارِ راست (۲۲۲۲)

در اینجا مولانا به کذّابان اندرز می‌دهد کـه قـدر صـداقت و درسـتی را بـدانـند: ای دروغگویی که به برکت صدق و راستی به نان و نوایی رسیده‌ای، یعنی ای کسی که بـه اسـم حرف راست، دروغ به خلق الله تحویل می‌دهی، شکر نعمتِ صداقت را بدان و اینقدر در جهت انکار حقیقت مکوش.

از مُفَلْسِف گـویم و سـودایِ او؟ یـا ز کَشـتی‌هـا و دریـاهایِ او؟ (۲۲۲۳)

از فلسفه‌دان و خیالْ‌اندیشی‌های او حرف بزنم، یا از کشتی‌های لطف و دریاهای قهر حضرت حق؟ [انقروی مراد از «کشتی‌ها» را احکام و اوامـر الهـی مـی‌دانـد کـه بـند و قـید دل‌هاست، یعنی جان و دل بندگان مقید به احکام‌الله است[۱].]

بل ز کشتی‌هاش کآن پندِ دلست گویم‌از کُل، جزو درکُل‌داخل است (۲۲۲۴)

بلکه از کشتی‌هایش سخن خواهم گفت که موجب پند و نصیحت دل‌ها می‌شود. از کُلّ سخن می‌گویم که اجزاء نیز درونِ آن است. [از احکام الهی که به مثابهٔ کُل است سخن می‌گویم، زیرا احکام عقلی و شرعی به منزلهٔ اجزاء آن است[۲].]

هر ولی را نوح و کشتیبان شناس صحبتِ این خلق را طوفان شناس (۲۲۲۵)

هر یک از اولیاء الله را به منزلهٔ نوح(ع) و کشتیبان بدان. این را نیز بدان که همنشینی با مردمان دنیا همچون طوفان است. [اگر می‌خواهی از گرداب شرّ و گزند مردم دنیا رهایی یابی به ذیل عنایت و هدایت اولیاء الله چنگ در زن که به مثابهٔ نوحِ کشتیبان هستند. به حدیثی که در شرح بیت (۵۳۸) دفتر چهارم آمده است رجوع شود.]

کم گُریز از شیر و اژدرهـایِ نـر ز آشنایان و ز خویشان کن حذر (۲۲۲۶)

از شیر و اژدهای نر فرار مکن. چون آنها به دین و ایمان تو هیچ آسیبی نمی‌رسانند. گرچه ممکن است به جسمت ضرر برسانند. امّا از آشنایان و خویشاوندان برحذر باش. یعنی از آدمیان بترس که معاشرت و همنشینی‌شان برای دین و ایمانِ تو ضرر دارد. [حقّا که بعضی از اقارب به منزلهٔ عقارب‌اند.]

---

۱ و ۲. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۵، ص ۷۱۰.

(۲۲۲۷) در تــلاقی روزگــارت مــی‌برند یــادهاشان غــایبی‌ات مــی‌چرند

خویشان و همنشینانِ خودبین و دنیا طلب تو از طریق نشست و برخاستی که بـا تـو دارند عُمرت را تباه می‌سازند. حتّی وقتی به یاد آنان می‌افتی و ذهـنت را بـه آنـان مشـغول می‌داری تمام دست‌آوردهای معنوی تو را نابود می‌کنند. یعنی نه تنها حضورشان بلکه حتی یاد و خاطر آنان مانند گاوی گرسنه سبزه‌زار روحانی تو را می‌بلعد و زمینِ قـلبت را بـی‌سبزه و نبات می‌گذارد.

(۲۲۲۸) چون خـرِ تشـنه، خـیالِ هـریکی از قِفِ[1] تن، فکر را شربت‌مَکی[2]

یاد و خاطر هریک از آنان مانند خری تشنه، شربتِ احوال و سِگالِ معنوی تـو را از قیفِ کالبدت می‌مکد.

(۲۲۲۹) نَشْف[3]کرد از تو خَیالِ آن وُشات[4] شبنمی که داری از بَحْرُالْـحَیات[5]

یاد و خیالِ آن آشنایان و اقارب که در مجالست‌ها سخنان بی‌اسـاس مـی‌بافند، آن مقدار آبی که از دریای حیات طیّبه داری به خود جذب می‌کند.

(۲۲۳۰) پس‌نشانِ نَشْفِ آب اندر غُصون[6] آن بُوَد کآن می‌نجنبد در رُکون[7]

علامتِ اینکه شاخه‌ها آبِ جاری در اندام‌های خود را از دست داده‌اند ایـنست کـه دیگر به چپ و راست نمی‌گرایند. [ای سالک حقیقت تأثیر سوء معاشرت با نااهلان اینست که قلب و روحت از آبِ معارف خشک می‌شود و پویایی و بالندگی را از دست می‌دهد و دیگر دلت در هوای حضرت معشوق پَرپَر نمی‌زند.]

---

۱. قِف: قیف.

۲. شَربتْ مَک: مکندهٔ شربت. صفت مرکّب.

۳. نَشْف: جذب کردن رطوبت مانند جذب آب بوسیلهٔ هوله و دستمال و غیره.

۴. وُشات: سخن‌چینان، دروغ‌گویان. جمعِ واشی، از مصدرِ وَشْی (= دروغ به سخن در آوردن)، امّا در اینجا منظور کسانی است که در معاشرت‌ها سخنانی یاوه می‌گویند.

۵. بَحْرُ الْحَیات: دریای زندگی. در اینجا منظور دریای حیات طیّبه و روحانی است.

۶. غُصون: شاخه‌ها. جمعِ غُصْن.

۷. رُکُون: تمایل پیدا کردن، گراییدن.

عضوِ حُر شاخ تر و تازه بُوَد　　می‌کَشی هر سو، کشیده می‌شود (۲۲۳۱)

عضوِ آزاده یعنی کسی که از قید خویشان و همنشینان هواپرست رها شده و آب ایمان و ایقانش بوسیلهٔ آنان کشیده نشده، مانند شاخهٔ باطراوت، دارای انعطاف است. او را بـه هـر طرف بکشانی کشیده می‌شود.

گر سَپَد خواهی، توانی کردنش　　هم توانی کرد چنبر گردنش (۲۲۳۲)

اگربخواهی می‌توانی ازآن،سبدبسازی.ویامی‌توانی ازآن،طوقی زینتی برای دهانهٔ سبدبیافی.

چون‌شدآن ناشِف[1] زنشفِ بیخِ خَود　　نآید آن سویی که امرش می‌کَشَد (۲۲۳۳)

امّا وقتی که آبِ شاخهٔ درخت بخشکد و ریشه‌اش بخوشد، دیگر آن شاخه‌ها انعطاف مورد نظر را نخواهند داشت. [همینطور هرگاه کسی فاقد آب ایـمان و عـرفان بـاشد درختِ وجودش خشکیده و منجمد برجای مانَد.]

پس‌بخوان قامُوا[2] کُسالیٰ[3] از نُبی[4]　　چون نیابد شاخ از بیخش طُبی (۲۲۳۴)

هرگاه شاخه از ریشه‌اش آبی نگیرد، در اینصورت از قرآن آیه‌ای را بخوان که مربوط است به بیان کسالتِ اهل نفاق به گاهِ اقامهٔ نماز. [«طُبّ» و «طِبّ» و «طَبّ» به معنی درمان و علاج و سرپستان اسب و سگ است. معنی تحت اللفظ مصراع دوم اینست: هـرگاه شـاخه، خوشیدگی خود را بوسیلهٔ آبِ جذب شدهٔ ریشه درمان نکند. مصراع اوّل جزای مقدّم و مصراع دوم شرط مؤخّر است. در آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ **نساء** آمده است: **اِنَّ الْمُنافِقینَ یُخادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خادِعُهُمْ وَ اِذا قامُوا اِلَی الصَّلٰوةِ قامُوا کُسالیٰ یُراؤُنَ النّاسَ وَلا یَذْکُرُونَ اللهَ اِلّا قَلیلاً.** «همانا منافقان با خداوند خدعه کنند و خداوند نیز با آنان خدعه ورزد. و چون به نماز ایستند با سستی و تنبلی ایستند. آنان نزدِ مردم ریا کنند و خدا را فقط اندکی (آن هـم بـرای مـطامع دنیوی) یاد کنند.» پس سبب بی‌رغبتی اهل نفاق به عـبادت صـادقانه، خـوشیدگی روانـی و انجماد قلبی آنان است.]

---

۱. ناشِف: اسم فاعل از مصدر نَشْف به معنی جاذب رطوبت. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۲۹) همین دفتر.

۲. قامُوا: ایستادند. فعلِ ماضی اما در آیهٔ مورد اشاره با لفظ «اِذا» معنی مضارع یافته است.

۳. کُسالیٰ: جمع مکسّرِ کَسِل و کَسْلان به معنی سست و تنبل.

۴. نُبی: قرآن کریم.

(۲۲۳۵) آتشین است این نشان، کوته کنم   بر فقیر و گنج و احوالش زنم

اسرار و حقایقی که در این خصوص بیان داشتم سوزنده و آتشناک است. پس بهتر است به ماجرای فقیر و گنج و احوال او بپردازم. [با اینکه مولانا می‌خواهد به نقل حکایت ناتمامِ فقیر رجوع کند، سیلاب معانی او را با خود می‌برد.]

(۲۲۳۶) آتشی دیدی که سوزد هر نهال   آتشِ جان بین کزو سوزد خیال

تاکنون آتشی را دیده‌ای که هر درخت و شاخه‌ای را می‌سوزاند، امّا اینک آتش جان را ببین که خیالات و اوهام را می‌سوزاند. یعنی وقتی آتش تجلیات توحیدی در جانی شرر زند جمیع امیال و اوهام را محو کند و شخص در آن وقت حقیقت را عیاناً شهود کند.

(۲۲۳۷) نه خیال و نه حقیقت را، امان   زین‌چنین آتش که شعله زد زجان

از چنین آتشی که از عمق جان زبانه می‌کشد نه اوهام و خیالات بر جای می‌ماند و نه حقیقتی که از ورای حُجُب دیده شود.

(۲۲۳۸) خصمِ هر شیر آمد و هر رُوبَه او   کُلُّ شَیْءٍ هالِک الّا وَجْهَهُ

او، یعنی آتش توحید، دشمنِ هر شیر و روباهی است. یعنی وحدت مخالف کثرت است. تمامیِ موجودات به فنا روند مگر ذات حضرت احدیّت. [«شیر و روباه» در اینجا کنایه از اضداد و کثرات است. وقتی بارقهٔ توحید تیغ کشد اشباح و سایه‌های این جهان محو شوند، چرا که اَلتَّوْحیدُ اِسْقاطُ الْاِضافات. توضیح **وجه** در شرح بیت (۱۳۹۷) دفتر اول آمده است.]

(۲۲۳۹) در وجوه و وجهِ او، رَوْ خرج شو   چون اَلِف[1] در بِسْم در رَوْ دَرْج شو

برو خود را در صفات و ذات الهی فانی کن، درست مانند الفِ «اسم» که در بِسمْ‌الله پنهان شده است.

---

۱. اَلِف: نخستین حرف از حروف فارسی که در اول و وسط و آخر کلمات می‌آید. امّا در قاعدهٔ عربی الف، ساکن است و فقط حق دارد در وسط و آخر کلمات بیاید. الفِ متحرّک را عربان همزه گویند. بنابر این الفِ «اِسم» را همزه نامند. «بسم‌الله»، مخفّفِ «باسم الله» است.

آن اَلِف در بِسْم پنهان کرده ایست　　　هست او در بِسمو، هم در بِسْم نیست (۲۲۴۰)

آن الف در «بِسْم» پنهان شده است. به اعتباری در «بسم»، موجود است و به اعتباری مفقود. یعنی الف (همزه) معناً در «بسم» موجود است، امّا لفظاً حذف شده است. [مولانا در تمثیل سازی مهارت بسیاری دارد. او از نحوهٔ املای «بسم‌الله» نتیجه‌ای بس عالی در موضوعِ فَنایِ فِی اللهِ سُلّاکِ اِلَی‌الله گرفته است و می‌گوید همانطور که الف (همزهٔ وصل) در «بسم» محو شده تو نیز وجود مجازیِ خود را در وجود حق فانی کن. پس ای طالب حقیقت تا حمزه‌وار همزهٔ اَنانیّت را از سرِ کلمهٔ وجود خود برنداری به کمال راه نیابی. در توضیح این مطلب به بیت (۳۶۷۰) به بعد در دفتر سوم رجوع شود.]

همچنین جملهٔ حروفِ گشته مات　　　وقتِ حذفِ حرف از بهرِ صِلات[1] (۲۲۴۱)

مات شدن و فنای در او چنین است، مانند همهٔ حروفی که به سبب اتّصالِ حرفی به حرف دیگر حذف می‌شوند، و نه به تلفّظ در می‌آیند و نه به نوشتن. [مانند «مِمّا» که در اصل بوده است: مِنْ + مٰا.]

او صِلَه‌ست، و، بیّ و سین زو وصل یافت　　　وصلِ بیّ و سین، اَلِف را برنتافت (۲۲۴۲)

الف (همزهٔ وصل) برای اتّصالِ حرف «ب» به حرفِ «س» است و همینکه در «بسم‌الله» «ب» به «س» متّصل شد دیگر وجودِ الف را برنمی‌تابند. یعنی «ب» و «س»، او را تحمّل نمی‌کنند و باید حذف شود. [«الف» در اینجا تمثیلِ وجودِ مجازی و موهوم انسان است، و «ب» تمثیل روح قدسی انسان، و «س» تمثیل حضرت حق. منظور بیت: تا وقتی که انسان از خودبینی و انانیّت پاک نشده میان روح او و خداوند جدایی و فراق است. امّا وقتی سالک با تهذیب نفس از انانیّت زدوده شد روح او به حضرت حق اتصال می‌یابد و در این مرتبه است که دیگر «من و مایی» از میان برمی‌خیزد.]

چونکه حرفی بر نتابد این وِصال　　　واجب آید که کنم کوته مَقال (۲۲۴۳)

در جایی که حرفی تاب این اتّصال را ندارد. یعنی وقتی که اتّصال دو حرف الزاماً موجب حذف حرفی است که میان آن دو فاصله انداخته است، بر من واجب است که گفتارم را

---

۱. صِلات: پیوستگی‌ها، پیوستن‌ها. جمعِ صِلَه.

مختصر کنم و سخن کوتاه نمایم. زیرا خودبینان تاب مقام فنا را ندارند.

(۲۲۴۴) چون یکی حرفی فِراق سین و بی است خامُشی اینجا مهم تر واجبی است

وقتی که حرفی به نام الف (همزهٔ وصل) می‌تواند در «بسم‌الله» میان حرفِ «ب» و «س» جدایی افکند، سکوت در اینجا از اَهَمِّ واجبات شمرده می‌شود. یعنی دیگر نیازی به اطالهٔ کلام نیست زیرا این مطلب بر بسیط ترین اندیشه ها نیز معلوم است. کدام مطلب؟ همین مطلب که با خودبینی و انانیّت نمی‌توان به وصال حضرت حق رسید.

(۲۲۴۵) چون الف از خود فنا شد، مُکْتَنِف[1] بیّ و سین بی او همی گویند: الف

وقتی که الف وجود خود را در «بسم» از دست داد و پنهان شد، خودِ «بِسْم» می‌گوید: حقّاً الفی در میان «ب» و «سین» وجود دارد.

(۲۲۴۶) ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ بی وی است همچنین قالَ اللّه از صَمْتش[2] بجَست

طبق مفادِ آیهٔ ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْت، هرچه از رسول اکرم(ص) صادر شده از او نیست بلکه از حضرت حق است، زیرا رسول مستغرق در حضرت حق بود. همچنین از سکوت او اقوال الهی صدور می‌یافت. [توضیح آیهٔ فوق در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است.]

(۲۲۴۷) تا بود دارو، ندارد او عمل چونکه شد فانی، کند دفعِ علل

مثلاً تا وقتی که دارو در بدن حل نشده و به صورت فعلی‌اش باقی مانده هیچ خاصیّتی ندارد. امّا همینکه صورت فعلی دارو از میان رفت و جذب بدن شد می‌تواند بیماری ها را دفع کند. [همینطور تا وقتی که انسان در مرتبهٔ حیوانی و زندگی عادی توقف کرده باشد روحش خاصیّت شفادهندگی ندارد و نمی‌تواند بیمارانِ اخلاقی را درمان کند.]

(۲۲۴۸) گر شود بیشه قلم، دریا مداد مثنوی را نیست پایانی امید

اگر تمام جنگل ها و نیزارها قلم شود، و دریا مرکّب گردد، امیدی نیست که

---

۱. مُکْتَنِف: پناه جوینده. در اینجا به معنی پنهان و مستور است.

۲. صَمْت: خاموشی، سکوت.

معارف مثنوی به پایان رسد. [اقتباسی است از آیهٔ ۱۰۹ سورهٔ **کهف** و آیهٔ ۲۷ سورهٔ **لقمان**. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۴۳) و (۳۵۴۴) دفتر دوم. پس مولانا می‌گوید چون مثنوی معنوی از الهامات ربّانی است و نه علوم رسمی و محفوظات ظاهری، تمام شدنی نیست.]

چارچوبِ خشتْ‌زن، تاخاک‌هست   می‌دهد تقطیعِ شعرش نیز دست (۲۲۴۹)

تا وقتی که خاک وجود دارد و قالبِ خشت‌زنی خشت می‌زند، سرودن مثنوی معنوی نیز ادامه دارد. [**خشتْ‌زن** (= خشت‌زننده) کنایه از حضرت حق است. و مراد از «خشت»، مخلوقات است. امّا منظور بیت: تا وقتی که موجودات خلق می‌شوند، یعنی تا پایان عمر دنیا معارف معنوی مثنوی ادامه دارد.]

چون‌نماند خاک‌و بودش‌جَف[1]کند   خاک سازد بحرِ او چون کف کند (۲۲۵۰)

تازه اگر خاک هم نمانَد و تمام شود همینکه دریایِ قدرت الهی بجوشد خاک‌های جدیدی پدید می‌آورد.

چون نماند بیشه و، سَر در کَشَد   بیشه ها از عینِ دریا سر کَشَد (۲۲۵۱)

اگر جنگلی باقی نماند و از عرصهٔ هستی نهان گردد، از ژرفای دریایِ الهی جنگل هایی به مِنصّهٔ ظهور رسد.

بهرِ این گفت آن خداوندِ فَرَج   حَدِّثُوا عَنْ بَحْرِنا اِذْ لاحَرَج (۲۲۵۲)

برای همین است که مایهٔ رستگاری، یعنی حضرت ختمی مرتبت(ص) فرماید: از دریای ما خبر دهید که در این امر باکی نیست. [اشاره به این حدیث نبوی: **بَلِّغُوا عَنّی وَلَوْ آیَةً وَحَدِّثُوا عَنْ بَنی اِسْرائیلَ وَلاحَرَجَ**[2]. «از من گرچه آیتی هم باشد به دیگران ابلاغ کنید، و از بنی اسرائیل خبر دهید که باکی بر شما نیست.»]

---

۱. جَفّ: خشکی. «جَف کردن» به معنی خشکیدن و تمام شدن است.

۲. ر.ک. **احادیث مثنوی**، ص۲۰۴.

(۲۲۵۳) باز گرد از بحر و رُو در خشک نِهْ هم زلُعبت[1] گو، که کودک‌راست بِهْ

در اینجا مولانا به خود خطاب می‌کند: از دریا بازگرد و متوجّه خشکی شو. یعنی اینقدر از دریای معارف ربّانی سخن مگو، بلکه مقداری هم از عالم ظاهری حرف بزن. از اسبابِ بازی حرف بزن که برای کودکان بهتر است. یعنی فعلاً ایراد نکات عرفانی و دقایق معنوی را تعطیل کن و از ظاهر حکایت سخن بگو که اطفال طریقت و سالکان مبتدی بیشتر مایل‌اند صورت حکایت را بشنوند تا افادات و انتقالات معنوی را. [در مثنوی «دریا» غالباً کنایه از عالم حقیقت، و «خشکی» کنایه از عالم ظاهر است.]

(۲۲۵۴) تا ز لُعبت اندک اندک در صبا[2] جانْش گردد با یَمِ عقل آشنا

تا به دوران کودکی با آن اسباب بازی سرگرم شود و روح و روانش آهسته آهسته با دریای عقل الهی آشنا گردد. یعنی اطفال طریقت را نمی‌توان دفعةً به میانِ دریای حقیقت بُرد، بلکه لازم است ابتدا آنان را با سایهٔ حقیقت آشنا کرد تا روحشان کمال یابد و تدریجاً قابلیّت شهود حقیقت را بیابد.

(۲۲۵۵) عقل از آن بازی همی یابد صَبی[3] گرچه با عقلست در ظاهر اَبی[4]

اگرچه عقل ظاهراً با بازی‌های کودکان در نمی‌سازد، ولی کودک از طریق همین بازی‌ها به رشد عقلانی و شخصیّتیِ خود می‌رسد. [روانشناسان عصر جدید تأکید کرده‌اند که بازی، نقشی اساسی در رشد شخصیّت اطفال دارد.]

(۲۲۵۶) کودکِ دیوانه بازی کَی کند؟ جزو باید تا که کُل را فَی[5] کند

مگر ممکن است کودک دیوانه بازی کند؟ زیرا «جزء» باید وجود داشته باشد که به کُلّ بازگردد. [برای بازی نیز اندکی عقل لازم است تا با روی آوردن به بازی رفته رفته عقل و شخصیّت کودک به کمال رسد. والّا کودکی که کُـلّاً فاقد عقل است به بازی نیز روی نمی‌آورد.

---

۱. لُعْبَت: بازیچه، عروسک، اسباب بازی.

۲. صبا: کودکی، صباوت.

۳. صَبیّ: کودک.

۴. اَبیّ: اباکننده، سرباز زننده.

۵. فَیْ: مخفّف فَیْئ به معنی رجوع و بازگشت. معانی دیگر هم دارد که مناسب اینجا نیست.

پس اطفال طریقت را باید از طریق امثال و حکایاتِ نکته‌دار حرکت داد تا عقل و درکشان به کمال رسد و آن وقت خود بیواسطه، حقیقت عریان را شهود کنند. امّا آن دسته از آدمیان که از حدّاقلّ ذوق و سلیقهٔ معنوی بی‌بهره‌اند استعداد لازم را ندارند که از امثال و حکایاتِ آموزنده منتفع شوند.]

رجوع کردن به قصّهٔ قُبّه و گنج

نک خیالِ آن فقیرم، بی‌ریا　　عاجز آورد از بیا و از بیا (۲۲۵۷)

مولانا یک بار دیگر می‌خواهد به صورت حکایت فقیر بازگردد، ولی دوباره طوفان معانی او را با خود می‌برد: اینک خیال آن فقیر از بس بیا، بیا گفت که حقّاً مرا عاجز کرد. [«بی ریا» را عدّه‌ای از شارحان قدیم و جدید، صفتِ «فقیر» گرفته‌اند که غلط است. لذا مصراع‌اوّل را چنین معنی کرده‌اند: «اکنون خیال آن فقیرِ مخلص و بی ریا[1]». امّا صحیح اینست که «بی ریا» در اینجا قید فرض شود. گویی که مولانا می‌گوید: آن فقیر از بس به من گفت بیا قصّهٔ مرا به اتمام رسان که بدون تعارف از بیا بیا گفتن های او جانم به لبم رسیده است. با اینکه مولانا از بیا بیا گفتن های آن فقیر کلافه شده، ولی باز حکایت او را پی نمی‌گیرد. بس که نکات معنوی فراوان است.]

بانگِ او تو نشنوی، من بشنوم　　زانکه در اسرار همراز وی‌ام (۲۲۵۸)

البتّه صدای آن فقیر را تو نمی‌شنوی، من می‌شنوم. زیرا که من امینِ اسرارِ او هستم. یعنی بیا بیا گفتن های آن فقیر با حرف و صوت نیست که هرگوشی آنرا بشنود، بلکه فقط با گوش جان می‌توان آن نداها را شنید.

طالبِ گنجش مَبین، خود گنج اوست　　دوست کَی باشد به معنی غیرِ دوست؟ (۲۲۵۹)

ای طالب حقیقت، مبادا آن فقیر را خواهانِ گنج فرض کنی. نه، اینطور نیست، بلکه خودِ او گنج است. زیرا در معنا دوست (=عاشق)، کی می‌تواند غیر از دوست (= معشوق) باشد یعنی مستغرق در اوست. پس آن فقیر که طالب گنج بود نمی‌دانست که گنج در باطن اوست. بلکه اصلاً گنج، خودِ اوست. [این بیت مبتنی بر این قاعده است که در مکتب مولانا عاشق

---

۱. انقروی و گولپینارلی بر این فرض رفته‌اند.

برحسب ظاهر، عاشق است و بر حسب باطن، معشوق. نیکلسون از **سَنْت آگُوستین** (حکیم و فیلسوف الهی) نقل می‌کند که: «آدمی همان است که بدان عشق می‌ورزد[1].»]

(۲۲۶۰) **سَجده خود را می‌کند هر لحظه او سَجده پیشِ آینه ست از بـهرِ رُو**

او (فقیر) هر لحظه خود را سجده می‌کند. یعنی انسان به خـودی خـود، حـامل گـنج حقیقت است، ولی از این امر خبر ندارد و لذا برای یافتن گنج معنوی به این در و آن در می‌زند. چنانکه مثلاً سجده در برابر آینه به خاطر رویِ اوست. [بندهٔ حـقیقی آیـنهٔ اسـماء و صـفات حضرت حق تعالی است. یعنی اسماء و صفات الهی در انسان کامل تجلّی کرده است. همینطور حق تعالی نیز آینهٔ انسان کامل است. یعنی انسان، خـودِ حـقیقی خـود را در ذاتُ‌الله مـی‌بیند ولاغیر. پس سجدهٔ انسان به حضرت حق سجده به خویشتنِ حقیقی خویش است، زیرا جز هُو وجودی نیست. چنانکه ابن فارض گوید:

لَـهٰا صَـلَواتـي بِـالْمَقامِ اُقـيمُهٰا وَ اَشْـهَدُ فـيهٰا اَنَّـهٰا لي صَـلَّتْ
كِـلانٰا مُـصَلٍّ واحِـدٍ سـاجِدٍ اِلىٰ حَـقيقَةٍ بِـالْجَمْعِ فـي كُـلِّ سَـجْدَةٍ[2]

«نمازی که در **مقام ابراهیم**(ع) برپا می‌دارم برای حضرت حق است. و در آن نماز است کـه مشاهده می‌کنم او (حضرت حق) مرا نماز می‌گزارد. در حضرت **جمع** (مرتبهٔ وحدت و نـفی غیریّت) ما هر دو یک نمازگزاریم که در هر سجده بر حقیقتِ خود سجده می‌آوریم.»]

(۲۲۶۱) **گر بدیدی ز آینه او یک پشـیز بی‌خیالی، زو نماندی هـیچ چـیز**

آن فقیر اگر بدون تصرّفِ اوهام و خیالات اندکی از آینهٔ الهـی را مـی‌دید یـعنی اگـر حصّه‌ای از تجلّیات الهی را در دل خود می‌دید، دیگر چیزی از وجودِ موهوم او باقی نمی‌ماند. [زیرا درمی‌یافت که هر چه هست اوست.]

(۲۲۶۲) **هم خیالاتش، هم او، فانی شـدی دانشِ او مـحوِ نـادانـی شـدی**

هم اوهام و خیالاتش محو می‌شد و هم هویّتِ او به فنا می‌رفت. علم ظاهری او نیز مقهور جهل عارفانهٔ او می‌شد و به زوال می‌رفت. [البتّه باید توجّه داشت که علم و جهل در

۱. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۱۳۹.
۲. ر.ک. **مشارق الدراری**، ص۱۹۲ ـ ۱۹۱.

اینجا به معنی مرسوم نیست، بل معنایی عارفانه دارد. عرفا و صوفیه بدان علم که انسان را در زندان غرایز حیوانی محبوس کند و خودبینیِ او را تشدید نماید حجاب اکبر و جهل مرکّب گویند. باید علمی کسب کرد که خودبینی را محو سازد. رجوع شود به شرح بیت (۵۶۲) دفتر پنجم.]

دانشی دیگر ز نادانیّ ما　　سر برآوردی عیان که: اِنّی اَنا (۲۲۶۳)

آنگاه از جهل ما، علمی وضوحاً نمایان می‌شد و می‌گفت: حقّا که من منم. [«اِنّی اَنا» مقتبس از آیهٔ ۳۰ سورهٔ **قصص** است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۸۴) دفتر دوم. امّا منظور بیت: اگر خود را از علومی که در تو تکبّر و خودبینی می‌انگیزد پرهیز دهی به علم حقیقی و معرفت اعلی دست یازی و وجودِ حقیقی خود را رؤیت کنی. پس ای طالب حقیقت هرکس به‌قدر فنایش بقا می‌یابد.]

اُسجُدوا الآدَم ندا آمد همی　　کآدماید و خویش بینیدش دَمی (۲۲۶۴)

از جانب حقّ ندا در رسید که ای فرشتگان بر آدم سجده آرید که شما نیز آدمید. پس لحظه‌ای او را در خود ببینید. [وقتی که خداوند آدم(ع) را در وجود آورد و خلقت او را به اعتدال بیاراست به فرشتگان امر کرد که بر آدم سجده آرند. رجوع شود به آیهٔ ۳۴ سوره **بقره**، و آیهٔ ۱۱ سورهٔ **اعراف**، و آیهٔ ۶۱ سورهٔ **اِسراء**، و آیهٔ ۵۰ سورهٔ **کهف** و آیهٔ ۱۱۶ سورهٔ **طه**. همچنین به شرح بیت (۲۶۱۷) دفتر دوم رجوع شود. در این بیت نکته‌ای دقیق نهفته است. منظور از آدم بودن ملائکه چیست؟ منظور اینست که چون آدم مظهر تام اسماء و صفات الهی است پس جامع جمیع مراتب وجودی است. بنابر این آدم جامع مرتبهٔ جماد و نبات و حیوان و ملائکه است. و چون آدم، مرتبهٔ فرشتگی را نیز حائز است پس فرشتگان می‌توانند خود را در مرآتِ آدم مشاهده کنند.]

اَحْوَلی[1] از چشمِ ایشان دور کرد　　تا زمین شد عینِ چرخِ لاژورد (۲۲۶۵)

ندای حضرت حق، کثرتْ بینی را از چشم فرشتگان دور کرد تا اینکه زمین در نظر آنان عین آسمانِ لاجوردین شد. [انقروی گوید چون آدم در زمین خلق شد زمین نیز رفعت یافت و

---

۱. اَحْوَلی: لوچی (لوچ بودن)، دوبینی (دوبین بودن) با یای مصدری است.

در نظر فرشتگان عین آسمان شد[۱]. اکبرآبادی گوید: زمین عبارت از جسم آدم و چرخ لاجورد کنایه از حقیقتِ مطلقه است[۲]. منظور بیت: وقتی وحدتْ‌بین شوی وحدت را در کثرت مشاهده کنی.]

(۲۲۶۶) لاالِهَ گفت و، اِلّاالله گفت گشت لااِلّاالله و، وحدت شِکُفت

حضرت حق به فرشتگان کلمهٔ توحیدیهٔ لا اِلهَ اِلّاالله را تعلیم فرمود، زیرا این کلمهٔ شریفه معبودهای متعدّد را نفی می‌کند و فقط وجود حق را اثبات می‌کند. بدین‌سان وحدت حقیقی شکوفا می‌شود.

(۲۲۶۷) آن حبیب و آن خلیلِ با رَشَد وقتِ آن آمد که گوشِ ما کَشَد

وقت آن رسیده است که آن محبوب و دوستِ هدایت کننده، گوشِ ما را بکشد.[مراد از حبیب و خلیل در اینجا کیست؟ آیا آنگونه که انقروی[۳] گفته مراد از آن خداوند است یا به قول اکبرآبادی[۴] منظور رسول اکرم(ص) است؟ آیا اشاره به حسام‌الدین است یا مطلقاً اشاره به انسان کامل است؟ وجه اخیر ظاهراً با سیاق ابیات سازگار است و نیکلسون همین وجه را ترجیح داده است[۵].]

(۲۲۶۸) سویِ چشمه که دهان زینها بشو آنچه پوشیدیم از خلقان، مگو

و به سوی چشمهٔ حقیقت ببرد و بگوید: دهانت را از سخنانی که کشف اسرار و احوال حقیقت می‌کند بشُوی، و آن اسراری که از عامّهٔ مردم پوشیده داشته‌ایم بر زبان جاری مکن.

(۲۲۶۹) ور بگویی، خود نگردد آشکار تو به قصدِ کشف، گردی جُرمْدار

اگر اسرار حقّانی را آشکار هم کنی باز آشکار نشود. زیرا نااهلان این اسرار را

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۷۲۸.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۰۱.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۷۲۹.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۰۱.
۵. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۴۱.

در نیابند، امّا تو چون به قصد افشایِ اسرار ربوبی سخن گفته‌ای مجرم شناخته خواهی شـد. [زیرا اِنَّمَا الْاَعْمٰالُ بِالنِّیّات.]

لیک من اینک بـریشان مـی‌تنم قایلِ این، سـامعِ ایـن، هـم مـنم (۲۲۷۰)

امّا من اکنون نااهلان را احاطه می‌کنم تا چیزی نشنوند. در حقیقت گویندهٔ این اسرار و شنوندهٔ آن خودم هستم. [عارفِ مجذوب هنگام شهود وحدت خود با حق، احاطه و معیّت حق تعالی با اشیاء را احاطه و معیّتِ خود می‌بیند، از اینرو زبانِ او، زبان حق است و بر مبنای «اویِ او رفته، پَری، خود او شده» می‌گوید: **اَنَا اَسْمَعُ وَ اَنَا اَقُولُ لَیْسَ فی الدّارِ غَیْـرُنٰا دَیّارٌ.** «منم که می‌شنوم، و منم که می‌گویم. جز ما کسی در خانه نیست.» گرچه اینگونه شطحیات از ارباب جذبه مقبول و معفوّ است، لیکن به هرحال به قول شمس تبریزی از نقص سلوک ناشی می‌شود. چنانکه از انبیا چنین سخنانی صادر نشده است.]

صورتِ درویش و نقشِ گنج گـو رنجْ کیش‌اند این‌گروه، از رنج گو (۲۲۷۱)

تو صورت ظاهری حکایت آن درویش و قضیّهٔ گنجنامه و گنج را بگو، زیرا ایـنگونه فقرا جماعتی رنج کشیده‌اند. پس، از رنج حرف بـزن. یـعنی بگـو کـه آن فـقیر بـرای یـافتن گنج چه زحماتی متحمّل شد. [انقروی ظاهراً «صورت درویش» را صفت و موصوفِ مقلوب فرض کرده و آنرا درویش ظاهری تـفسیر نـموده است. بـر ایـن فـرض گـفته است دراویش ظاهری در راه مطالب دنیوی زحمت مـی‌کشند[1]. امّـا اکـبرآبـادی مـصراع اوّل را بـر هـمان وجه اوّل معنی کرده است، منتهی «این گروه» را بـه عـوام النّـاس اشـارت دانسـته است کـه طالب صورت حکایت‌اند. در حالی که صـورتِ هـرچـیز بـرای اهـل مـعنا رنـج و زحـمت محسوب شود[2].]

چشمهٔ رحمت بَریشان شد حـرام می‌خورند از زهرِ قاتل جام جـام (۲۲۷۲)

چشمهٔ رحمت بر این گروه حرام شد. یعنی اهل ظاهر نمی‌توانند از چشمهٔ اسرار ربّانی بنوشند. بلکه از زهر کُشندهٔ ظواهر و مسائل دنیوی جام اندر جام می‌خورند.

---

۱. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۵، ص۷۳۰.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۱۰۱.

(۲۲۷۳) خاک ها پُر کرده دامن، مـی‌کَشَند تا کنند این‌چشمه‌ها را خشکْ‌بند[1]

دامن‌های خـود را از خـاک پُـر مـی‌کنند تـا ایـن چشـمه را مسـدود سـازند. یـعنی حیوان‌سیرتان با مطامع و مطالب دنیوی که همچون خاک بی‌ارزش است می‌خواهند وجـود شریف انبیا و اولیا را که همچون چشمه‌ای حیات‌بخش است از اثر بیندازند؟

(۲۲۷۴) کَـــی‌شود ایـــن‌چشمهٔ‌دریامَدَد مُکْتَبَس[2] زین‌مشت‌خاکِ‌نیک‌وبد؟

آخر چگونه ممکن است که چشمهٔ وجود انبیا و اولیا که پشتوانه‌اش دریای حـقیقت است با یک مشت خاکِ مردم بد و خوب پوشیده و مسـدود شـود؟ [«دریـا مـدد»، صـفتِ «چشمه» است. یعنی چشمه‌ای که از دریا بدو مدد می‌رسد. در اینجا سـؤالی پـیش مـی‌آید. ایـــنکه مـردمان بـد دشـمن انـبیا و اولیـا مـی‌شوند مـعلوم و مسـلّم است، ولی دیگـر چـرا مردم خوب چشمهٔ آنان را مسدود می‌کنند؟ جواب: آنان که عالماً با ایشان مخالفت مـی‌کنند افرادی مغرض‌اند، امّا ممکن است افرادی نیز با نیّت خوب با ایشان به مخالفت برخیزند کـه اینان جاهلانِ بی‌غرض‌اند.]

(۲۲۷۵) لیک گوید: با شما مـن بسـته‌ام بی شما مـن تـا ابـد پـیوسته‌ام

امّا چشمه، یعنی انبیا و اولیا به نااهلان و مخالفان خود گویند: مـا بـرای شـما بسـته و مسدودیم، لیکن برای غیرشما یعنی برای اهلان تا ابد جاری هستیم.

(۲۲۷۶) قومِ معکوس‌انـد، انـدر مُشْتَهیٰ خاک‌خـوار و آب را کـرده رهـا

مردم حق ستیز واقعاً آدم‌های وارونه کاری هستند، و اصولاً خواسته‌هـاشان وارونـه است. بطوریکه خاک می‌خورند و آب زلال را رها می‌کنند. یعنی به پـلیدی‌هـای دنـیوی و شهوات حیوانی توجّه می‌کنند ولی به صفای معنوی اولیا بی‌اعتنا هستند.

(۲۲۷۷) ضِـــدِّ طَـبعِ انـبیا دارنـد خَـلق اژدهـا را مُـتَّکا[3] دارنـد خـلق

طبع و خُوی مردم دنیاطلب درست مغایر طبع و خُویِ پیامبران است. بطوریکه مـثلاً

---

۱. خُشکْ بَند: بستن زخم بدون دوا و مرهم. امّا در اینجا به معنی مسدود کردن و خشکاندن چشمه است.
۲. مُکْتَبَس: به خاک انباشته، پوشیده شده بوسیلهٔ تودهٔ خاک، مدفون.
۳. مُتَکا: تکیه‌گاه.

اینان به اژدها اعتماد می‌کنند. یعنی به اژدهای نَفْس و دنیا که رَأْسُ کُلِّ خَطیئه است تکیه دارند.

چشم‌بندِ ختم چون دانسته‌یی؟   هیچ دانی از چه دیده بسته‌یی؟ (۲۲۷۸)

چگونه ممکن است دنیاطلبانی مانند شما حقیقتِ چشم‌بندی حضرت حق را درک کنند؟ مسلّماً درک نمی‌کنند. آیا هیچ می‌دانید که به چه سبب چشمانِ دلتان بسته شده است؟ مسلّماً این را هم نمی‌دانید. [اشاره است به آیهٔ ۷ سورهٔ بقره. رجوع شود به شرح بیت (۶۷۹) دفتر دوم.]

برچه بگشادی بَدَل این دیده‌ها؟   یک‌به‌یک بِئْسَ الْبَدَل[1] دان آن تو را (۲۲۷۹)

تو که چشم از خدا فروبسته‌ای به جای او به چه چیزی چشم گشوده‌ای؟ بدان که چشم به هرچه جز خدا بگشایی یکایکِ آنها برای تو بَدیلِ ناپسندی است.

لیک خورشیدِ عنایت تافته‌ست   آیِسان[2] را از کَرَم دریافته‌ست (۲۲۸۰)

امّا خورشید عنایت و کرامت الهی طالع شده است و به برکت کرامتش ناامیدان را دلگرم کرده است.

نردِ بس نادر ز رحمت باخته   عینِ کفران را اِنابت ساخته (۲۲۸۱)

خداوند از روی رحمانیّتِ خود نَردی بس شِگَرف بازی کرده است. یعنی لطف الهی کارهای محیرالعقولی انجام می‌دهد، بطوریکه مثلاً ماهیّت کفر را به توبه و بازگشت از گناه تبدیل می‌کند.

هم ازین بدبختیِ خلق، آن جواد   منفجر کرده دوصد چشمهٔ وَداد[3] (۲۲۸۲)

آن خداوند کریم به خاطر بدبختی های روحی و اخلاقی مردم چشمه های بسیاری از قبیل لطف و دوستی جوشانده است.

---

۱. بِئْسَ الْبَدَل: بدیلی ناپسند است.
۲. آیِس: ناامید.
۳. وَداد: دوستی. وِداد هم صحیح است.

(۲۲۸۳) **غنچه را از خـار، سـرمایه دهـد　　مُـهره را از مـار، پـیرایـه دهـد**

لطف او به گونه‌ای است که گُل را از بوتهٔ خار می‌رویاند و مهرهٔ مار را سـبب زیب و زیور مردم می‌سازد. [«مهرهٔ مار» را **خَرَزُ الْحَیّات** نیز گویند. در سرِ مـارهای بـزرگ قـطعه استخوانی به شکل بیضی یافت شود که در طبّ قدیم به عنوان پادزهر استعمال می‌شده است. و می‌گفتند اگر کسی این مُهره را همراه داشته باشد اثر زهر را کاهش دهد[1]. نیز عقیدهٔ عامّه بر اینست که همراه داشتن مُهرهٔ مار سبب جلب محبّت و دوستی دیگران شود. به هر حال مولانا بیت فوق را بر سبیل مثال در تبیین افعال الهی آورده است تا نشان دهد که او از هرچیزی ضدّ خود را پدید می‌آورد.]

(۲۲۸۴) **از سـوادِ شب بـرون آرَد نـهار　　وز کفِ مُعْسِر[2] بـرویاند یَسـار[3]**

آن صانع متعال از دلِ سیاه شب، روزِ پُر فروز را بیرون می‌آورد، و از دست فـقیران، ثروت پدیدار کند. [این بیت نیز بـر سـبیل مـثال است تـا افـعال مـحیّرِ الهـی را بـیان دارد. کارهای الهی را نمی‌توان با سنجه‌هـای مـتعارف مـحاسبه کـرد «جـز کـه حـیرانـی نـباشد کار دین».]

(۲۲۸۵) **آرْد سـازد ریگ را بـهرِ خـلیل　　کوه بـا داود گـردد هـم رسـیل[4]**

مثلاً ریگ را برای ابراهیم خلیل(ع) مبدّل به آرد می‌سازد. کوه با داود نبی(ع) هم آواز می‌شود. [توضیح مصراع اوّل در شرح بیت (۳۷۹) دفتر دوم آمده است. مصراع دوم اشـارت است به آیهٔ ۱۰ سورهٔ **سبأ** که توضیح آن در شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم آمده است.]

(۲۲۸۶) **کوه بـا وحشت در آن ابـرِ ظُـلَم　　بر گشاید بانگِ چنگ و زیر و بم**

کوه در زیر آن ابر تیره، با حالت بیم، نـالهٔ زیـر و بـم سـر مـی‌دهد. یـعنی کـوه کـه ظاهراً سخت و پُرقسوت است، خداوندآنرا نـرم و مـنعطف مـی‌کند بـه طـوریکه بـا داود(ع) همنوا می‌شود.

---

۱. ر. ک. تنسوخ نامهٔ ایلخانی، ص۱۴۲.

۲. مُعْسِر: فقیر.

۳. یَسار: فراخی نعمت، ثروت.

۴. رَسیل: هم آواز، همراه. جمع: رَسایل.

خــیز، ای داودِ از خـلقان نـفیر[1] ترکِ آن کردی عوض از ما بگیر (۲۲۸۷)

برخیز ای داودی که از مردمان عزلت گزیده‌ای، اینک پاداش آنچه که از دست داده‌ای از ما بگیر.

اِنابتِ آن طالبِ گنج به حق تعالیٰ بعد از طلبِ بسیار و عجز و اضطرار که ای ولیّ اْلاِظهار تو کن این نهان را آشکار

گفت آن درویش: ای دانـایِ راز از پیِ این گـنج کـردم یـاوه‌تاز[2] (۲۲۸۸)

مولانا در اینجا به نقل صورت حکایتِ آن فقیرِ گنج طـلب رجـوع مـی‌کند و چـنین می‌فرماید: آن فقیر وقتی که از یافتن گنج درمانده شد رو بـه درگـاه الهـی کـرد و گـفت: ای خداوندی که به اسرار و رموز آگاهی به خاطر یافتن این گنج تکاپوی بیهوده کردم.

دیوِ حرص و آز و مُستَعجِلْتَگی[3] نی تَأَنّی جُست و نـی آهسـتگی (۲۲۸۹)

شیطان حرص و آز و به شتاب دویدن، نه در جستجوی درنگ بود و نه متانت. یعنی نفس‌امّارهٔ من بی‌هیچ صبر و درنگی جویای گنج بود. [رجوع شود به شرح بیت (۳۴۹۷) دفتر سوم.]

من ز دیگی لقـمه‌یـی نـندوختم کف سیه کردم، دهان را سـوختم (۲۲۹۰)

من با همهٔ این شتاب و طمعی که ورزیدم حتّی یک لقمه از آن دیگ نخوردم، بلکه فقط دستانم را سیاه کردم و دهانم را سوزاندم. [شدم مصداقِ آشِ نخورده و دهان سوخته. چنانکه نقد حال بسیاری از ابنای دنیا همینگونه است. حـرص مـی‌زنند، جـان مـی‌کنند ولی طـرفی نمی‌بندند و ناکام می‌روند.]

خود نگفتم، چون در این ناموقِنم ز آن گِره‌زن این گِره را حل کـنم (۲۲۹۱)

برای یکبار هم که شده به خودم نگفتم: حالا که من مطمئن نیستم گنج در کجاست حلّ

---

۱. نَفیر: رمنده، دور شونده.

۲. یاوه‌تاز: کسی که بیهوده دوندگی می‌کند. (صفت مرکّب فاعلی مرخّم).

۳. مُسْتَعْجِلْتَگی: به شتاب دویدن.

این مشکل را از خداوندی بخواهم که گرهٔ کارها و گشایش آنها به دست اوست. [ولی من به علم خود اعتماد کردم. اینست که راه به جایی نبردهام.]

(۲۲۹۲) قولِ حق را هم ز حَق تفسیر جو — هین‌مگو ژاژ از گُمان،ای‌سختْ‌رُو

تفسیر اقوال حضرت حق را از خود او بخواه. ای گستاخ براساس حدسیّاتِ خود یاوه‌سرایی مکن. [مولانا در چندجا تفسیر به رأی کلام حق را نکوهیده است. از جمله در بیت (۱۰۸۰) به بعد و (۳۷۴۰) به بعد در دفتر اول. در بیت (۳۱۲۸) دفتر پنجم نیز گوید:

معنی قرآن ز قرآن پُرس و بس — وز کسی کآتش زده‌ست اندر هوس

از بیت فوق معلوم شد که مراد از گنج نامه، کلام‌الله است.]

(۲۲۹۳) آن گِره کو زد، هَمو بگْشایدش — مُهره کو انداخت، او بِرْبایَدَش

کسی که گِره می‌زند همان کس آنرا می‌گشاید. و کسی که مُهره‌ای می‌اندازد، همان کس آنرا می‌رُباید. [منظور از مُهره در اینجا دقیقاً معلوم نیست. آیا منظور مُهرهٔ شطرنج و نرد است؟ آیا منظور طاسِ بازی نرد است؟ الله اعلم. گولپینارلی توضیح دیگری افزوده که چندان مرتبط نمی‌نماید. به هر حال منظور بیت اینست: خداوندی که رموز و اسرار خود را به عرصهٔ علم و عقل آدمیان آورده فقط خود می‌تواند آنرا بگشاید.]

(۲۲۹۴) گرچه آسانت نمود آن سان سَخُن — کَیْ بود آسان رموزِ مِنْ لَدُن؟

اگرچه فهم کلمات اسرارآمیز ربّانی به نظرت ساده می‌آید، ولی چگونه ممکن است که اسرار لَدُنّی آسان باشد؟ [چنانکه عدّه‌ای خیال می‌کنند که با تسلّط بر قواعد عربی و علم لغت و معانی بیان و حکمت و فقه و دهها علم دیگر می‌توانند اسرار لدنی قرآنی را دریابند، درحالی که درک آن اسرار در حیطهٔ این علوم نمی‌گنجد اِلّا مَنْ اَتَی اللهَ بِقَلْبٍ سَلیم. تا چه رسد به کسی که نه این را دارد و نه آن را. پس نتیجه می‌گیریم که عرفان یافتن است نه بافتن.]

(۲۲۹۵) گفت: یارب توبه کردم زین شتاب — چون‌تو در بستی، توکن هم‌فتحِ‌باب

آن فقیر گنج طلب گفت: پروردگارا از شتابی که در یافتنِ گنج کردم توبه می‌کنم. از آنرو که تو خود در را بسته‌ای، تو آنرا بگشای.

بـر سـرِ خـرقه شـدن بـارِ دگـر　　　در دعا کردن بُـدم هـم بـی‌هـنر (۲۲۹۶)

یک بار دیگر لازم است که به سوی فقر و فنای عارفانه بروم، زیرا من در دعا کردن هم هیچ فضل و کمالی ندارم. [«بر سَرِ خرقه شدن» کنایه از رسیدن به مرتبهٔ نیستی و فـنای عارفانه است. توضیح آنکه صوفیه دعا را نشانهٔ مرتبهٔ صحو و با خویشیِ بنده می‌دانند. چنانکه در بیت(۵۰) دفتر اول آمده است:

چون به خـویش آمـد ز غـرقاب فـنا　　　خوش زبـان بگشـود در مـدح و ثـنا

نیز گوید:

ایــن ثـنا گـفتن ز مـن تـرکِ ثـناست　　　کین دلیل هستی و هسـتی خـطاست]

کو هنر؟ کو من؟ کجا دلْ مُستوی؟　　　این‌همه‌عکسِ تواست و خود توی (۲۲۹۷)

اینک وصف فنای عارفانه را بشنو: من کجا، هنر کجا و دل سلیم کجا؟ بلکه هرچه از فضل و کمال در من است از تجلّیات اسماء و صفات توست.

هر شبی تدبیر و فرهنگم به خواب　　　همچو کشتی غرقه می‌گردد ز آب (۲۲۹۸)

هر شب قوّهٔ اندیشه و دانش‌ام به خواب فرو مـی‌رود. و مـانند کشـتی در آب غـرق می‌شود. [به توضیح بیت بعدی دقت کن.]

خود نه من می‌مانم و نه آن هنر　　　تن چو مُـرداری فـتاده بـی‌خـبر (۲۲۹۹)

در حالِ خواب، نه خودم می‌مانم و نه فضل و کمالم. بلکه کالبدم همچون مرداری نقش بر زمین است. [من در خواب هیچ اراده‌ای از خـود نـدارم، گـرچـه ظـاهراً در رؤیـا خـیال می‌کنم که موجودی مرید و مختارم. ایـنک بـدان کـه در بـیداری نـیز مـانند حـالت خـواب هستم. یعنی خیال می‌کنم که تصرّف امور به دست من است. حال آنکه لَا مُؤَثِّرَ فِـی الْـوُجودِ إِلَّا اللهُ.]

تا سَحَر جملهٔ شب آن شاهِ عُـلیٰ　　　خود هـمی گـوید اَلَسـتیّ و بـلیٰ (۲۳۰۰)

آن شاه بلند مرتبه، یعنی حضرت حق از شب تا صبح به تو می‌گوید: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و خود جواب می‌دهد: آری پـروردگار شـما هسـتم. [در مـصراع دوم بـه نـحو اقتباس به آیه‌ای از قرآن کریم اشارت شده که توضیح آن در شرح بـیت (۱۲۴۱) دفـتر اول

آمده است.]

(۲۳۰۱) کو بَلیٰ گو؟ جمله را سیلاب بُرد یا نهنگی خورد کُل را کِرد و مُرد[1]

کجاست کسی که در وسط خواب بلی بگوید؟ بلکه همگان را سیلابِ خـواب بُـرده است. و یا خواب همچون نهنگی همگان را خورده و بلع کرده است. [در این بیت خوابِ غالب بر مردم به «سیلاب» و «نهنگ» تشبیه شده است.]

(۲۳۰۲) صبحدم چون تیغِ گوهردارِ خَـود از نـــیامِ ظـــلمتِ شب بـــرکَند

سپیده دم همینکه شمشیر رخشانِ خود را از غلافِ تاریکی بیرون می‌آورد. یعنی هنگام فرا آمدن روز. [این بیت کُـلّاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۲۳۰۳) آفتابِ شـرق، شب را طَـی کـند این نهنگ آن خورده ها را قَی‌کند

آفتاب تابان بساط شب را در هم پیچد و نهنگِ خواب هرچه را خورده و بـلع کـرده است بیرون آورد. [خواب همچون نهنگی هوش و حواسِ مردم را فرو می‌بلعد، و هرگاه تـیغ آفتاب بدرخشد این نهنگ عظیم و مهیب تمام خورده های خـود را پس مـی‌دهد و هـوش و حواس مردم به آنان بازگردانده می‌شود.]

(۲۳۰۴) رَسته‌چون یونس‌زمعدهٔ آن نهنگ منتشر گـردیم انـدر بـو و رنگ

همگان از سیطرهٔ شب که همچون معدهٔ نهنگ، عـظیم است مـانند یـونسِ نـبی رهـا می‌شویم و در دنیای بو و رنگ، یعنی در جهان کثرت به دنبال کار و بارِ خود پراکنده می‌شویم. [رجوع شود به شرح بیت (۳۱۳۶ ـ ۳۱۳۵) دفتر دوم.]

(۲۳۰۵) خلق چون یونس مُسبّح آمـدند کاندر آن ظلماتِ پُر راحت شدند

مردمان همچون حضرت یونس(ع) نیایش می‌کنند، زیرا در تاریکی های شب خوابی بس راحت دارند. [همانطور که یونس در شکم ماهی به نیایش حق پرداخت، مردم نیز هرکدام به قدر ظرفیّت و قابلیّت خود حضرت حق را نیایش می‌کنند.]

۱.کِژد و مُرد: ر. ک. شرح بیت (۱۷۱۳) همین دفتر.

هر یکی گوید بـه هـنگامِ سَـحَر چون ز بطنِ حُوتِ[1]شب آید به در (۲۳۰۶)

هریک از مردم در وقتِ سحر که از شکمِ ماهی شب خارج می‌شود چنین می‌گوید:

کای کریمی که در آن لیلِ وَحِش[2] گنجِ رحمت بنْهی و چندین چَشِش (۲۳۰۷)

ای خـداونـد بـخشنده‌ای کـه در آن شبِ مـهیب، گـنجینهٔ رحـمت و لذّات مـختلف قرارداده‌ای. [شب بهترین موقعیّت برای اهل‌الله است، زیرا در آن وقت برترین حالاتِ تـمرکز در اذکار و اوراد حاصل می‌آید.]

چشم، تیز و گوش، تازه، تن سبک از شبِ همچون نهنگِ ذُوالْحُبُک (۲۳۰۸)

خداوندا تویی که ما را با چشمی بینا و گوشی شنوا و تنی چالاک از شبی کـه مـانند نهنگی راهْ راه است بیدار می‌کنی. [«حُبُک» به معنیِ راهها و جمعِ «حِباک» است. «ذُو» نیز از اسماء سِتّه است به مـعنی صـاحب، دارا. پس «ذوالحـبک» روی هـم رفـته بـه مـعنی دارای راههاست. مقتبس از آیهٔ ۹ سورهٔ **ذاریات** است. در این آیه وصف آسمان است، لیکن مولانا در اینجا آنرا وصف نهنگ قرار داده است از آنرو که بدن این حیوان راه راه است.]

از مقاماتِ وَحِشْ رُو[3] زین سپس هیچ نگریزیم ما، با چون تو کس (۲۳۰۹)

زین پس با وجود خداوندِ عزیزی همچون تو از مـراتب و مـنازلِ تـرسناک سـلوک نخواهیم گریخت. [از این به بعد چون به معیّت حق یقین کرده‌ایم بر هر بلا مرحبا مـی‌گوییم. زیرا عَسٰی اَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ.]

موسی آن را نار دید و نور بـود زنگیی دیدیم شب را، حُور[4] بود (۲۳۱۰)

چنانکه مثلاً موسی(ع) در وادیِ اَیْمَن، نور تجلّی الهی را به صورت آتش دید. همینطور ما شب را به صورت سیاه زنگی می‌بینیم در حالی که سپیدهٔ زیباست. [توضیح مصراع اوّل در

۱.حُوت: ماهی. جمع:حیتان. «بطن حُوتِ شب» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه است. یعنی شبی که همچون شکم ماهی، تاریک است.

۲. وَحِش: مَهیب، ترسناک.

۳. وَحِشْ رُو: ترکیب وصفی است. یعنی کسی که چهره‌ای ترسناک دارد.

۴. حُور: ر.ک. شرح بیت (۲۱۶۳) دفتر پنجم.

شرح بیت (۲۸۸۴) دفتر دوم آمده است. شب دیجور نیز به ظاهر تاریک و ظلمانی است، ولی اگر در آن تاریکی به ذکر و فکر مشغول شوی مانند روزِ پر فروز می‌شود.]

(۲۳۱۱) **بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس تا نپوشد بحر را خاشاک و خس**

زین پس ما از تو ای خدای کریم، فقط بینشی می‌خواهیم که با تکیه بر آن دیگر خس و خاشاکِ اوهام و شکوک، دریای حقیقت را در نظرمان نپوشاند. یعنی خلاصه چیزی جز بصیرت و روشن‌بینی به کار ما نمی‌آید. نه از تو مال می‌خواهیم و نه جاه. [البته این بیت از زبان بندگان مخلص گفته آمده، والّا ابنای دنیا دعا و نیایش را نیز وسیلهٔ نیل به مکاسب دنیوی خود می‌کنند. عبارت معروف و عمیقِ **اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشیاءَ کَماهِیَ** را که غالباً حدیث نبوی‌اش خوانده‌اند مناسب بیت فوق است. البته در جوامع روائی فریقین دیده نیامد.]

(۲۳۱۲) **ساحران را چشم چون رَست از عَما[1] کفْ زنان بودند بی این دست و پا**

چنانکه مثلاً وقتی که ساحران فرعونی از کوردلی رهیدند و به پروردگار موسی ایمان آوردند، بدون این دست و پای ظاهری به کف زدن مشغول شدند. یعنی از اینکه به خاطر هدایت یافتنشان، به دست فرعون، معذّب و مقتول می‌شدند شادمانی‌ها کردند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۶۱۹) دفتر اوّل، و (۳۳۳۹) دفتر پنجم.]

(۲۳۱۳) **چشم بندِ خلق، جز اسباب نیست هرکه لرزد بر سبب، ز اصحاب نیست**

چشم باطنی مردم را چیزی جز علل و اسباب ظاهری نبسته است. چنانکه خود فرمود: «این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست». هرکس که بوسیلهٔ علل و اسباب بلرزد جزو یاران ما نیست. یعنی هرکس که علل و اسباب او را به وادی اوهام و خیالات یاوه بکشاند و ایمانش را مثل بید مجنون بلرزاند در زمرهٔ اهل‌الله نیست.

(۲۳۱۴) **لیک حق، اَصْحابَنا اصحاب را در گشاد و بُرد تا صدرِ سرا**

امّا ای یارانِ ما، حضرت حق درِ حقیقت را به رویِ اصحابِ حقیقت گشوده است و آنان را تا صدر مجلس بُرده است. [«اَصْحابَنا» با تقدیر حرف ندا، منادیٰ واقع شده است. یعنی

---

۱. عَما: کوری.

در اصل بوده است: یٰا اَصْحٰابَنٰا. و چون منادایِ مضاف، واجب النَّصب است، «اصحاب» را که به ضمیرِ «نا» اضافه شده باید منصوب خواند. بعضی از شارحان «اصحابنا» را اشارت دانسته‌اند به سلسلهٔ اخوت مولویه و اصحاب حاضر در مجلس مولانا، ولی انسب اینست که «اصحابنا» را کُـلّاً شامل هرکسی بدانیم که دارای بصیرت باطنی و روشن‌بینی است. و این با توسّعِ دیدگاه مولانا سازگارتر می‌آید.]

با کَـفَش نـامُسْتَحِقّ[1] و مُسْـتَحِقّ مُعْتَقانِ[2] رحمت‌انـد از بـندِ رِقّ[3] (۲۳۱۵)

به برکت دست بخشندهٔ الهی، سزاواران و ناسزاواران هر دو به رحمت او از بند ذلت و بندگیِ شهوات خواهند رست.

در عدم، ما مُسْتَحِقّان، کَی بُدیم؟ که برین جان و برین دانش زدیم (۲۳۱۶)

بیت فوق به یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا مگر ممکن است که کسی بدون قابلیّت و استحقاق از رحمت الهی برخوردار شود؟ جواب: در کَتْمِ عدم ما کی استحقاق آن را داشتیم که به مرتبهٔ جان و دانایی دست یـازیم؟ ایـن بـیت و بیت قبلی مبتنی بر مطلبی است که مولانا در دفتر پنجم، بیت (۱۵۳۷) به بعد طرح کرده است. خلاصهٔ آن اینست که (در همهٔ موارد) اخذ عطایای الهی منوط به داشتن قابلیت نیست و این معمایی‌است پوشیده که با عقول جزئیهٔ بشری حل نمی‌شود. لازم است بـدان مـبحث رجـوع شود.]

ای بکـــرده یـــار، هـر اَغـیار را وی بـــداده خِـلعتِ گُـل خـار را (۲۳۱۷)

ای خداوندی که حتّی بیگانه را به دوست مبدّل می‌کنی. و ای خدایی که جامهٔ فاخرِ گُل را بر بدن برهنهٔ خار می‌پوشانی.

خـــاکِ مـــا را ثـانیا پـالیز کـن هیچ نِی را بـارِ دیگـر چـیز کـن (۲۳۱۸)

خاک وجودِ ما را بار دیگر برُویان. و وجودِ هیچ ما را چیز گردان. [«پالیز» عموماً به

۱.مُسْتَحِقّ: سزاوار، مستوجب. اسم فاعل از مصدر اِستحقاق.
۲.مُعْتَق: آزاد کرده شده، بنده‌ای که از قید بندگی رهیده باشد. اسم مفعول از مصدر اِعتاق.
۳. رِقّ: بندگی.

باغ و بوستان و مزرعه اطلاق شود. و خصوصاً به اراضی صیفی‌کاری نظیر خیار و خربزه و هندوانه گویند. منظور از آن اینست که خداوندا زمینِ وجود ما را که از برگ و بـارِ مـعنویت لخت‌و عریان شده چنان بارور و حاصلخیز کن که اشجار و ازهارِ معارف و کمالات در آن بروید. انقروی و (شاید به تَبَعِ او) گولپینارلی پالیز را در اینجا به معنی پالیده اسـم مـفعول از مصدرِ پالیدن به معنی صاف و خالص کرده شده گرفته‌اند[۱] که خالی از وجه است.]

(۲۳۱۹) این دعا تـو امـر کـردی ز ابـتدا ورنه خاکی را چه زَهرهٔ این بُدی؟

این دعا را نیز تو از اوّل به ما فرمان دادی، والّا خاکی بی‌مقدار چه جسارتی دارد که خودسرانه به دعا پردازد؟ [چنانکه در بیت (۳۵۰۰) دفتر چهارم فرمود:

هـــم ز اوّل مـــی‌دهی مـــیل دعــا تـــو دهـــی آخـــر دعــاها را جـــزا

و در بیت (۲۴۴۹) دفتر دوم فرمود:

این دعا هم بـخشش و تـعلیمِ تـوست گرنه در گلخن گلستان از چه رُست؟]

(۲۳۲۰) چون‌دُعامان امرکردی،ای عُجاب[۲] این دعایِ خویش را کن مُستَجاب

ای خداوندی که افعال تو مایهٔ حیرت و شگفتی خلایق است چون این دعا امـرِخودِ توست، این دعای خود را اجابت فرما. [خداوندا تو به مردم گفتی: **اُدْعُونی اَسْتَجِبْ لَکُمْ.** «مرا بخوانید تا دعای شما را اجابت کنم.» اینک به این دعوت جامهٔ عمل پوشان. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۹) و (۷۵۶) دفتر سوم.]

(۲۳۲۱) شب شکسته کَشتیِ فهم و حواس نه‌امیدی مانده، نه‌خوف و نه‌یاس

شبْ هنگام کشتی فهم و ادراک ما آدمیان درشکسته است. نه امیدی برجای مانده و نه بیم و یأسی. [خداوند به شب خاصیّتی بخشیده که چون آدمیان به خواب اندر می‌شوند جمیع حواسّشان تعطیل می‌گردد. و حالات متضادّی که در بیداری دارند موقّتاً در خواب (لااقل به شکل مستقیم) بُروز نمی‌کند. برای همین است که در بیت (۳۹۰) دفتر اول فرمود:

شب ز زنـــدان بـــی‌خـــبر زنـدانـیان شب ز دولت بـــی‌خـــبر ســـلطانیان]

---

۱. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۵، ص۷۵۰، **نثر و شرح مثنوی شریف**، دفتر ششم، ص۳۰۹.

۲. **عُجاب**: شگفت‌انگیز.

بُـرده در دریـایِ رحـمت ایـزدم　　تا زچه فـن پُـر کُـند، بـفْرستدم؟ (۲۳۲۲)

خداوندم مرا در دریای رحمت خود مستغرق کرده است. یعنی روح ما در اثنای خواب در دریای ملکوت غور می‌کند. حال باید دید که خداوند در عالم مـلکوت روح مـرا از چـه کمالاتی آکنده می‌سازد و بدین جهان خاکی گسیل می‌دارد. یعنی باید منتظر ماند و دید که وقتی شخص از خواب بیدار می‌شود روحش به چه حقایقی دست یافته است. [البته رؤیـای هرکس ثمرهٔ درخت روح او است. شجرهٔ طیبه میوهٔ طیّب به بار می‌نشاند و شجرهٔ خبیثه، میوهٔ خبیث. چنانکه ابیات بعدی این مطلب را بسط می‌دهد.]

آن یکی را کرده پُـر نـورِ جـلال　　و آن دگر را کرده پُر وَهْم و خیال (۲۳۲۳)

مثلاً خداوند روح شخصی را در اثنای خواب آکنده از انوار جلالیّهٔ خود می‌کند، و روح شخص دیگر را لبریز از اوهام و خیالات. [معمولاً افراد باصفا و مهذّب خواب‌هـای صـادق می‌بینند و افرادِ غافل خواب‌های پریشان. پس، از طریق نوع خواب نیز مـی‌توان بـه مـدرج روحی خود واقف شد. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۸۷) و (۳۰۶۳) دفتر چهارم.]

گر به خویشم هیچ رای و فن بُدی　　رای و تدبیرم به حکمِ مـن بُـدی (۲۳۲۴)

اگر خود، اندیشه و تدبیری می‌داشتم. و اندیشه و تدبیرم در اختیار خودم بود.[این بیت کُـلاً شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

شب نرفتی هوش بی‌فـرمانِ مـن　　زیـرِ دامِ مـن بُـدی مُـرغانِ مـن (۲۳۲۵)

در آن صورت به گاهِ شب، بدون فرمان من عقل و هوشم از تصرّفم بیرون نمی‌رفت. بلکه پرندگان عقل و هوش و حواسّم در دامِ وجودم می‌ماندند. [اگر آدمـی تـمرکزِ ذهـنی را فراگیرد و در کنارش تهذیب نفس کند می‌تواند بر رؤیاهای خود مسلّط شود. یعنی به جـای مشاهدهٔ خواب‌های پریشان (= اَضْغاثِ اَحلام)، رؤیاهای صادق ببینند.]

بودمی آگـه ز مـنزل‌هـایِ جـان　　وقتِ خواب و بیهُشیّ و امـتحان (۲۳۲۶)

و در آن صورت به هنگام خواب و بی‌هوشی و ابتلا می‌توانستم از منازل و مراتبی که روح به هنگام خواب بدانجاها رفته آگاه شوم. [پس مولانا می‌گوید سبب آنکه بعضی‌هـا و شاید غالب مردم خواب‌های پریشان و فاقدِ تعبیر می‌بینند اینست که دچار پریشان خاطری و

اغتشاش ذهنی هستند.]

(۲۳۲۷) چون‌کَفَم زین‌حلّ‌وعقدِاو تُهی‌است ای‌عجب این‌مُعْجِبیّ‌من زِ کیست؟

من که نمی‌توانم این مسأله را یعنی رؤیاهای خود را تحت سلطهٔ خود در آورم. شگفتا که این خودبینی و کبری که بر من غالب آمده از جانب کیست؟ یعنی با آنکه بی‌اختیار و اقتدارم با اینحال به خود مغرور شده‌ام و نمی‌دانم چرا؟ [«حَلّ» به معنی گشودن و «عقد» به معنی بستن است. «حلّ و عقد» رویِ هم رفته به معنی سر و سامان دادن به امور است.]

(۲۳۲۸) دیده را نادیده خود انگاشتم باز زنبیلِ دعا برداشتم

آنچه به من نموده بودند و در طلب آن بودم، نادیده فرض کردم. یعنی آن فقیر گنج طلب می‌گوید با آنکه در رؤیا دربارهٔ فلان گنج به من سفارش شده بود، با اینحال قید آنرا زدم و از تک و تاب در جستنِ آن دست بداشتم و دوباره زنبیل دعا و نیایش به دست گرفتم. یعنی چون دانستم که سعی و اجتهادم به جایی نرسید دریافتم که نباید بر قدرت خود اتکا کنم، بلکه باید دست به دعا بردارم.

(۲۳۲۹) چون الف چیزی ندارم، ای کریم جز دلی دلتنگ‌تر از چشمِ میم

ای خداوند بخشنده، من همچون الف، چیزی ندارم. بلکه فقط دلی دارم که حتّی از چشمِ حرفِ «م» نیز تنگ‌تر است. یعنی دلی دارم که از شدّت اندوه و محنت گرفته و تنگ است. [الف یعنی «ا» حرفی است بی‌نقطه و ضمّه و فتحه و کسره و سکون. اهل سرّ معمولاً نسبت حضرت حق را به خلق به موقعیّت الف نسبت به سایر حروف تشبیه کرده‌اند، زیرا الف، قطب حروف است و در همهٔ آنها حضور دارد. امّا در اینجا این تشبیه مورد نظر نیست، چرا که مولانا می‌خواهد فقرِ وجودی انسان را به الف تعبیر کند، زیرا الف هیچ نشان و علامتی ندارد و از جمیع تَعیّنات عریان است.]

(۲۳۳۰) این الف وین میم، اُمِّ بودِ ماست میمِ‌اُم تنگست،الف‌زو نَرْگداست[1]

این الف و میم، مادرِ هستی ماست. یعنی الف و میم که روی هم رفته می‌شود اُمّ

۱.نَرْگدا: گدای سمج، گدای بی‌حیا. در اینجا مراد فقیر حقیقی است.

(=مادر)، اصل وجودِ ما را تشکیل می‌دهد. میم اُمّ، تنگ است و جزء. و الفِ آن نیز گدایی حقیقی. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

آن الف چیزی ندارد، غافلیست　　میمِ دلتنگ، آن زمانِ عاقلیست (۲۳۳۱)

الف که هیچ علامت و تعیّنی ندارد تفسیر کنندهٔ مرتبهٔ بی‌خویشیِ انسان است. و میم که دلی تنگ دارد، تفسیر کنندهٔ مرتبهٔ با خویشی انسان است. [کُلّ فعالیت های روانی انسان را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. یکی حالت فنا و بی‌خویشی که در آن مرتبه انسان هیچ چیز از خود ندارد. چنانکه گاه اهل سرّ، الف را تعبیری از سالک فانی در حق دانسته‌اند. و دیگری حالتِ بقا و با خویشی که در این مرتبه انسان به عقل جزئی خود مقیّد می‌گردد و از این لحظه هُموم و غموم آغاز می‌شود.]

در زمانِ بیهُشی، خود هیچْ من　　در زمانِ هوش، اندر پیچ من (۲۳۳۲)

من در حالتِ بی‌خویشی هیچم. یعنی در این مرتبه هیچ علامت و تعیّنی از وجود جزئی و موهوم خود ندارم، بلکه هرچه هست، اوست. و امّا در حالت با خویشی (= صحو) به‌رنج و تَعَب اندر می‌شوم. پس الف و میم، تعبیری است از جمیع حالات روانی انسان.

هیچِ دیگر بر چنین هیچی منه　　نامِ دولت بر چنین پیچی منه (۲۳۳۳)

دوباره هیچی دیگر بر چنین بندهٔ ناچیز قرار مده، و چنین رنج و تَعَبی را دولت و حشمت نام مده. [دولت و حشمت دنیا ذاتاً هیچ است. من نیز هیچم. پس اگر دولت دنیوی را کسب کنم تازه می‌شوم هیچ اندر هیچ.این بیت گرچه از زبان آن فقیر است، لیکن در حقیقت زبان حال اهل الله است که طالب زخارف دنیوی نیستند بل گنج معنوی را طلب می‌کنند.]

خود ندارم هیچ، بِهْ سازد مرا　　که زِ وَهمِ دارم است این صد عَنا (۲۳۳۴)

من شخصاً آهی در بساط ندارم که به من سر و سامانی دهد، زیرا این رنج ها و غصّه ها نیز ناشی از توهّمِ «داشتن» است. [آدمی هرچه دارد چون ذاتاً از آنِ او نیست نمی‌تواند بدان وسیله حال و روز خود را بهبود بخشد. بلکه همین داشته های اعتباری و خیالی به جای آنکه به او آرامش دهد به پریشانی و اضطرابش می‌کشد. انسانِ دنیایی، دائماً در اندیشهٔ اینست که

فلان چیز را دارم باید حفظش کنم، آن چیزها را هم که ندارم باید به دست بیاورم تا موقعیتم تحکیم شود و امثال این اوهام که خود منشأ پریشانی می‌شود.]

(۲۳۳۵) در نـــدارم هـم تـو دارایـیم کـن رنج دیـدم، راحت افـزایـیم کـن

خداوندا مرا در عین نداری‌ام دارا فرما. چون رنجها کشیده‌ام مرا به راحتیِ روزافزون رسان.

(۲۳۳۶) هم در آبِ دیـده عـریان بـیستم بر دَرِ تو، چون کـه دیـده نـیستم

بر درگاه تو دستِ خالی و برهنه، غرق در اشک می‌ایستم از آنرو که از شدت گریستن، چشمی برایم نمانده است.

(۲۳۳۷) آبِ دیـــدهٔ بـــندهٔ بـــی دیـده را سبزه یی بخش و نَباتی زین چَـرا

به حقِ اشک چشمِ این بندهٔ بی‌چشم، از چمنزارِ لطف و احسان خود سبزه و گـیاهی عطا فرما.

(۲۳۳۸) ور نــمانم آب، آبـم دِه ز عَـیْن هـمچو عَـیْنَینِ[1] نَـبی، هَـطّالَتَیْن[2]

اگر اشک چشمانم پایان گیرد، از چشمهٔ لطف و احسان خود دو چشم اشکبار مـانند دو چشم پیامبر(ص) به من عطا فرما. [اشاره به حدیثی که از پـیامبر(ص) نـقل شـده است: **اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنِی عَیْنَیْنِ هَطّالَتَیْنِ تَشْفِیانِ الْقَلْبَ بِذُرُوفِ الدَّمْعِ مِنْ خَشْیَتِکَ قَـبْلَ اَنْ یَکُـونَ الدُّمُوعُ دَماً وَ الْاَضْراسُ جَمْراً.**[3] «خداوندا دو چشم اشکبار به من عطا فرما تا با اشکی که از خوف تو ریزند قلبم را آرام گردانند، پیش از آنکه اشک به خون، دگر گردد و دندانها به اخگر.[4]»]

---

۱. عَیْنَین: دو چشم. تثنیهٔ عَین.

۲. هَطّالَتَیْن: تثنیهٔ هَطّالَه (= بسیار بارنده) از مصدرِ هَطْل و هَطَلان.

۳. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۰۶.

۴. «جَمْر» به معنی گُلِ آتش، ریگ و ظلمتِ سخت است. از معانی مذکوره معنی اوّل و سوّم مناسب حـدیث فوق است. زیرا این قسمت از حدیث که می‌گوید: قَبْلَ اَنْ یَکُونَ... تعبیری است از پیش از وقوع قـیامت کبریٰ، چرا که در عرصهٔ قیامت عاصیان خون گریند و آتش جحیم همهٔ اعضا و جوارحِ آنان را به کام خود اندر سازد. از جمله دندانها آتشین شود. سیاه شدن دندانها نیز مناسب معنی «جمر» است، زیرا این معنی نیز تعبیری است از سوخته شدن به آتش عذاب. امّا معنی «ریگ» در اینجا بعید و حتّی نامربوط است. هرچند که بعضی از شارحان آنرا اختیار کرده‌اند.

او چو آبِ دیده جُست از جُودِ حق با چنان اِقبال و اِجلال و سَبَق (۲۳۳۹)

در جایی که حضرت ختمی مرتبت(ص) با آن همه بزرگی و عظمت و پیشتازی در عرصهٔ کمال از بخشایش حضرت حق، اشک چشم طلب می‌کرد. [این بیت تماماً متضمنِ معنی شرط است، و بیت بعدی جزای شرط.]

چون نباشم زاشکِ خون، باریکْ‌ریس[1] مــن تهی‌دستِ قصورِ کاسه‌لیس[2]؟ (۲۳۴۰)

منِ فقیرِ تقصیرکارِ ریزه‌خوار چرا نباید از اشکِ خونین، نحیف و لاغر شوم؟ یعنی جا دارد که چنین شوم. [مراد از «قصور»، دارای قصور است. با تقدیر حذف مضاف.]

چون چنان چشم اشک را مفتون بُوَد اشکِ من باید که صد جیحون بود (۲۳۴۱)

در جایی که چنان چشمی شیفتهٔ اشک ریختن است، اشک من باید به اندازهٔ صد رود جیحون باشد. [وقتی که محمد(ص) با آن عظم شأن و سماحت خلق شیدای سرشکِ عشق حق باشد، آدمی نظیر من که مجمع الآثام هستم باید بسی فراتر طالب اشک و خشوع قلب باشم.]

قطره‌یی زآن زین دو صدْجیحون بِهْ‌است که بدآن یک قطره، انس و جن بِرَست (۲۳۴۲)

البتّه یک قطره اشک پیامبر(ص) والاتر از صدها رود جیحون است، زیرا به خاطر همان یک قطره اشک بود که اِنسیان و جنّیان از آتشِ ضلالت رهیدند. [پس غرض این نیست که فقط اشکی جاری شود، چرا که تمساح نیز اشک می‌ریزد. بل منظور اشکی است که حاکی از انکسار قلب باشد.]

چونکه باران جُست آن روضهٔ بهشت چون نجوید آب، شوره‌خاکِ زشت؟ (۲۳۴۳)

در جایی که آن بوستان بهشت، یعنی حضرت محمد(ص) طالبِ باران باشد، چگونه ممکن است که این خاکِ نمکْ‌آلودِ نامطلوب یعنی انسان نازل و ناقص جویای آب نباشد؟

---

۱. باریکْ ریس: لاغر و نحیف.

۲. کاسه لیس: لیسندهٔ کاسه، ریزه خوار، چاپلوس.

(۲۳۴۴) ای اَخی دست از دعا کردن مدار با اجابت یا ردِ اویت چه کار؟

برادر جان هرگز دست از دعا و نیایش برمدار. تو چه کار داری که دعایت مستجاب می‌شود یا نمی‌شود؟ [نفسِ دعا کردن خود، اجابت حق است، زیرا دعا و نیایش موجب تلطیف و ارتقای روحی نیایشگر می‌شود. خواه نیازِ خاصِّ دعا کننده برآورده شود یا نشود. امّا این هم درست نیست که بعضی‌ها دعا را به صورت طلبکارانِ یک دنده و بی‌گذشت انجام می‌دهند، بخصوص که محور خواسته‌های اینگونه داعیان جاه و مال و مکسب دنیوی است. پس آنچه که باید بدان اهمیّت دهیم انجام دعا و نیایش است که این خود موجب کمال روحی و اخلاقی می‌شود. اگر نیازی مادّی و دنیوی سبب توجّه بنده به دعا شود این از الطاف خفیّهٔ الهی است. و اگر بنده قدر این لطف را بداند چه بسا حاضر شود که خواستهٔ دنیوی‌اش به اجابت نرسد ولی او همچنان بر سر دعا باشد. چنانکه بیت بعدی بدان ناطق است.]

(۲۳۴۵) نان که سَدّ و مانعِ این آب بود دست‌ازآن‌نان‌می‌باید شست زود

اگر نانی جلوی اشک و خشوع قلبی را بگیرد باید فوراً دست از آن نان برداشت. [ممکن است بنده‌ای به سبب نیاز مادّی رو به محراب عبادت کند و همین اتّصال و توجّه انواری در او پدید آورد. امّا به محض آنکه نیازش رفع شد دعا و نیایش را تعطیل کند. چنین بنده‌ای برحسب واقع شخصی زیانکار است، زیرا مسائل گذرای مادّی در نظرش عزیزتر از حالات خوشِ معنوی است. این شخص واقعاً باید بر حال زار خود بگرید. حال آنکه بندهٔ خالص، بندهٔ عشق حق است و از مواهب دو جهان آزاد، زیرا عبادت او از روی حبّ ازلی است نه حوایج دنیوی.]

(۲۳۴۶) خویش‌را موزون‌و چُست‌و سُخته[۱] کن زآبِ دیده‌نانِ‌خود را پُخته کن

شخصیّت خود را معتدل و فعّال و سنجیده بار بیاور. و نانِ خود را با اشک چشم خود بپز. یعنی مواهب دنیوی را در صورتی که با خشوع و صفای قلبیات معارض در نمی‌آید به‌دست آر. و چون دیدی دست‌یازی بدان مال و منصب مستلزم تیرگی و صفای درون است، رهایش کن، چون به مسخ باطن نمی‌ارزد.

---

۱. سُخْته: سنجیده و موزون. از مصدرِ سَخْتَن و سُخْتَن.

آواز دادنِ هاتف مر طالبِ گنج را، و اعلام کردن از حقیقتِ اسرارِ آن

اندرین بود او که اِلهام آمدش   کشف‌شد این‌مشکلات از ایزدش (۲۳۴۷)

آن فقیر گنج طلب در گرماگرم دعا بود که الهامی بدو رسید و از جانب حضرت حق مشکلش حل شد.

کو بگفتت: در کمان تیری بِنِهْ   کَی بگفتندت که: اندرکَش تو زِه (۲۳۴۸)

الهام حق بدو اینگونه خطاب کرد: ای درویشِ دلریش آن هاتف که قبلاً به خواب تو آمد به تو فقط اینرا گفت که تیری در کمان بگذار. ولی کی به تو گفتند که زِهِ کمان را با تمام نیرو بکش؟

او نگفتت که کمان را سخت کش   در کمان نِهْ گفت او، نَه پُر کُنش (۲۳۴۹)

آن هاتف به تو نگفت که کمان را محکم بکش. پس تو باید فقط تیر را در کمان بگذاری، نه آنکه آنرا تا می‌توانی بکشی.

از فضولی، تو کمان افراشتی   صنعتِ قوّاسیی[1] برداشتی (۲۳۵۰)

امّا تو فضولی کردی و خودسرانه کمان را بر بازوانت بلند کردی و در کمانگیری به هنرنمایی پرداختی.

تَرکِ این سَخته کمانی رَوْ بگو   در کمان نِهْ تیر و، پرّیدن مجو (۲۳۵۱)

برو این کار را ترک کن. یعنی کمان را محکم مکش، بلکه فقط در کمان تیری بگذار و در فکر این مباش که تیری به هوا پرتاب کنی.

چون بیُفتد، بَرکَن آنجا، می‌طلب   زور بگذار و به زاری جُو ذَهَب[2] (۲۳۵۲)

هرجا که تیر افتاد همانجا را حفّاری کن. بر قدرت شخصی خود تکیه مکن، بلکه از طریق تضرّع و خشوع قلبی گنج طلا را پیدا کن.

---

۱. قَوّاسی: کمانگیری، کمان کشی، تیراندازی با کمان.

۲. ذَهَب: طلا.

(۲۳۵۳) آنچه‌حقّ‌ست اَقْرَب از حبلُ الْوَرید تـو فگـنده تـیرِ فکـرت را بـعید

آن کسی که از رگ گردن انسان بدو نزدیکتر است او همان حضرت حق است. امّا تا حالا کار تو این بوده است که تیرِ اندیشه‌ات را به مسافت های دوردست پرتاب کنی. [در بیت اوّل از آیهٔ ۱۶ سورهٔ **ق** اقتباسی لفظی و معنوی شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۴۸) دفتر دوم. پس گنج حقیقت در توست و از بیگانه‌اش تمنّا مدار. منظور بیت: با اندیشه ورزی های بوالفضولانه و قیل و قال نمی‌توان به گنج مقصود رسید.]

(۲۳۵۴) ای کـمان و تـیرها بـرساخته صید نزدیک و تو دور انـداخـته

ای کسی که کمان و تیرهایی فراهم آورده‌ای، شکار نزدیک توست. امّا تو تیرها را به دور دست ها پرتاب می‌کنی.

(۲۳۵۵) هـرکه دور انـدازتـر، او دورتـر وز چنین گنج است او مـهجورتر

هر کس تیر اندیشه و تعقّل خود را دورتر پرتاب کند، مسلّماً از گنج حقیقت وجود خویش دورتر می‌شود.

(۲۳۵۶) فلسفی خود را از اندیشه بکُشت گو: بِدَو کو راست سویِ گنج پشت

فلسفه دان، خود را به وسیلهٔ تفکّرات زائد تباه کرده است. بدو بگو: با شتاب برو که به گنج حقیقت پشت کرده‌ای. [امّا خیال می‌کنی به سوی حقیقت می‌شتابی. بیت فوق در نقد فلسفیان لحنی طنزآمیز دارد.]

(۲۳۵۷) گو: بِدَو، چندانکه افزون می‌دود از مـرادِ دل جـداتـر مـی‌شود

به فلسفه دان بگو: بِدَو که هرچه بیشتر بدود از مقصودِ دل دورتر می‌شود.

(۲۳۵۸) جاهَدُوا فینا بگـفت آن شـهریار جاهَدوا عَنّا نگـفت ای بـی قـرار

زیرا ای پریشانْ حال، حضرت شاه وجود در قرآن کریم فرمود: در راهِ ما مجاهده کنند. و هرگز نفرمود در طریق دور شدن از ما بکوشند. [در آخرین آیهٔ سورهٔ **عنکبوت** یعنی آیهٔ ۶۹ آمده است: **وَالَّذینَ جاهَدُوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ اِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحسِنینَ.** «و کسانی که در راه ما خالصانه می‌کوشند آنان را به راههای خود هدایت می‌کنیم (بر هدایتشان می‌افزاییم). و

همانا خداوند با نکوکاران است.» زمخشری در تفسیر «فینٰا» گفته است: فی حَقِّنٰا وَ مِنْ اَجْلِنٰا وَ لِوَجْهِنٰا خٰالِصاً[1] «درحقّ ما و از برای ما و خالصاً به خاطر ما.» «فینٰا» لفظاً یعنی «درما» از حرف جرِّ فی + ضمیر متکلّم مع الغیرِ «نا» تشکیل شده است. «عَنّا» هم لفظاً به معنی «از ماست» و مرکّب است از حرفِ جارّهٔ عَنْ (= از) + ضمیرِ «نا». اگر فعلی همراه «فی» بیاید جنبهٔ ایجابی دارد. یعنی رغبت و تمایل از آن مستفاد می‌شود. و اگر با «عن» بیاید متضمن اعراض و نفرت است. مانند رَغِبَ فیه (= بدان رغبت نشان داد.) و رَغِبَ عَنْه (= از آن اعراض کرد.) پس «جاهَدُوا فینٰا» یعنی در راه رسیدن به ما مجاهده کنند. و «جٰاهَدُواعَنّا» یعنی در راه اعراض و دور شدن از ما مجاهده کنند. «جاٰهَدُوا» فعل ماضی جمع مذکّر است، لیکن در آیهٔ مورد بحث چون در موضع شرط واقع شده معنی مضارع یافته است.]

همچو کنعان کو ز ننگِ نوح رفت　　بر فرازِ قلّهٔ آن کوهِ زفت　(۲۳۵۹)

مانند کنعان که متابعت از نوح نبی(ع) را ننگ دانست و بر ستیغِ آن کوهِ بس عظیم و بلند رفت. [رجوع شود به شرح بیت (۱۳۰۸) و (۱۳۱۳) دفتر سوم.]

هرچه افزونتر همی‌جُست‌اوخلاص　　سوی کُهْ می‌شد جداتر از مَناص[2]　(۲۳۶۰)

هرچه کنعان برای رهایی خود بیشتر می‌کوشید و به کوه نزدیکتر می‌شد از پناهگاه حقیقی دورتر می‌افتاد.

همچو این‌درویش، بهرِ گنج و کان　　هر صباحی سخت‌تر جُستی کمان　(۲۳۶۱)

مانند همین فقیر گنج طلب که برای یافتن گنج و معدن ثروت در هر بامداد کمانی دوراندازتر می‌جُست. [غافل از آنکه کمانهای قوی‌تر و دوراندازتر او را از گنجی که در زیر پایش قرار داشت دورتر می‌کرد.]

هر کمانی کو گرفتی سخت‌تر　　بود از گنج و نشان بدبخت‌تر　(۲۳۶۲)

آن‌فقیر هرچه‌کمانهای‌دوراندازتربکار می‌گرفت از گنج و راه وصول بدان دورترمی‌شد.

---

۱. ر.ک. الکشاف، ج۳، ص۴۶۵.

۲. مَناص: پناهگاه.

(۲۳۶۳) این مَثَل اندر زمانه جانی است جانِ نادانان به‌رنج ارزانی است

این مَثَل در روزگار ما ارزشی حیاتی دارد که جان جاهلان در خورِ عذاب است.

(۲۳۶۴) ز آنکه جاهل ننگ دارد ز اوستاد لاجَرَم رفت و دکانی نو گشاد

زیرا نادان از داشتن استاد ننگ دارد. ناگزیر چنین کسی می‌رود و دکانی جدید باز می‌کند. [همانطور که علم ظاهر نیازمند معلّم است، علم باطن نیز به استاد نیاز دارد. منتهی باید با کیاست و توکّل بر عنایت الهی استادان حقیقی را از دکان داران دنیوی تمیز داد، زیرا مدّعیِ امور باطنی فراوان یافته آید، لیکن استاد حقیقی به تعبیر قدما از کیمیا و سیمرغ عزیزالوجودتر است. داعیانِ **اِلَیَّ اِلَیَّ قَطُّ وَلا اِلیٰ غَیْرِی** کثیرند، امّا داعیانِ **اِلَی الْحَقِّ اِلَی الْحَقِّ قَطُّ وَ لا اِلیٰ نَفْسی** اگر نگوییم نایاب، دست کم اندکشمارند.]

(۲۳۶۵) آن دکان بالایِ استاد، ای نگار[1] گَنده و پُر کژدم است و پُر ز مار

ای محبوب! آن دکانی که بالای دکانِ استاد حقیقی باز کرده‌ای، متعفّن است و پُر از مار و عقرب. [زیرا آن دکان بر مبنای نفسانیّات تأسیس شده است و غایت قصوای آن نیل به امور دنیوی است، منتهیٰ در قالب امور معنویّه.]

(۲۳۶۶) زود ویران کُن دکان و بازگَرد سویِ سبزه و گُلْبُنان و آبخَورد[2]

هرچه زودتر دکان نفسانیّات را خراب کن و به سوی سبزه‌زار و گلزار و بِرکهٔ معارف تقویٰ و پروا بازگرد.

(۲۳۶۷) نه چو کنعان، کو ز کبر و ناشناخت از کُهِ عاصم، سفینهٔ فَوْز[3] ساخت

مانند کنعان مباش که به سبب تکبّر و عدم معرفت از کوهِ نگهدارنده خواست کشتی نجات بسازد، ولی نشد. [رجوع شود به شرح بیت (۱۳۱۳) دفتر سوم.]

---

۱. نِگار: محبوب، معشوق.

۲. آبْ خورد: محلّی که از آن آب خورند، آبشخور، برکه.

۳. فَوْز: رستگاری، نجات.

علمِ تیراندازیَش آمد حجاب و آن مراد او را بُده حاضر به‌جیب (۲۳۶۸)

چنانکه هنرِ تیراندازیِ آن فقیرِ گنجْ طلب حجاب بصیرت او شد. زیرا مطلوب او نزد او حاضر بود و او به این طرف و آن طرف می‌دوید. [ضمیر«ش» به آن فقیر باز می‌گردد. همینطور تیرهای‌اندیشه و فکرت کنعان و کنعان‌سیرتان آنان را از کشتی نجات مردان حق دور می‌کند.]

ای بسا علم و ذَکاوات[1] و فِطَن[2] گشته رهرو را چو غول و راهزن (۲۳۶۹)

چه بسا دانش و هوشیاری ها و زیرکی ها که برای سالک به منزلهٔ غول بیابانی و گمراه کننده است. [حافظ گفت: «تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافری است».]

بیشتر اصحابِ جَنَّت ابله‌اند تا ز شرِّ فیلسوفی می‌رهند (۲۳۷۰)

بیشتر بهشتیان، ابلهان‌اند. تا بدین وسیله از شرّ فلسفه دانی و فلسفه‌بافی برهند. [توضیح مراد مولانا از «ابله» در شرح بیت (۲۹۲۶) دفتر اول و (۱۴۲۰) دفتر چهارم آمده است. پس عارفانِ روشن بین به علومی که موجد خودبینی و تکبّر می‌شود اعتنا نمی‌دارند.]

خویش‌را عریان‌کن‌از‌فَضل‌و‌فُضول تا کند رحمت به تو هر دَم نزول (۲۳۷۱)

خود را از فضیلت های خودبینانه عاری کن تا رحمتِ الهی و فتوحات ربّانی هر لحظه بر تو ببارد.

زیرکی ضدِّ شکستست و نیاز زیرکی بگذار و با گولی بساز (۲۳۷۲)

زیرکی های خودبینانه ضدّ انکسار و نیاز به حق است. پس زیرکی های خودبینانه را رها کن و با بلاهتِ عارفانه (جهل نسبت به منافع دنیایی) دمساز شو.

زیرکی دان دامِ بُرد و طَمْع و کاز تا چه خواهد، زیرکی را پاکْ باز (۲۳۷۳)

زیرکی را باید دامِ منافع دنیوی و آزمندی و فریبندگی بدانی. کسی که از جمیع تعلّقات دنیوی و آویزش های نفسانی پاک و رها شده چه نیازی به اینگونه زیرکی ها دارد؟

---

۱. ذَکاوات: تیزهوشی ها، هوشیاری ها. جمعِ ذَکاوَت.

۲. فِطَن: زیرکی ها. جمعِ فِطْنَت.

[نسخه های معتبر «گاز» ضبط کرده‌اند. حتی مرحوم نیکلسون نیز در متن مثنوی از آن نسخه ها پیروی کرده است، لیکن در شرح خود نظر اکبرآبادی را که «کاز» ضبط کرده پذیرفته است[1]. اکبرآبادی گوید: «کاز» شاخه های درخت باشد که صیّادان از آن لته ها و چیزها آویخته، بر یک طرف دام بر زمین فرو برند تا جانوران از آن رم کرده به طرف دام آیند[2]. با توجّه به معنی اخیر مراد از «کاز» در اینجا امری است فریبا.]

(۲۳۷۴) زیرکان، با صنعتی قانع شده ابلهان، از صُنْع در صانع شده

اشخاص زیرک به مصنوعات قناعت کرده‌اند، امّا ابلهان از هر مصنوعی به سوی حضرت حق متوجّه می‌شوند. [به توضیح بیت (۲۳۷۰) همین دفتر رجوع شود.]

(۲۳۷۵) ز آنکه طفلِ خُرد را مادر نَهار دست و پا باشد نهاده برکنار

زیرا مادر، کودک خردسال را شبانه‌روز مواظبت می‌کند و در آغوش خود می‌کشد و دست و پای او می‌شود. [«نَهار» را در اینجا به معنی روز گرفته‌ایم. طبق قاعدهٔ تغلیب مراد از نهار، لیل (= شب) نیز تواند بود. حکیم سبزواری به همین جهت می‌گوید شاید مراد مولانا را بتوان اینسان بیان کرد:

زانکه مادر طفل را لیل و نهار دست و پا باشد نهاده در کنار[3]

«نهار» به معنی جوجه مرغ سنگخواره و جغد نر نیز آمده است که ربطی به بیت فوق ندارد. مولانا در اینجا بندگان مقرّب الهی را به اطفال، و حضرت حق را به «مادر» تشبیه فرموده است. منظور بیت: آن بنده‌ای که از خودبینی و انانیّت بگذرد و خود را «کالْمَیِّت بِیَدِ الْغَسّال» به ارادهٔ حق سپرد آن حضرت او را کفایت فرماید. که او نِعْمَ الْوَکیل و نِعْمَ الْمُعین است.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۵۰ ـ ۲۱۴۹.

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۰۴.

۳. ر.ک. شرح اسرار: ص ۴۶۵.

حکایتِ آن سه مسافر مسلمان و ترسا و جهود که به منزل قوتی یافتند، و ترسا و جهود سیر بودند، گفتند این قوت را فردا خوریم. مسلمان صایم بود، گرسنه ماند از آنکه مغلوب بود

خلاصهٔ داستان

یک یهودی و مسیحی و مسلمان همسفر شدند. و به منزلی رسیدند صاحبخانه حلوایی به ایشان هدیه کرد. و آن لحظه، وقتِ نماز مغرب بود. مسلمان سخت گرسنه بود زیرا آن روز را روزه‌دار بود. امّا آن دو نفر چون پُرخورده بودند میلی به حلوا نداشتند. مسلمان گفت: بهتر است حلوا را امشب بخوریم. و آن دو گفتند: نخیر، می‌گذاریم برای فردا. بعد از رد و بدل شدن‌سخنانی چند پیرامون اینکه آیا حلوا را امشب بخورند یا فردا، سرانجام قرار شد که هر سه نفر بامدادان خواب دوشین خود را بازگویند تا هرکس خوابی بهتر و جالب‌تر دیده حلوا بدو رسد. یهودی گفت: دوشین به خواب دیدم که موسی آمد و مرا به کوه طور بُرد و مکاشفاتی غریب به من داد. و آنگاه به تفصیل، رؤیای خود بازگفت. مسیحی نیز گفت: به خواب اندر دیدم که عیسی(ع) مرا به آسمان چهارم بُرد و در معیّتِ او طُرفه اسراری بر من مکشوف گشت. او برای آنکه فَضیلت رؤیای خود را بر رؤیای آن یهودی نشان دهد گفت: صُوَر رؤیایی تو هرچه بود در حیطهٔ زمین واقع شد، حال آنکه رؤیای من در بلندای آسمان. و چون آسمان را بر زمین شرافت است، پس رؤیای من برتر از رؤیای توست. نتیجتاً حلوا به من می‌رسد! امّا آن دو خبر نداشتند که مسلمان نیمشب پیشدستی کرده و حلوا را یکجا خورده است! وقتی نوبت به مسلمان رسید با لحنی طعنه‌آمیز که دروغ آنان را گوشزد می‌کرد گفت: دوشین رسول

خدا(ص) را به خواب اندر دیدم که به من همی فرمود: حال که آن رفیقت همراه موسی به کوه طور رفته و مکاشفاتی بدو دست داده! و این یکی به آسمان بر شده و اسراری دیده! پس چرا معطّلی؟! زود بلندشو آن حلوا را بخور!! چه کنم که فرمان رسول را نیارم فرو هشت! گفتند: الحق که خواب همان است که تو دیدی!!

* * *

استاد فروزانفر مأخذ آنرا از **مقالات شمس** آورده است[1]: جهودی و ترسایی و مسلمانی در راه زر یافتند. حلوا ساختند. گفتند: بیگاه است، فردا بخوریم و این اندک است. آنکس خورد که خواب نیکو دیده باشد. غرض تا آن مسلمان را ندهند. مسلمان نیمه شب برخاست. خواب کجا؟ عاشق محروم و خواب؟ برخاست، جمله حلوا بخورد. عیسوی گفت: عیسی فرود آمد ما را برکشید. جهود گفت: موسی در تماشای بهشت بُرد مرا، در آن عجایب تو در آسمان چهارم بودی. عجایب آن چه باشد در مقابلهٔ عجایب بهشت؟ مسلمان گفت: محمّد آمد گفت: ای بیچاره آن یکی را عیسی برد به آسمان چهارم، و آن دگر را موسی به بهشت برد، تو محروم و بیچاره‌ای. باری برخیز حلوا را بخور، آنگه برخاستم حلوا را بخوردم. گفتند: والله خواب آنها بود که تو دیدی. آنِ ما همه خیال بود و باطل.

*

مولانا در ابیات پیشین فرمود که دست از زیرکی‌های خودبینانه بدار و همچون عارفان ساده‌دل باش. چه گُربزی و ذکاوت دنیوی در مقابل صفا و سادگی عارفان رنگ می‌بازد و بی‌اثر می‌شود. بدین منظور حکایت مذکور را آورده است. آن مسیحی و یهودی نماد گُربزان اینجهانی‌اند، و آن مسلمان، مظهر ساده دلی عارفانه. مقصود دیگر این حکایت بیان تقابل اهل توکّل و تنسّک و اهل ذخیره و ادّخار است. باز مقصود دیگر حکایت، بیان این نکته است که اهل ریا مکاسب دنیویّه را با روپوش تنسّک و تدیّن جستجو می‌کنند.

* * *

(۲۳۷۶) **یک حکایت بشنو اینجا، ای پسر تا نگردی مُمْتَحَن[2] اندر هنر**

ای پسر در اینجا حکایتی گوش کن تا با هنری که داری گرفتار رنج و محنت نشوی.

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۱۰.

۲. **مُمْتَحَن**: به رنج و محنت افتاده.

آن جهود و مؤمن و ترسا مگر همرهی کردند با هم در سفر (۲۳۷۷)

روزی یک یهودی و یک مسلمان و یک مسیحی با یکدیگر همسفر شدند.

با دو گمره همره آمد مؤمنی چون خِرَد با نفس و با آهرمنی (۲۳۷۸)

مسلمانی با دو گمراه همراه شد. چنانکه عقل با نفس امّاره و شیطان همراه است. [چنانکه در وجود هرکس عقل و نفس و شیطان جمع شده است.]

مَرْغَزی[1]و رازی[2] افتند از سفر همره و همسفره پیشِ همدگر (۲۳۷۹)

گاه ممکن است که در سفر، **رازی** و **مروزی** با هم همسفر شوند. یعنی دو نفر که بکلّی اخلاق و افکار و رفتارشان با هم مغایرت دارد همراه شوند.

در قفص افتند زاغ و چُغد و باز جفت‌شد در حبس، پاک و بی نماز (۲۳۸۰)

مثلاً خیلی پیش می‌آید که زاغ و جغد و باز در یک قفس افتند. و یا بسیار اتفاق می‌افتد که در زندان، آدم پاک و باتقوی با کسی که اهل نیایش و پاکی نیست همبند شوند.

کرده منزل شب به یک کاروانسرا اهلِ شرق و اهلِ غرب و ماوَرا (۲۳۸۱)

همینطور خیلی پیش می‌آید که شبْ هنگام شرقیان و غربیان و ماوراء النهریان در یک کاروانسرا سر کنند.

مانده درکاروانسرا خُرد و شِگَرف روزها با هم ز سرما و ز برف (۲۳۸۲)

کوچک و بزرگ به علّت برف و سرما روزهای متوالی در یک کاروانسرا منزل می‌کنند.

چون گشاده شد ره و بگشاد بند بِسکُلَند و هریکی جایی روند (۲۳۸۳)

امّا همینکه راه باز شود و موانع حرکت از میان برود مسافران از یکدیگر جدا شوند و

---

۱ و ۲. مَرْغَزی و رازی: ر. ک. شرح بیت (۲۸۸) دفتر اول و (۳۸۱۴) دفتر چهارم.

هر یک به سویی روند.

(۲۳۸۴) چون قفص را بشکـند شـاهِ خِـرَد جمعِ مرغان هر یکی سویی پَـرَد

مثال دیگر، همینکه عقلِ شاهوار، قفس را بشکند پرندگان هریک به جانبی پرواز کنند. [عناصر و امزجهٔ مختلف و متضادِ بدن همچون مرغکانی هستند که در قفسی به نام کالبد در کنار هم قرار گرفته‌اند. سبب تألیف این عناصر متضادّ، روح است. وقـتی کـه روح از کـالبد جسمانی مفارقت جوید و به اصل عُلوی خود باز رود ترکیب عنصری جسم نیز از هم گسلد و تجزّی یابد. و هر عنصری به اصل خود رجوع کند.]

(۲۳۸۵) پَرگشاید پیش‌از این‌پُر شوق و باد در هوایِ جنسِ خود، سویِ مـعاد

البته پرندگان مذکور پیش از این هم در هوای اتّصال به هـمجنس خـود بـا اشـتیاق به سوی مرجع خود پر و بال گشوده‌اند.

(۲۳۸۶) پَر گشاید هر دَمی بـا اشک و آه لیک پَـرّیدن نـدارد روی و راه

این پرندگان گرچه دمادم با اشک و آه به سوی همجنس خود بـال گشـوده‌انـد، ولی امکان پریدن دست نداده است.

(۲۳۸۷) راه شُد، هـریک پَـرَد مـانندِ بـاد سویِ آن کز یادِ آن پَر مـی‌گشاد

امّا همینکه راهِ پرواز باز شود، هر پرنده‌ای بسرعت به سویی پَر می‌کشد که قـبلاً در هوای آن بال می‌گشود.

(۲۳۸۸) آن طرف کـه بـود اشک و آهِ او چونکه فرصت یافت، باشد راهِ او

به محض آنکه راهِ پرواز گشوده شود و پرندگان محبوس فرصتی یابند به جانبی پرواز می‌کنند که برای رسیدن بدان اشک می‌ریختند و آه می‌کشیدند.

(۲۳۸۹) در تنِ خود بنْگر، این اجزایِ تـن از کـجاها گِـرد آمـد در بـدن

ای انسان به کالبدت نگاه کن. بـبین کـه ایـن اجـزا و عـناصر از کـجا در کـالبد تـو گردآمده‌اند.

آبی و خاکی و بـادی و آتشـی   عرشی و فرشی و رومیّ و کَشی   (۲۳۹۰)

برخی از عناصر ترکیب یافتهٔ کالبد تو آبی، و برخی خاکی و برخی بـادی و بـرخـی آتشی است. خلاصهٔ کلام بخشی از عناصر جسم تو از موادّ عُلوی و بعضی از موادّ سُـفلی و بعضی نیز از موادّ متضاد تکوّن یافته است. [مصراع اوّل ناظر به عناصر اربعه است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۴۸) همین دفتر. مصراع دوّم این نکته را تفهیم می‌کند کـه کـینونتِ آدمی و سایر موجودات از ضدّها ترکیب یافته است. پس انسان مجمع‌الاضداد است. «کَشی» منسوب به «کَشْ»، شهری است در ماوراءالنهر نزدیک سمرقند. از آنجا که روم در غـرب و «کش» در شرق واقع شده، «رومی و کشی» تعبیری است از دو کس یا دو چیز متضاد و متنافر. نظیر تعبیر «رازی و مَرْغزی» یا «رازی و مَرْوَزی».]

از امیدِ عَوْد[1] هریک بسته طَرْف   اندر این کاروانسرا از بیمِ بـرف   (۲۳۹۱)

هر یک از آنان در این کاروانسرا از ترس برف و بوران امید بازگشت به منزل یا مقصد خود را از دست داده است. [این بیت را سه تن از شارحان متأخّر ناصواب مـعنی کـرده‌انـد. یکی از اینان چنین نوشته است: «هـریک از آن اجـزاء بـه امـید بـازگشت بـه اصـل خـود، از بیم برف و سرما به یکدیگر چشم دوخته‌اند.» شارحی دیگر نوشته است: «هریک طرفی و بهره‌ای از امید بازگشت به اصل دارد، و در این دنیا مانده است، مانند مسافری کـه در بـرف گرفتار شده و شب در کاروانسرایی منزل کرده باشد.» و شارح دیگر نوشته است: «هریک به امید بازگشت چشم دوخته و از ترسِ برف در این کاروانسـرای (تـن) گـرد آمـده‌انـد.» ایـن شارحان بدین نکته عـنایت نکـرده‌انـد کـه «از بـیم بـرف» تـعلیلِ مـصراع اوّل است. یـعنی مسافران برف را چنان سنگین و زمین‌گیر کننده می‌بینند که از رسیدن به مقصد امید می‌بُرند. «طَرْف بستن» در اینجا به معنی چشم فرو بستن است و با آن «طرف بسـتن» کـه بـه مـعنی بهره‌مند شدن و نصیب یافتن‌است تفاوت‌دارد. در این‌باره به شرح بـیت (۱۵۹) هـمین دفـتر رجوع شود. منظور بیت: عناصر اربعه و اخلاط چـهارگانه مـانند مسـافرانِ مـختلف و حـتّی متعارض بواسطهٔ برف و سرمای بُعدِ از حق چند صباحی در کاروانسرای کالبد عنصری کنار هم قرار گرفته‌اند. انجماد این دنیای مادّی چنان قوی است که اهل آن رجوع به اصل گوهرین خود را نامیسّر می‌انگارند.]

---

۱. عَوْد: بازگشت.

(۲۳۹۲) برفِ گوناگون جُمودِ هر جَماد   در شِتایِ بُعدِ[1] آن خورشیدِ داد

اکنون باید دید که در اینجا منظور مولانا از «برف» چیست؟ در دوری از خورشید عدالت حضرت حق که همچون زمستان، جمود آور است، برف هایی پیدا شده و هر چیز را یخ زده و منجمد کرده است.

(۲۳۹۳) چون بتابَد تَفِّ آن خورشیدِ خشم   کوه گردد گاه ریگ و گاه پشم

ولی هرگاه که شعاع گرم آن خورشید قهر بتابد، کوه گاهی به ریگ و گاهی به پشم مبدّل شود.

(۲۳۹۴) در گداز آیـد جماداتِ گِران   چون گدازِ تن به وقتِ نقلِ جان

همان سان که کالبد آدمی به گاهِ مفارقتِ جان آب می‌شود، اجسام و قوالبِ موجودات جهان نیز با تجلّی قهریّهٔ حضرت حق می‌گدازند و به فنا می‌روند. [در ابیات اخیر معلوم شد که مراد از «برف» حرمان از حیات روحانی است. پس هر عاملی را که روح ما را از گرمای روحانی محروم دارد و به انجماد دچار کند به برف و بوران زمستان تعبیر کرده است. انغمار در شهوات بهیمی روح ها را دچار جمود می‌کند.]

(۲۳۹۵) چون رسیدند این سه همره منزلی   هدیه شان آورد حلوا مُقبِلی

مولانا پس از افادهٔ نکات، مجدّداً به صورت حکایت باز می‌گردد: وقتی که این سه همسفر (جهود و مسیحی و مسلمان) به منزلگاهی رسیدند، شخصی نکوکار و سعادتمند برای آنان حلوایی به رسم هدیّه آورد.

(۲۳۹۶) بُرد حلوا پیشِ آن هر سه غریب   مُحسنی از مطبخِ اِنّی قَریب

شخصی نکوکار از مطبخِ خداوندی که بواسطهٔ قُرب به مردم، حوایج آنان را برآوَرَد، حلوایی به نزد آن سه غریب بُرد. [آن نکوکارِ غریب نواز این کار را برای روی و ریا انجام نداد، بل سببی از اسباب بود تا خداوند از طریق او به آن سه نفر رزق مقدّر

---

۱. شِتایِ بُعد: زمستانِ دُوری. اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافه مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه است. یعنی دوری و بُعدی که همچون سرمای زمستان، جمودآور است. مراد اینست که دوری از خدا موجب جمود روحی می‌شود.

رساند. چنانکه **اِنّی قَریب** (= همانا من نزدیکم) که قسمتی از آیهٔ ۱۸۶ سورهٔ **بقره** است این معنا را تأکید می‌کند. توضیح این آیه در شرح بیت (۳۶۰۱) دفتر دوم آمده است.]

نانِ گرم و صحن[۱] حلوای عسل   بُرد آنکه در ثوابش بود اَمَل (۲۳۹۷)

آن شخص نکوکار که خواهان ثواب بود، نانی گرم و بشقابی از حلوای شیرین به نزد آنان بُرد.

اَلْکِیاسَة وَ الْاَدَب لِاهْلِ الْمَدَر[۲]   اَلضِّیافه وَالْقِریٰ[۳] لِاهْلِ الْوَبَر[۴] (۲۳۹۸)

زیرکی و ادب از ویژگی‌های شهرنشینان است. و مهمانی دادن و ضیافت برپا کردن نیز از ویژگی‌های بادیه نشینان است.

اَلضِّیافَة لِلْغَریبِ وَ الْقِریٰ   اَوْدَعَ الرَّحْمٰنُ فی أهْلِ الْقُریٰ (۲۳۹۹)

خداوند مهربان، غریب‌نوازی و مهمان‌دوستی را در خویِ روستائیان به ودیعت نهاده است. [مأخوذ است از این خبر: **اَلضِّیافَةُ عَلیٰ اَهْلِ الْوَبَرِ وَ لَیْسَتْ عَلیٰ اَهْلِ الْمَدَر.**[۵] «مهمان‌نوازی از خوی بادیه‌نشینان است نه از خوی شهرنشینان.»]

کُلَّ یَوْمٍ فِی الْقُریٰ ضَیْفٌ حَدیث   مٰا لَهُ غَیْرُ الْاِلٰهِ مِنْ مُغیث[۶] (۲۴۰۰)

در روستاها هر روز مهمانی تازه از راه می‌رسد که جز خداوند فریادرسی ندارد. [اگر ضمیر واقع در «لَهُ» به «ضَیْف» باز گردد معنی همان است که گفته آمد، یعنی مسافر بجز خداوند یاوری ندارد، اوست حافظ و رازق مسافر. و غریب‌نوازی صحرائیان و روستائیان از اسباب مشیّت الهی است. و اگر ضمیر واقع در «لَهُ» را با تقدیر مضافِ «اهل» **اَهْلِ الْقُریٰ** (= روستانشینان) راجع گردانیم مراد اینست که روستائیان و صحرانشینان یاور

۱. صَحْن: بشقاب. جمع: صِحان.
۲. مَدَر: گِل، کلوخ، شهر. در اینجا معنی اخیر مراد است. البتّه به روستا هم گاه «مَدَر» گویند.
۳. قِریٰ: مهمانی، آنچه پیش مهمان نهند.
۴. وَبَر: پشم، پشم شتر. «اَهْلُ الْوَبَر» یعنی بادیه‌نشینان، صحرائیان، از آنرو که در خیمه‌های پشمین سر کنند.
۵. ر. ک. **احادیث مثنوی**، ص ۲۰۶.
۶. مُغیث: فریادرس. اسم فاعل از مصدرِ اِغاثه و از ریشهٔ «غ و ث».

مسافران‌اند در حالی که کسی به آنان کمک نمی‌کند جز خداوند رحمان. چه آنان در وسط صحاری و بیابان‌ها و دل کوهستانها زندگی می‌کنند و فریادرسی ندارند جز خدا.]

(۲۴۰۱) کُلَّ لَیْلٍ فِی‌الْقُریٰ وَفْدٌ[۱] جَدید مٰا لَهُمْ ثَمَّ[۲] سِوَی اللهِ مَحید

هر شب در روستاها مهمانان تازه واردی به سر برند که در آنجا بجز خداوند پشت و پناهی ندارند. [«مَحید» لفظاً به معنی محلّی است که از راه کناره می‌گیرند. از مصدر حَیْد (=کناره گرفتن از راه و غیره) امّا در اینجا به معنی پناه است. بعضی آنرا **مجید** (= بزرگوار) ضبط کرده‌اند. اگر ضبط نخست را بپذیریم «محید»، مبتدای مؤخّر، «مٰا لَهُمْ»، شبه جمله، خبر مقدّم محسوب شود. و اگر ضبط دوم را بپذیریم «مجید»، صفتِ «الله» واقع شود که در اینصورت ایراد نحوی دارد، زیرا صفت از نظر «تعریف» و «تنکیر» باید با موصوف مطابقت کند. مگر آنکه بخوانیم سِوَی اللهِ الْمَجید.]

(۲۴۰۲) تُخْمه[۳] بودند آن دو بیگانه، ز خَور بود صایِم[۴] روز آن مؤمن مگر

آن دو بیگانه (مسیحی و یهودی که از آیین اسلام بیگانه بودند) از شدّت پُرخوری دچار سوء هاضمه شده بودند، و آن مسلمان روزه‌دار بود.

(۲۴۰۳) چون نمازِ شام، آن حلوا رسید بود مُؤمن مانده در جوعِ شدید

چون شبْ هنگام آن حلوا رسید، مسلمان سخت گرسنه بود.

(۲۴۰۴) آن دو کس گفتند: ما از خور پُریم امشبش بِنْهیم و فردایش خوریم

آن دو (مسیحی و یهودی) گفتند ما زیاد غذا خورده‌ایم، حلوا را امشب نمی‌خوریم بلکه آنرا نگه می‌داریم و فردا می‌خوریم.

---

۱. وَفْد: گروه، دسته. جمع: وُفُود.
۲. ثَمَّ: آنجا، آن سو، باثُمَّ (= سپس) نباید اشتباه شود.
۳. تُخمه: ر.ک. شرح بیت (۱۷۴۷) دفتر پنجم.
۴. صایِم: روزه‌دار.

صبرگیریم، امشب‌از خور تن زنیم بهرِ فردا لُوت[1] را پنهان کنیم (۲۴۰۵)

امشب صبر می‌کنیم و از خوردن امساک می‌کنیم، و این طعام را برای فردا ذخیره می‌داریم.

گفت مؤمن: امشب‌این خورده‌شود صبر را بِنْهیم تا فردا بود (۲۴۰۶)

مسلمان گفت: امشب این طعام را بخوریم و صبر را بگذاریم برای فردا.

پس بدو گفتند: زین حِکمت‌گری قصدِ تو آنست تا تنها خوری (۲۴۰۷)

آن دو به مسلمان گفتند: مقصود تو از این فلسفه‌بافی ها اینست که حلوا را تنهایی بخوری.

گفت: ای‌یاران نه‌که ما سه تن‌ایم؟ چون خلاف افتاد، تا قسمت کنیم (۲۴۰۸)

مسلمان گفت: ای دوستان مگر ما سه نفر بیشتر نیستیم؟ حال که امکانِ اختلاف می‌رود بیاییم آنرا میان خود تقسیم کنیم. [مصراع اول استفهامِ تقریری است.]

هرکه خواهد، قسمِ‌خود بر جان‌زند هرکه خواهد، قسمِ خود پنهان کند (۲۴۰۹)

وقتی که این غذا تقسیم شد هرکه خواست سهم خود را الآن می‌خورد، و هرکه دلش خواست می‌تواند سهم خود را ذخیره کند.

آن دو گفتندش: ز قسمت درگذر گوش کُن قَسّام فِی‌النّار از خبر (۲۴۱۰)

آن دو (مسیحی و یهودی) به مسلمان گفتند: قیدِ تقسیم کردن را بزن. و این حدیث را گوش کن که: «تقسیم کننده در آتش است.» [انقروی و اکبرآبادی و بعضی دیگر از شارحان عبارت **اَلْقَسّامُ فِی النّار** را حدیث نبوی دانسته‌اند گرچه در جوامع روایی دیده نیامد.

ابیات اخیر را می‌توان بر چنین معنایی تأویل کرد که «مسلمان»، تمثیلِ صوفیان اهل توکّل است، و آن دو، تمثیل دنیاطلبانِ اندوزنده و مُدَّخِر. آن «ترسا» ظاهراً به تعلیمات حضرت مسیح(ع)که مردم را از اندوختن برگ و توشه پرهیز می‌داد باور نداشت.]

---

۱. لُوت: انواع غذاها. در اینجا مطلق غذا.

(۲۴۱۱) گفت: قَسّام آن بُوَد کو خویش را کرد قسمت بر هوا و بر خدا

مسلمان در جواب آنان گفت: منظور از تقسیم کنندهٔ دوزخی، آن کسی است که خود را میان هواهای نفسانی و حُبّ الهی پاره پاره کند. یعنی هم دل به هوس ها و آرزوهای یاوه سپرد و هم به خدای تبارک. [و این شدنی نیست.]

(۲۴۱۲) مُلکِ حقّ و جمله قِسمِ اوستی قِسم، دیگر را دَهی دوگوستی

شما مملوک حضرت حق هستید و اصلاً کُلِّ وجود شما از آنِ اوست. اگر قِسمِ وجودتان را به غیرحق سپرید مشرک و دوگانه پرست خواهید بود.

(۲۴۱۳) این اسد غالب شدی هم بر سگان گر نبودی نوبتِ آن بَدرَگان

اگر دَوْر، دَوْرِ آن دو شخص بدنهاد و ناسازگار نبود، این شیر یعنی مسلمان حتماً بر آن سگ‌صفتان غالب می‌آمد.

(۲۴۱۴) قصدِشان آن کان مسلمان غم‌خورد شب بر او در بی‌نوایی بگذرد

مقصود آن دو نفر این بود که آن مسلمان غصّه بخورد و شب گرسنه و بی توشه سر کند. یعنی خلاصه رنج ببرد و بی بهره بماند.

(۲۴۱۵) بود مغلوب او به تسلیم و رضا گفت: سَمْعاً طاعةً اَصْحٰابُنٰا

مسلمان که مغلوب و تسلیم آن دو نفر بود گفت: ای یارانم چَشم! اطاعت می‌کنم! [«سَمْعاً و طاعَةً» مصدر عطفی و از نظر نحوی هر دو مفعول مطلق است و منصوب به عاملِ محذوف. یعنی در اصل بوده است اَسْمَعُ سَمْعاً وَ اُطیع اِطاعَةً. «می‌شنوم شنیدنی و اطاعت می‌کنم اطاعت کردنی.» در فارسی می‌گوییم: به گوشم و به فرمانم.]

(۲۴۱۶) پس بخفتند آن شب و برخاستند بامدادان خویش را آراستند

پس آن سه نفر شب خوابیدند. صبح برخاستند و به وضع خود سر و سامانی دادند.

(۲۴۱۷) روی شُستند و دهان و، هر یکی داشت اندر وِرد، راه و مسلکی

سر و صورت و دهان خود را شستند و هر کدام اوراد و اذکار مربوط به مذهب خود را

خواند و بدان روش حضرت حق را عبادت کرد.

یک زمـــانی هـرکسی آورد رُو   سویِ وِردِ خویش از حق،فضلْ‌جُو (۲۴۱۸)

هریک از آنان به خواندن اوراد خاصّ خود سرگرم شد و در اثـنای نـیایش فـضل و عطایی از خداوند درخواست کرد.

مؤمن و ترسا،جهود و گبر[1] و مُغ[2]   جمله را رُو سویِ آن سُلطانُ‌الُّـغ (۲۴۱۹)

مسلمان و مسیحی و جهود و آتش‌پرست و مجوسی جملگی رو به سوی درگـاه آن سلطانِ بزرگ دارند. یعنی هرکس با آیین و مشرب خاصّ خـود حـضرت حـق را پـرستش می‌کند.

بلکه‌سنگ و خاک و کوه و آب را   هست واگشتِ نـــهانی بـا خـدا (۲۴۲۰)

نه تنها آدمیان، خدا را می‌پرستند، بلکه سنگ و خاک و کوه و آب نیز بطور نهان توجّه به حضرت حق دارند. [تسبیح جمادات به کرّات در مثنوی و **دیوان شمس** آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۵۱۳) و (۲۱۵۹) دفتر اول.]

این سخن پایان ندارد هر سه یار   رُو به هم کـردند آن دَم یـارْوار (۲۴۲۱)

اینگونه سخنان اسرارآمیز تمام شدنی نیست. در آن لحـظه بـود کـه آن سـه هـمسفر دوستانه روی به هم کردند.

آن‌یکی‌گفتاکه‌هریک‌خوابِ‌خویش   آنچه‌دید او دوش، گو آور به‌پیش (۲۴۲۲)

یکی از آنان گفت: هرکس خوابی را که دیشب دیده است تعریف کند.

هرکه خوابش‌بهتر، این را او خورد   قِسمِ هر مَفضول[3] را افـضل بَـرَد (۲۴۲۳)

هرکس رؤیایش بهتر بود این حلوا را او بخورد، زیرا سهم شخص فروتر بـه شـخص

---

۱. گَبْر: ر.ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوم.
۲. مُغ: ر.ک. شرح بیت (۸۵۵) دفتر پنجم.
۳. مَفضول: کسی که در فضیلت از دیگری کمتر باشد.

برتر می‌رسد.

(۲۴۲۴) آنکــه انــدر عـقل بـالاتر رود خـوردنِ او خـوردنِ جـمله بـود

هرکس که از نظر عقلانی برتر باشد، خوردن او به منزلهٔ خوردنِ جملهٔ مردمان است. [این بیت مزیّت را به عقل داده است نه به جسم. چرا که «ای برادر تو همان اندیشه‌ای»]

(۲۴۲۵) فــوق آمــد جـانِ پُـر انـوارِ او بــاقیان را بس بُــوَد تــیمارِ او

جانِ پُر نـورِ او از هـمگان بـرتر آمـده است و مـراقـبت او کـه کـاری عـظیم است، دیگران کفایت می‌کند. یعنی انسان کامل از حیث معنوی و کمال روحی بر همهٔ آدمیان فضیلت دارد. و جا دارد همگان از او محافظت کنند.

(۲۴۲۶) عــاقلان را چـون بـقا آمـد ابـد پس به معنی این جهان باقی بود

از آنرو که خردمندان به جاودانگی رسیده‌اند، پس توان گفت که این جهان نیز به مرتبهٔ جاودانگی رسیده است. [جهانِ هستی جهان اکبر است و انسان کامل، زبدهٔ آن. یعنی انسـانِ کامل به منزلهٔ طوماری پیچیده و فشرده است، وقتی این طومار گشوده و منشرح شود نامِ جهان هستی یابد. پس جهان هستی همان انسان کامل است به نحوِ تفصیل، و انسان کـامل هـمان جهان هستی است به نحو اجمال.

اَتَـــــزْعَمُ اَنَّکَ جِـــرمٌ صَــغیر وَ فـــیکَ انْــطَوَی الْـعالَمُ الْاَکْـبر

«آیا پنداری که آدمی جِرمی خُرد است؟ حال آنکه جهان اکـبر در او پـیچیده شـده است.»]

(۲۴۲۷) پس جهود آورد آنچه دیده بـود تا کجا شب روحِ او گردیده بـود

پس آن جهود خوابی که دیده بود بازگفت و توضیح داد که دوشین روحش بـه چـه عوالمی گذر کرده بود.

(۲۴۲۸) گفت: در ره موسی‌ام آمد به پیش گُربه بیند دنبه اندر خوابِ خویش

جهود گفت: در راهی می‌رفتم که موسی به طرف من آمد. بله، گربه در خـواب دُنـبه می‌بیند. [مصراع دوم بر سبیل ضرب‌المثل آمده. نظیر آن «شـتر در خـواب بـیند پـنبه دانـه»

است. مراد اینست که معمولاً شخص چیزی را به خواب بیند که در بیداری بدان اندیشد و آرزوی آن کند. البتّه مولانا همهٔ رؤیاها را از این قبیل نمی‌شمرد، چه او به رؤیاهای مُبَشِّر عقیده دارد. در این باب به شرح بیت (۳۰۶۴ ـ ۳۰۶۳) و (۲۴۸۷) دفتر چهارم رجوع شود. مَسلمهٔ مَجریطی (= مادْریدی) که از عالمان علوم غریبهٔ قرون پیشین در اسپانیاست، در کتاب **غایة الحکیم** خود توضیح می‌دهد که بوسیله **حالومیّه** می‌توان مطلوب خود را در خواب دید. امّا حالومیّه چیست؟ حالومیه، کلمات و اسامی مخصوصی است که اگر شخصی به هنگام خواب آنها را با دقّت و تمرکزِ کامل ادا کند مطلوب و مسألتش به صورت رؤیا بر او مکشوف گردد. پس این میسّر بود که آن جهود از طریق اذکارِ حالومیه به دیدن موسی(ع) در خواب نایل شود، ولی دعوی او کذب بود.]

در پیِ موسی شدم تا کوهِ طور هر سه مان گشتیم ناپیدا زنور (۲۴۲۹)

من تا کوه طور به دنبال موسی رفتم. ما هر سه یعنی من و موسی و کوه در انوار الهی غرق شدیم. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی از زبان آن جهود تجربیات عرفانی خود و دیگر عارفان را بازگو می‌کند. رؤیای ادعایی آن جهود در بعضی از مواد نظیر رؤیای **دَقوقی** است. رجوع شود به بیت (۱۹۸۵) به بعد در دفتر سوم. گرچه آن جهود این مکاشفات را برساخته بود تا بدان حلوا رسد، لیکن از اسلوب معهود مولاناست که گاه سخنان عالی را از زبان اشخاص دانی می‌آورد.]

هر سه سایه محو شد ز آن آفتاب بعداز آن،زآن‌نور شدیک‌فتحِ‌باب (۲۴۳۰)

بر اثر انوار شمس حقیقت هر سه سایه از میان رفت. یعنی وجود ما که جنبهٔ مجازی داشت در وجود حقیقی حضرت حق محو شد. و سپس از نور حق، دری از نور گشوده گشت.

نورِ دیگر از دلِ آن نور رُست پس ترقّی جُست آن ثانیش چُست (۲۴۳۱)

از درونِ آن نور، نوری دیگر درخشید. آن نور دوم سریعاً بالیدن گرفت و اعتلا یافت.

هم‌من و هم موسی و هم کوهِ طور هر سه گُم گشتیم زآن اِشراقِ نور (۲۴۳۲)

به سبب درخشش آن نور معنوی من و موسی و کوه طور هر سه در آن تابش نور محو

و مستهلک شدیم.

(۲۴۳۳) بعداز آن دیدم که کُهْ سه شاخ شد چونکه نورِ حق در او نَفّاخ[1] شد

سپس دیدم که کوه، سه پاره شد، زیرا نور حق بر آن افاضه شده بود.

(۲۴۳۴) وصفِ هَیْبَت چون تجلّی زد بر او می‌شُکُست[2] از هم، همی‌شد سو به سو

کوه از هیبت تجلّی حق از هم متلاشی می‌شد و پاره‌های آن به اطراف پراکنده می‌گشت.

(۲۴۳۵) آن یکی شاخِ کُه آمد سوی یَم گشت شیرین آبِ تلخ همچو سَم

یکی از سه پارهٔ گسستهٔ کوه به سوی دریا رفت و به برکتِ آن، آبِ تلخِ زهرناک آن، شیرین و گوارا شد.

(۲۴۳۶) آن یکی شاخش فرو شُد در زمین چشمهٔ دارو برون آمد مَعین[3]

و پارهٔ دیگرِ کوه در زمین فرو رفت و بر اثر آن، چشمه‌ای درمانگر و صاف و روان جوشیدن گرفت. [حکیم سبزواری به نحو تأویل سخنانی گفته که خلاصهٔ مضمون آن چنین است: مراد از آن شاخه‌ای که در زمین فرو رفت مقام نبوّت انبیاست که از عالم وحدت به‌سوی کثرت تنزّل می‌کند تا به اصلاح نفوس پردازد. و مراد از «آب روان» اخلاق حسنهٔ آنان است که شفای امراض روحی و اخلاقی مردمان است. چرا که انبیا طبیبان مردم‌اند.[4]]

(۲۴۳۷) که شفایِ جمله رنجوران شد آب از همایونیِّ وَحیِ مُستطاب[5]

آن آب صاف و روان به برکت وحی پاک الهی، مایهٔ شفای جمیع بیماران شد.

---

۱. نَفّاخ: بسیار دمنده. (صیغهٔ مبالغه)، امّا در اینجا به معنی افاضه کننده آمده است.
۲. می‌شُکُست: می‌گسست، متلاشی می‌شد.
۳. مَعین: ر.ک. شرح بیت (۱۲۰۶) دفتر دوم.
۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۶۶.
۵. مُستَطاب: پاک.

[به توضیح بیت پیشین رجوع شود.]

آن یکی شاخِ دگر پَرّید زود تا جِوارِ[1] کعبه، که عَرْفات بود (۲۴۳۸)

و پارهٔ دیگری که از آن کوه مُنشَقّ شده بود فوراً پرید و در همسایگیِ کعبه جای گرفت. و آن پاره کوه همان کوه **عرفات** است. [حکیم سبزواری این پاره کوه را به ولایتِ نبی تأویل کرده است. از آنرو که هر نبی دو وجه دارد، یکی وجهِ ربّی که آنرا **ولایت** گویند و ولایت را روح نبوت شمرند. و دیگر وجه خلقی که آنرا **نبوّت** نامند. **عَرَفات** صحرای محدودی است که در چهار فرسخی مکّه واقع شده و رشته کوههای کم ارتفاع عرفات نیز در آن صحرا قرار دارد. در بعضی از روایات آمده است که کوه عرفات، پاره‌ای از کوه طور است. ابیات فوق دالّ بر حالت محو و استغراق آن جهود است. «عَرَفات» در بیت فوق بنا به ضرورت شعری، «عَرْفات» آمده است.]

باز از آن صَعْقه چو با خود آمدم طور برجا بُد نه افزون و نه کم (۲۴۳۹)

همینکه از حالت محو و استغراق بدر آمدم دیدم که کوه طور بر هیأت اوّلش برجای ایستاده. نه چیزی بدان افزوده شده و نه چیزی از آن کاسته شده است. [**صَعْقه و صَعْق،** مصدر است و به معنی اصابت صاعقه آمده است، نیز به معنی بانگ مهیبی است که از شنیدن آن آدمی دچار بیهوشی یا مرگ شود. چنانکه صاحب **اقرب الموارد** نویسد: **اَلصَّعْقَةُ يُغْشىٰ مِنْهٰا عَلَىٰ مَنْ يَسْمَعُهٰا اَوْ يَموتُ**[2] امّا صوفیه این لفظ را از آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ **اعراف** اقتباس کرده و اصطلاحی ساخته‌اند که عبارت است از فنایِ در حق بواسطهٔ تجلّیِ ذاتی او. چنانکه عبدالرزاق کاشانی در تعریف آن گوید: **اَلصَّعْقُ هُوَ الْفَنٰاءُ فِي الْحَقِّ بِالتَّجَلّي الذّاتي.** جامی نیز در شرح **نقش الفصوص** ابن عربی گوید: تجلّی ذات علامتش فنای ذات و صفات سالک در سَطَوات انوار الهی است که آنرا **صَعْقه** گویند[3]. پس آن جهود (در صورتی که راست می‌گفت) این صحنه ها را در حالت **صَعْقه** و بی‌خویشی می‌دید.]

---

۱. جِوار: مصدر باب مفاعله به معنی همسایگی است.
۲. ر.ک. ذیل اقرب الموارد، ص ۲۵۶.
۳. ر.ک. نقد النصوص، ص۱۱۵.

(۲۴۴۰) لیک زیرِ پایِ موسی همچو یـخ — می‌گُدازیداو،نماندش‌شاخ[1] وشخ[2]

امّا کوه در زیر پـای مـوسی هـمچون یـخ آب مـی‌شد. و بـالاخره نـه پـاره کـوهی بـرجـای مـاند و نـه کـلّاً کـوهی. [حـرارت عشـق مـوسوی کـوه را ذوب کـرد. آن جـهود این صحنه را نیز در حالت صعق و بی‌خویشی دیده است. او ظاهراً میان حالت صعق و صحو (= بی‌خویشی و باخویشی) در تردّد بوده است. گاه به عالم صعق می‌رفته و گاه به عالم صحو بیت بعدی نیز حاکی از حالت صعق و بی‌خویشی اوست.]

(۲۴۴۱) با زمین هموار شد کُهْ از نَـهیب[3] — گشت بالایش از آن هَیْبَت نشیب

کوه طور از مهابتِ تجلّی حضرت حق با زمین همسطح شد. و حتّی ستیغ کوه نیز از شکوه آن تجلّی فرو ریخت.

(۲۴۴۲) باز با خـود آمـدم ز آن اِنـتشار — باز دیدم طور و مـوسی بـرقرار

دوباره از آن حالت صعق و بی‌خـویشی بـدر آمـدم و خـود را بـازیافتم. بـاز دیـدم که کوه طور و موسی سرجای خود ایستاده‌اند. [حکیم سبزواری مصراع دوم را اشاره می‌داند به **سَیْـرٌ مِنَ الْحَقِّ اِلَی الْخَلْق.**[4] یعنی گذار از وحدت حق به کثرت خلق.]

(۲۴۴۳) و آن بیابان سَر به سَر در ذیلِ کوه — پُر خلایق، شکلِ موسی در وُجوه

دوباره آن جهود به حالت صعق و بی‌خویشی می‌رود و در آن حالت می‌بیند که دامنهٔ کوه و همهٔ آن صحرا پُر است از آدمیانی بر شکل موسی. یعنی همهٔ آن نفوس شبیه حضرت موسی(ع) بودند.

(۲۴۴۴) چون عصا و خرقهٔ او خرقه شـان — جمله سویِ‌طور خوش دامنْ کَشان

چوبدستی و پشمینهٔ آنان، شبیه چوبدستی و پشـمینهٔ مـوسی بـود. و جـملگی آنـان شادی‌کنان به سوی کوه طور می‌خرامیدند.

---

۱. شاخ: پاره، قسمتی از هر چیز.
۲. شَخ: کوه، دامنهٔ کوه.
۳. نَهیب: بیم، ترس.
۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۶۷.

جمله کف‌ها در دعا افراخته نغمهٔ اَرْنی[1] به هم در ساخته (۲۴۴۵)

جملگیِ آنان، دست‌ها به دعا افراشته بودند. و یکصدا این نغمه را سر می‌دادند که: پروردگارا خود را به من بنمای. [در آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ **اعراف** آمده است: **وَ لَمّا جاءَ مُوسیٰ لِمیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَیْکَ. قالَ لَنْ تَرانِي وَ لٰکِنِ انْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي. فَلَمّا تَجَلّیٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً وَ خَرَّ مُوسیٰ صَعِقاً. فَلَمّا اَفاقَ قالَ سُبْحانَکَ تُبْتُ اِلَیْکَ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ.** «آنگاه که موسی به وعده‌گاهِ ما آمد، پروردگارش با او سخن گفت. موسی عرض کرد: پروردگارا خود را به من بنمای تا به تو درنگرم. خداوند فرمود: هرگز مرا نتوانی دیدن. ولی به کوه درنگر. اگر کوه برجای خود بماند، مرا توانی دیدن. وقتی که پروردگارِ موسی بر کوه تجلّی کرد، کوه را از هم بگسست و موسی بیهوش بر زمین افتاد. چون به هوش آمد عرض کرد: پاکیزه خداوندا! من (از این درخواست خود) نزدت توبه آوردم که من نخستین ایمان آورندگانم.» این آیه در میان فرقه های کلامی بخصوص اشاعره و معتزله در باب امکان رؤیت خدا بحث‌هایی انگیخته است. نخستین سؤالی که در ذهن آدمی پدید می‌آید اینست که حضرت موسی(ع) با آن عُلوِّ مرتبت و رفعت نبوّت چگونه نمی‌دانست که خدا را نمی‌توان با چشم ظاهر دید؟! این دیگر چه تقاضایی بوده است؟! صوفیه، متکلّمان و حکما هریک بر مشرب اعتقادی خود جوابی بدین سؤال داده‌اند که در کتب مربوطه ثبت است. لیکن ساده‌ترین جواب اینست که چنین درخواستی نه از جانب موسی، بل از جانب قوم لجوج او بود. چنانکه آیهٔ ۵۵ سورهٔ **بقره** و آیهٔ ۱۵۳ سورهٔ **نساء** بدان ناطق است. مولانا این قبیل آیات را که در آن، خطاب‌ها و عتاب‌های تندی از جانب خدا به انبیا می‌شود، یکی از اسلوب‌های تربیتی الهی می‌شمرد و آنرا از مصادیق «نزاع خر فروشان» محسوب می‌دارد. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۱۴) دفترچهارم.]

باز آن غِشْیان[2] چو از من رفت، زود صورتِ هریک دگرگونم نمود (۲۴۴۶)

همینکه حالت محو و بی‌خویشی از من زایل شد، فوراً چهرهٔ یکایک آنان در نظرم طوری دیگر آمد. [«زود» قید است و بهتر است در مصراع دوم صرف شود نه مصراع اوّل.]

---

۱. اَرْنی: همان اَرِنی است که به ضرورت شعری حرف «ر» ساکن آمده است. یعنی به من نشان بده. اَرِ (=نشان‌بده)، فعل امر از باب اِفعال و از مصدرِ «ارائه»، نی (= مرا)، نونِ وقایه + ضمیر متکلم وحدهٔ منصوبی.

۲. غِشْیان: بیهوش شدن، بیهوشی. غَشَیان نیز صحیح است. امّا مراد از آن در اینجا حالت صَعْق و بی‌خویشیِ عارفانه است.

(۲۴۴۷) انبیا بودند ایشان، اهلِ وُدّ اتّحادِ انبیاام فهم شد

آنان همانا جمع پیامبران بودند که اهل دوستی و وحدت‌اند، و تازه در آن جا بود که مفهوم وحدت پیامبران را دریافتم. [مولانا در بیان تجربه‌ای عرفانی که از زبان آن جهود نقل می‌کند وحدت جوهری انبیا و ادیان را پیش می‌کشد. و این مطلبی است که به مناسبت‌های مختلف در مثنوی آمده است. خود او نیز در حیات شخصی خود عملاً و خُلقاً پای بند اصل وحدت ادیان بود و از اینروست که شخصیّت او محبوب و مقبول همهٔ نحله‌ها و مشارب شده است.]

(۲۴۴۸) باز اَملاکی همی دیدم شِگَرف صورتِ ایشان بُد از اَجرامِ برف

دوباره در حالت صعق و بی‌خویشی، فرشتگانی عجیب دیدم که هیأت ظاهری آنان از برف تشکیل یافته بود. [«صورت» در اینجا و بیت بعدی معادل چهره و رخسار نیست (چنانکه بعضی از شارحان‌چنین خیال کرده‌اند) بلکه «صورت» دراینجا به‌معنی‌حِلْیه‌وهیأت‌ظاهراست.]

(۲۴۴۹) حلقهٔ دیگر ملایک مُستعین صورتِ ایشان به جمله آتشین

و گروه دیگری از فرشتگان را دیدم که از حضرت حق یاری می‌جُستند و هیأتی آتشناک داشتند.

(۲۴۵۰) زین‌نَسَق می‌گفت‌آن شخصِ‌جهود بس جهودی کآخرش محمود بود

آن جهود، بدین ترتیب صُوَر رؤیایی خود را برای آن دو نفر (مسیحی و مسلمان) تعریف کرد. ای بسا جهود که فرجامی نیک یابد. [این بیت و بیت بعدی توسّع نظر و سماحت اخلاق مولانا را در رفتار با سایر مذاهب نشان می‌دهد. او برخلاف قشریان خودبین پیروان دیگر ادیان را به چشم قهر و تحقیر نمی‌نگریست.]

(۲۴۵۱) هیچ کافر را به خواری منگرید که مسلمان‌مُردَنَش باشد امید

هیچ لامذهبی را به دیدهٔ تحقیر منگرید، زیرا امید می‌رود که مسلمان بمیرد.

(۲۴۵۲) چه خبر داری ز ختمِ عُمرِ او؟ که بگردانی از او یکباره رُو

تو از پایان حیات او چه اطّلاعی داری؟ یعنی تو چه می‌دانی که عاقبت او چه خواهد

بود که بکلّی از او رخ برمی‌تابی؟ [مصراع اوّل مناسب است با آیهٔ ۳۴ سوره **لقمان**: **وَ مٰا تَدْرِي نَفْسٌ مٰاذٰا تَكْسِبُ غَداً وَ مٰا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** «و کس نداند که در آینده چه سرنوشتی خواهد داشت و در کدامین سرزمین خواهد مُردن. همانا خداوند دانا و آگاه است.»]

بعد از آن ترسا در آمد در کلام — که مسیحم رو نمود اندر مَنام[1] (۲۴۵۳)

بعد از آن جهود، مسیحی سخن آغاز کرد و گفت که در خواب، حضرت مسیح(ع) را دیدم.

من شدم با او به چارُم آسمان — مرکز و مَثوایِ[2] خورشیدِ جهان (۲۴۵۴)

من همراه او به آسمان چهارم رفتم. یعنی به مرکز و جایگاه خورشیدِ جهان رفتم. [توضیح «چارم آسمان» در شرح بیت (۲۷۸۹) دفتر اول آمده است.]

خود عجب‌های قِلاعِ آسمان — نسبتش نبْود به آیاتِ جهان (۲۴۵۵)

دژهایی شگفت‌انگیز در آسمانِ چهارم دیدم که هیچ شباهتی به موجودات جهان ما نداشت. [در اینجا آن مسیحی می‌خواهد نشان دهد که رؤیایش برتر و بالاتر از رؤیای آن جهود بوده است. زیرا صُوَر رؤیایی جهود در حیطهٔ زمین واقع شد، امّا رؤیای آن مسیحی در آسمان چهارم رخ بنمود.]

هر کسی دانند ای فَخْرُالْبَنین — که فزون باشد فنِ چرخ از زمین (۲۴۵۶)

ای افتخارِ آدمیزادگان، همه این مطلب را می‌دانند که فضیلت آسمان بیشتر از فضیلت زمین است. [امّا نیکلسون معتقد است که «اَلْبَنین» در این مضمون، بنی اسرائیل را بیشتر تداعی می‌کند.[3] «بَنین»، جمعِ «اِبْن» به معنی پسر است. لیکن در اینجا از باب تغلیب آمده است و لذا شامل فرزندانِ ذُکور و اِناث می‌گردد. این حکایت در اینجا موقّتاً رها می‌شود و حکایت بعدی در دلِ آن می‌آید.]

---

۱. مَنام: خواب.

۲. مَثْویٰ: جایگاه، منزل، قرارگاه.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم**، ص۲۱۵۷.

حکایتِ اُشتر و گاو و قُچ که در راه بند گیاه یافتند، هر یکی می‌گفت: من خورم

خلاصهٔ داستان

شتر و گاو و قوچی در سفری همراه یکدیگر شده بودند. در اثنای راه دسته‌ای گیاه پیدا کردند. چون مقدار آن گیاه ناچیز بود قوچ گفت: ای رفقا اگر این مختصر را میان خود تقسیم کنیم هیچیک از ما سیر نشود، پس بهتر است هرکس سالمندترست آنرا بخورد. جملگی این پیشنهاد را پذیرفتند. قوچ در اثبات سالمندیِ خود گفت: من با آن قوچی که خداوند فَدیّهٔ حضرت اسماعیل(ع) کرد در یک چراگاه چریده‌ام! یعنی تاریخ ولادت من به دورهٔ حضرت ابراهیم خلیل(ع) می‌رسد! وقتی گاو این گزافه گویی را شنید ادّعایِ گزاف‌تری در میان آورد تا خود را کلانسال‌تر بنمایاند. او گفت: من جفتِ آن گاوی هستم که آدمِ ابوالبشر زمین را بوسیلهٔ من و او شخم زد!یعنی تاریخ ولادت من به دورهٔ حضرت آدم(ع) می‌رسد! شتر چون این دعاویِ بی‌اساس را شنید بدون آنکه کلمه‌ای حرف بزند گردن دراز کرد و دسته علف را از روی زمین به دهان گرفت و خورد و گفت: ببینید رفقا جسم بزرگ و گردن بلندم نشان می‌دهد که من از همهٔ شما سالمندترم. بنابراین برای اثبات سالمندتر بودنم نیازی به ارائه اسناد و مدارک تاریخی ندارم!

که مرا خود حاجتِ تاریخ نیست کاینچنین جسمی و عالی گردنی است

* * *

استاد فروزانفر مأخذ این حکایت را از کتاب **نثرالدر**، باب چهاردهم، نسخهٔ آستان قدس رضوی آورده است[1]. متن این حکایت چون عربی است، آن را در اینجا ترجمه می‌کنیم: گفته‌اند شتر و خرگوش و روباهی قطعه پنیری یافتند. توافق کردند که آنرا به سالمندترین خود بدهند. خرگوش گفت: من پیش از خلقت آسمان‌ها و زمین متولّد شده‌ام! روباه گفت: بله راست می‌گوید چون من شاهد تولّد او بوده‌ام! شتر ناگهان پنیر را به دهان گرفت و گفت: هرکس مرا ببیند می‌داند که من دیشب زاده نشده‌ام!

در **سندبادنامه** نیز این حکایت بدینگونه آمده است[2]: آورده‌اند که در مامَضایِ شهور و سنین اشتری و گرگی و روباهی در راهی موافقت نمودند، و از روی مصاحبت مسافرت کردند و با ایشان از وجهِ زاد و توشه گِرده‌ای بیش نبود. و چون زمانی برفتند و رنج راه و عَنایِ سفر در ایشان اثر کرد و حرارت عطش قوّت گرفت و یبوستِ مَجاعت استیلا آورد. بر لب آبی بنشستند و میان ایشان از برای گِرده، مخاصَمت و مجادلتی گرفت که هرکدام از ایشان به زاد، بیشتر، بدین گِرده خوردن، اولیٰ‌تر. گرگ گفت: پیش از آنکه خدایْ تعالی این جهان بیافریند، مرا به هفت روز پیشتر مادرم بزاد! روباه گفت: راست می‌گویی، من آن شب در آن موضع حاضر بودم و شما را چراغ فرا می‌داشتم و مادرت را اِعانت می‌کردم! اشتر چون مقالات گرگ و روباه بر آن گونه شنید، گردن دراز کرد و گِرده برگرفت و بخورد و گفت: هرکه مرا ببیند، به حقیقت داند که من دوش نزاده‌ام از مادر، و از شما کلان‌ترم، و جهان از شما زیادت دیده‌ام و بار بیشتر کشیده‌ام!

*

همانگونه که ملاحظه می‌شود مولانا در دو حکایت مذکور تصرّفی مناسب کرده است. مولانا حکایت قوچ و گاو و شتر را در دلِ حکایت «مسلمان و ترسا و جهود» آورده است تا دعویِ ترسا را بسط دهد. در این حکایت، گاو و قوچ نمادِ اصحاب قیل و قال، و شتر نماد اصحاب کشف و شهود است. آنچه آدمی را به حقیقت می‌رساند ذوق و حال است نه دعاویِ بوالفضولانه.

* * *

(۲۴۵۷) اُشتر و گاو و قُچی[3] در پیشِ راه ‌ ‌ ‌ ‌ یافتند انـدر رَوِش، بـندی[4] گـیاه

شتر و گاو و قوچی با هم در راهی می‌رفتند. در راه یک دسته علف پیدا کردند.

---

۱ و ۲. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۱۰.

۳. قُچ: مخففِ قوچ.

۴. بَنْد: دسته، بسته.

گفت قُچ: بخش‌ار کنیم این‌را، یقین هیچ کس از ما نگردد سیر از این (۲۴۵۸)

قوچ گفت: اگر ما این مقدار ناچیز علف را میان خود قسمت کنیم، هیچیک از ما با این، سیر نخواهد شد.

لیک عُمرِ هرکه باشد بیشتر این‌علف او راست اولیٰ، گو بخَور (۲۴۵۹)

امّا عُمرِ هر یک از ما درازتر باشد، این علف به او می‌رسد. پس باید به او گفت: این علف را بخور.

که اَکابر را مقدَّم داشتن آمده‌ست از مصطفیٰ اندر سُنَن (۲۴۶۰)

زیرا در سنّت حضرت محمّد مصطفی(ص) آمده است که بزرگان را باید مقدّم داشت. یعنی باید به آنکه سنّش بیشتر است احترام گذاشت و رعایت حالش را کرد. [چنانکه در **کنزالعمّال** آمده است که رسول خدا فرموده است: **اِنَّ مِنْ اِجْلالي تَوْقيرُ الشَّيْخِ مِنْ اُمَّتي**[1]. «از جمله موارد بزرگداشت من، احترام نهادن به پیران امّتم است.»]

گرچه پیران را در این دورِ لِئام[2] در دو موضع پیش می‌دارند عام (۲۴۶۱)

اگرچه در روزگارِ وانفسایِ ما که غلبه با فرومایگان است پیران را در دو جا مقدّم می‌دارند.

یا در آن لوتی که آن سوزان بود یا برآن پُل کز خَلَل ویران بود (۲۴۶۲)

یا وقتی که غذا بسیار داغ است، و یا وقتی که می‌خواهند از روی پُلی که رو به ویرانی نهاده عبور کنند. [در قدیم اینطور نبود که هرکس در بشقابی جداگانه غذا بخورد. بلکه رسم خانواده ها چنین بود که غذا را در یک ظرف بزرگ نظیر مجمعه می‌ریختند و همه دورش می‌نشستند و مشترکاً از آن ظرف می‌خوردند. در اینگونه موارد بایستی رعایت حال سالخوردگان می‌شد، چون نه چالاک بودند و نه دندان مناسبی داشتند. مولانا از روزگار خود گله می‌کند که چرا صِغار رعایت حال کِبار را نمی‌کنند و از سرِ لئامت حتّی آنان را سپرِ بلایِ

۱. ر.ک. **میزان الحکمة**، ج۲، ص۱۵۳۵.
۲. لِئام: فرومایگان. جمعِ لئیم.

خود می‌کنند؟! وقتی غذا ملایم و مطبوع است به هیچکس امان نمی‌دهند و حقِّ پیران نگه نمی‌دارند، امّا وقتی که غذا داغ و دهانْسوز باشد ابتدا به پیران تعارف می‌کنند! همینطور وقتِ گذر از روی پل هایِ خطرساز و نامطمئن پیران را مقدّم می‌دارند!!]

(۲۴۶۳) خدمتِ شیخی، بزرگی، قایدی عامّ نآرَد بی قرینهٔ فاسدی

عوام النّاس بدون آنکه قصد بدی داشته باشند به شیخ بزرگ و راهنمای خود احترام نمی‌گذارند.

(۲۴۶۴) خیرشان اینست، چه بْوَد شرِّشان قُبحشان را بازدان از فَرِّشان

وقتی خوبی شان این باشد، وای از بدی شان! تو باید شدّتِ بدی آنان را از خوبی شان قیاس کنی!

مَثَل

(۲۴۶۵) سویِ جامع می‌شد آن یک شهریار خلق را می‌زد نَقیب[1] و چوبدار[2]

مولانا برای بسط مضمون بیت پیشین تمثیلی کوتاه می‌آورد: پادشاهی به سوی مسجدی می‌رفت تا در آنجا نماز گزارد. مأموران محافظ و گارد امنیتی او، خلق‌الله را با چوب و چماق می‌زدند تا راه برای آن جبّار خودکامه باز شود. در میان مضروبین شخصی مفلس که ضربات بیشتری خورده بود و خون از سر و رویش می‌چکید به آن شاه خودکامه خطاب کرد که: وقتی در امر خیرت که رفتن به مسجد باشد این همه شرّ به مردم می‌رسد، ببین وقتی که قصد ستم داری چه محشری به پا می‌کنی!! امّا معنی بیت: پادشاهی برای نمازگزاردن به سوی مسجدی می‌رفت و محافظان و چماقدارانِ او مردم را می زدند.

(۲۴۶۶) آن یکی را سرشکستی چوب‌زن و آن دگر را بر دریدی پیرهن

چماقداران آن جبّار سرِ جمعی را زدند و شکستند، و لباس عده‌ای را نیز کشیدند و

---

۱. نَقیب: مهتر قوم، رئیس قوم. در اینجا مراد گارد امنیتی حاکم است.

۲. چُوبدار: چُماقدار، محافظانی که «دورباش» به دست می‌گیرند و مردم را از سر راه حاکم می‌پراکنند.

پاره کردند.

در میانه بیدلی[1] دَه چوب خَورد   بی‌گناهی کـه بِـرَو از راه بَـرد[2]   (۲۴۶۷)

در این گیر و دار آدم بیچاره‌ای بی‌آنکه گناهی داشته باشد ده ضربهٔ چماق بر سـر و رویش وارد آمد، یعنی: از سرِ راه حاکم برو کنار!

خونْچکان رُو کرد با شاه و بگفت   ظلمِ ظاهر بین، چه‌پرسی از نهفت؟   (۲۴۶۸)

آن‌بیچارهٔ‌مضروب درحالی‌که خون‌از سر و رویش می‌چکید به‌شاه‌جبارگفت: ظلم‌آشکارت را ببین. از ظلم پنهانت چه می‌پرسی؟ یعنی وقتی ظلم پیدای تو این باشد، وای به ظلمِ نهانت!

خیرِ تو اینست، جـامع مـی‌روی   تا چه‌باشد شرّ و وِزْرت[3] ای‌غَوی[4]   (۲۴۶۹)

ای گمراه، وقتی کارِ خیرت که رفتن به مسجد و عبادت کردن است این نوع باشد، وای به حالِ بدی و اعمال گُنه‌آمیزت! [مولانا بعد از آوردن این تمثیل، موضوع اهانت و جفا بـه پیران از سوی لِئام را ادامه می‌دهد.]

یک سلامی نشنود پیر از خسی[5]   تـا نـپیچد عـاقبت از وی بسـی   (۲۴۷۰)

خـلاصهٔ کـلام شـخص پـیر از فـرومایگان سـلامی نشـنود، مگـر آنکـه از پـیِ آن دچار گرفتاری و دردسری بسیار شود. یعنی وقتی فرومایگانِ از خدا بی‌خبر به سالخورده‌ای سلام می‌کنند قصد آزار و دست انداختن او را دارند. چنانکه در بیت (۲۵۱) دفتر دوم فرماید:

آدمـی خـوارنـد اغـلب مـردمان   از سـلامْ عـلیکشان کم جُـو امـان

گُـرگ دریـابد ولی را، بِـهْ بـود   ز آنکه دریابد ولی را نـفسِ بَـد   (۲۴۷۱)

اگر گرگ به شـخصی صـالح حـمله آرد، بـهتر است از آنکـه او گـرفتار بـدنَفْسان و

---

۱. بیدل: آزرده، دلتنگ، عاشق. لیکن در اینجا مناسبِ معنی مفلس و بیچاره است.

۲. بَرْد: دورشو.

۳. وِزْر: گناه، بار سنگین. در اینجا مراد اعمالی است که به گناه‌آلوده باشد.

۴. غَویّ: گمراه. صفت مشبهه از مصدر غَوایة.

۵. خَس: فرومایه.

شیران گردد. [شیطان صفتان از گرگ‌ها نیز خطرناکترند. پس صالحان باید از گزند این طایفهٔ آدمی خوار به خداوند سبحان پناه برند.]

(۲۴۷۲) زآنکه گرگ ارچه که بس اِستمگریست لیکَش آن فرهنگ و کید و مکر نیست

زیرا درست است که گرگ، پُر گزند است. امّا دانش و حیله و نیرنگ آدمیزاد را ندارد. [امّا شیران تمام استعداد و هوش و حواس خود را صرف طرّاحی توطئه و نقشه‌های شُوم علیه این و آن می‌کنند. **نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ کَیْدِ الشِّرار.**]

(۲۴۷۳) ورنه کَی اندر فتادی او بدام؟ مکر اندر آدمی باشد تمام

اگر گرگ دارای علم و خدعه بود مگر امکان داشت که به دام آدمی درافتد؟ امّا قوّهٔ نیرنگبازی در انسان بطور کامل وجود دارد.

(۲۴۷۴) گفت قُچ با گاو و اُشتر ای رِفاق[۱] چون چنین افتاد ما را اتّفاق

ادامهٔ حکایت: قوچ به گاو و شتر گفت: ای رفیقان، حالا که چنین اتفاقی برای ما رخ داده، یعنی دسته گیاهی پیدا شده است. [این بیت شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۲۴۷۵) هر یکی تاریخ عُمر اِبدا[۲] کنید پیرتر اولیٰ ست باقی تن زنید

یکایک، تاریخ زندگی خود را آشکار کنید و آنرا در بیان آرید. آنکه تاریخ حیاتش طولانی تر است، به خوردن این علف سزاوارتر است، و باقیان باید کنار کشند و ادّعایی نداشته باشند.

(۲۴۷۶) گفت قچ: مَرج[۳] من اندر آن عهود با قُچ قربانِ اسمعیل بود

قوچ برای نشان دادنِ سالمندتر بودن خود گفت: در روزگاران پیشین، چراگاهِ من با قوچی که به جای حضرت اسماعیل(ع) قربانی شد یکی بود! [مصراع دوم اشارت است به

۱. رِفاق: دوستان، رفیقان. جمعِ مُکَسّرِ رِفْقَه و رُفْقَه. امّا شارحی از متأخران خیال کرده است که این لفظ اشتباه است.
۲. اِبْدا: مخفّفِ اِبْداء. به معنی آشکار کردن.
۳. مَرْج: چمنزار، چراگاه. جمع: مُرُوج.

ماجرای ذبح اسماعیل(ع) به دست ابراهیم(ع) که آیهٔ ۱۰۷ ـ ۱۰۲ سورهٔ **صافّات** بدان ناطق است. قوچ با این ادّعای گزاف خود را پیرتر از سایرین معرّفی کرد.]

گاو گفتا: بوده‌ام من سالخَورد   جفتِ آن گاوی کِش آدم جفت کرد (۲۴۷۷)

گاو به اصطلاح رویِ دست قوچ بلند شد و ادّعای عجیب‌تری کرد و گفت: اصلاً من از همهٔ‌شما سالخورده‌ترم،چون من جُفت‌همان گاوی هستم‌که‌حضرت‌آدم(ع) باآن زراعت می‌کرد!

جفتِ آن گاوم کِش آدم، جَدِّ خلق   در زراعت بر زمین می‌کرد فَلْق[1] (۲۴۷۸)

بله، من جُفت گاوی هستم که آدم، جَدّ همهٔ انسانها، در اثنای زراعت، زمین را بوسیلهٔ من و رفیقم شخم می‌زد!

چون‌شنید ازگاو وقُچ اُشتر،شگفت   سر فرو آورد و آنرا بر گرفت (۲۴۷۹)

همینکه شتر این دروغ‌های عجیب را از قوچ و گاو شنید، سرش را پایین آورد آن دسته علف را به دندان گرفت.

در هوا برداشت آن بندِ قصیل[2]   **اُشترِ بُختی**[3]**، سبک بی‌قال و قیل** (۲۴۸۰)

شتر قوی هیکل، بدون هیچ سر و صدایی آن دسته علف را بچابکی بلند کرد.

که‌مرا خود حاجتِ تاریخ‌نیست   کین‌چنین‌جسمی‌وعالی‌گردنی‌است (۲۴۸۱)

و با زبان حال گفت: من نیازی به بیان طول عمرم ندارم، زیرا دارای جُثه‌ای بزرگ و گردنی دراز هستم. یعنی ظاهرمن آشکارا نشان می‌دهد که از شما خُردتر نیستم. پس به خوردن این علف سزاوارترم.

خود همه کس داند، ای جانِ پدر   که نباشم از شما من خُردتر (۲۴۸۲)

عزیزم، هرکسی می‌داند که من از شما کوچکتر نیستم.

---

۱. فَلْق: شکافتن. در اینجا مراد شیار کردن و شُخم زدن زمین است.
۲. قَصیل: بوتهٔ سبزِ جو که به چهارپا می‌دهند. جمع: قُصْلان. مراد همان دسته علف است.
۳. بُخْتی: شتر قوی هیکل.

(۲۴۸۳) دانداین‌را هرکه‌ز اصحاب‌نُهیٰ[1]است کــه‌نهادِ[2] مــن‌فزون‌تراز‌شـماست

هرکس که خردمند باشد، این حقیقت را می‌داند که جُثهٔ من از شما بزرگتر است.

(۲۴۸۴) جملگان دانــند کــین چــرخ بـلند هست صدچندان که‌این‌خاکِ‌نَژَند[3]

مسیحی به همسفران خود گفت: همه می‌دانند که این آسمانِ بـلند، صـدمرتبه از ایـن زمین کهنه و پژمرده پهناورتر است.

(۲۴۸۵) کو گُشـادِ رقـعه‌هـایِ[4] آسـمان؟ کو نهادِ بُـقعه‌هـایِ[5] خـاکـدان؟

وسعت طبقات آسمان کجا و هیأتِ محدود اماکن زمین کجا؟

جواب گفتنِ مسلمان، آنچه دید، به یارانش جهود و ترسا، و حسرت‌خوردنِ ایشان

(۲۴۸۶) پس مسلمان گفت: ای یارانِ مــن پیشم آمد مصطفی، سـلطانِ مـن

وقتی مسلمان سخنان عجیب آن دو را شنید گـفت: ای دوسـتان، سـلطانِ مـن یـعنی حضرت محمّد مصطفی(ص) نزد من آمد.

(۲۴۸۷) پس‌مرا گفت:آن‌یکی برطُورتاخت با کَلیمِ حَقّ و، نردِ عشـق بـاخت

به من فرمود: آن یکی یعنی آن جهود با موسای کلیم‌الله به کوه طور رفت و عشقبازی کرد.

(۲۴۸۸) و آن دگر را عیسیِ صاحبْ قِران[6] بُـــرد بـــر اوجِ چـــهارم آسـمان

و آن دیگری را مسیحِ فرخنده به اوج آسمان چهارم بُرد.

---

۱. نُهیٰ: عقل. «اصحاب نُهیٰ» یعنی خردمندان.

۲. نَهاد: سرشت، خلقت، وضع و هیأت. در اینجا مراد جثّه و هیکل است.

۳. نَژَند: افسرده، پژمرده.

۴. رُقْعه: نوشته، مکتوب، صفحه. در اینجا مراد طبقات مختلف آسمان است. جمع: رِقاع.

۵. بُقْعه: جا، محلّ، مکان. جمع: بِقاع.

۶. صاحب قِران: رجوع شود به شرح بیت (۱۴۳۸) دفتر چهارم.

خیز، ای پس ماندهٔ دیده ضَرَر   باری، آن حلوا و یَخنی[1] را بخور (۲۴۸۹)

ای مسلمانِ واپس ماندهٔ زیان دیده زود بلند شو و آن حلوا و آبگوشت را بخور. [«پس مانده» به معنی مظلوم و ستمدیده است.]

آن هنرمندانِ پُر فن راندند   نامهٔ اقبال و منصب خواندند (۲۴۹۰)

آن دو هنرمندِ با فضیلت یعنی یهودی و مسیحی در عرصهٔ فضائل پیش راندند و نامهٔ بخت و مقام والای خود را قرائت کردند. [کلام مسلمان طنزآمیز و نیش‌دار است. یعنی به ظاهر مدح آنان گفته و به باطن قدحشان کرده است.]

آن دو فاضل فضلِ خود دریافتند   با مَلایک از هنر در بافتند (۲۴۹۱)

آن دو شخص با فضیلت به فضیلت مطلوب خود رسیدند و بواسطهٔ فضل و کمالشان به مصاحبت و همدمی با فرشتگان نایل شدند.

ای سلیمِ گولِ واپس‌مانده هین   بر جِهْ و بر کاسهٔ حلوا نشین (۲۴۹۲)

ای مسلمانِ ساده‌دل و کودن که جا مانده‌ای زود از جایت بپر و کنار کاسهٔ حلوا بنشین و آنرا بخور.

پس‌بگفتندش که آنگه تو حریص   ای‌عجب‌خوردی‌زحلوا و خَبیص[2]؟ (۲۴۹۳)

آن دو نفر (مسیحی و یهودی) به مسلمان گفتند: عجبا، ای آزمند، آیا شیرینی و حلوا را خوردی؟

گفت: چون فرمود آن شاهِ مُطاع[3]   من که بودم تا کنم ز آن امتناع؟ (۲۴۹۴)

مسلمان گفت: در جایی که آن شاهِ مورد اطاعت، یعنی حضرت محمد(ص) به من چنین فرمانی داده، من چه کاره هستم که از فرمان او رخ برتابم؟!

---

۱. یَخْنی: نوعی غذا شبیه آبگوشت که از گوشت‌های چربی‌دار می‌پختند. در تهران قدیم نیز رایج بود.
۲. خَبیص: حلوایی که با روغن و خرما و یا عسل می‌پزند.
۳. مُطاع: فرمانبرداری شده، کسی که از او اطاعت شود.

(۲۴۹۵) تو جهود از امرِ موسی سرکشی؟ گر بخوانَد در خوشی یا ناخوشی

مثلاً تو که جهودی اگر موسی تو را به کاری مطبوع یا نامطبوع امر کند آیا امکان دارد که از امر او سرپیچی کنی؟ مسلّماً سرپیچی نمی‌کنی.

(۲۴۹۶) تو مسیحی هیچ از امرِ مسیح سر توانی تافت؟ در خیر و قبیح

و تو ای مسیحی آیا در امور پسندیده و ناپسند می‌توانی از فرمان عیسی رخ برتابی؟

(۲۴۹۷) من، زفخرِ انبیا سر چون کَشَم؟ خورده‌ام حلوا و، این‌دَم سرخوشم

من چگونه از فرمان محمّد که مایهٔ افتخار پیامبران است سرپیچی کنم؟ شما که خواب بودید برخاستم و حلوا را خوردم و الآن هم سرِحالم.

(۲۴۹۸) پس بگفتندش که وَاللّٰه خوابِ راست توبدیدی، وین بِه از صد خوابِ ماست

آن یهودی و مسیحی بدان مسلمان گفتند: سوگند به خدا که رؤیای صادق را تو دیده‌ای، و این رؤیای تو صدمرتبه بهتر و بالاتر از رؤیای ماست.

(۲۴۹۹) خوابِ تو بیداری است، ای بُو بَطَر[1] که به بیداری عیانستش اثر

ای سرمست، خواب تو عین بیداری است، زیراکه اثر آن در بیداری هم آشکار شده‌است.

(۲۵۰۰) درگذر از فضل و از جَلْدیّ[2] و فن کار، خدمت دارد و خُلقِ حَسَن

تو نیز از فضل و چالاکی و هنر شخصی خود چشم‌پوشی کن، زیرا کار اصلی، طاعت خدا و خدمت به خلق و داشتن اخلاقِ پسندیده است.

(۲۵۰۱) بهرِ این آوردمان یزدان بُرون مٰا خَلَقْتُ الْاِنسَ اِلّا یَعْبُدُون

حضرت حق ما را بدین جهت آفرید که او را عبادت کنیم. چنانکه در قرآن کریم

---

۱. بُو بَطَر: سرمست، مغرور. «بُو» مخففِ ابو(= پدر) در اینگونه مواضع به معنی صاحب و دارنده است.

۲. جَلدی: چابکی، چالاکی.

فرموده است: (جنیان و) آدمیان را نیافریدم جز آنکه مرا پرستش کنند. [رجوع شود به شرح بیت (۲۹۸۸) دفتر سوم.]

سامری را آن هنر چه سود کرد؟ کان فن از بابُ اللَّهَش مردود کرد (۲۵۰۲)

بگو ببینم مثلاً زرنگی و گُربزیِ سامری چه نفعی برای او داشت؟ مسلّماً نفعی نداشت جز رسوایی و زیان، زیرا که آن نوع زرنگی باعث شد که از درگاه الهی رانده شود. [رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۱) دفتر چهارم.]

چه کشید از کیمیا قارون؟ ببین که فرو بردش به قعرِ خود زمین (۲۵۰۳)

یا مثلاً ببین که قارون از فنِّ کیمیاگری چه چیزی عایدش شد. مسلّماً چیزی عایدش نشد جز بدفرجامی و شقاوت. زیرا که زمین او را به اعماق خود فرو کشید. [رجوع شود به شرح بیت (۸۶۴) دفتر اوّل. در افسانه‌هاست که قارون ابتدا مردی فقیر بود و با تضرّع و نیاز بسیار فن کیمیاگری را از موسی(ع) فرا گرفت و زان پس ثروتمند شد. مصراع اوّل ناظر بر این موضوع است.]

بُوالْحِکَم آخِر چه بربست از هنر؟ سرنگون رفت او زکفران در سَقَر[1] (۲۵۰۴)

یا مثلاً ابوالحکم (= ابوجهل) از زرنگی و گُربزیِ خود چه طرفی بست؟ مسلّماً هیچ بهره‌ای نبرد، بلکه به سبب کفر به قعر دوزخ سرنگون شد. [«بُوالْحِکَم»، مخفف اَبُوالْحِکَم (= پدر حکمت ها و علم ها) کُنیهٔ اصلی ابوجهل عمروبن هِشام است. امّا چون علم او فایدتی نکرد و موجب فلاح و نجاح او نگشت کنیه‌اش به ابوجهل تغییر یافت.]

خود هنر آن‌دان که دید آتش عِیان نه کَپِ[2] دَلَّ عَلَی‌النّارِ الدُّخان (۲۵۰۵)

کسی را باید هنرمند بدانی که آتش را آشکارا ببیند. نه آنکه فقط بگوید تصاعدِ دود دلیل بر وجود آتش است. [**دَلَّ عَلَی النّارِ الدُّخانُ**. یعنی «دود بر آتش دلالت دارد.» و در کتب

---

۱. سَقَر: رجوع شود به شرح بیت (۲۹۸۶) دفتر سوم.
۲. کَپ: گَپ، گفتگو کردن.

منطقی پی بردن به وجود آتش از طریق رؤیت دود را، **دلالت عقلیِ غیرلفظی** نامیده‌اند. منظور بیت: از طریق قیل و قال و بحث‌های لفظی و استدلالات خشک منطقی نمی‌توان خداشناس شد. بل طریق خداشناسی، ذوقِ درونی و شهود قلبی است.]

(۲۵۰۶) **ای دلیلت گَنْده‌تر پیشِ لبیب[1] در حقیقت از دلیلِ آن طبیب**

ای کسی که نزد خردمندان دلیلت از دلیل طبیب متعفّن‌تر است. [مولانا در بیت فوق به صورت طنز و تعریض، اصحاب قیل و قال و بازی کنندگان با الفاظ را مورد نقد قرار می‌دهد. او می‌گوید اطبّا از طریق رؤیتِ بول و سرگین و خونِ اشخاص به نوع بیماریِ آنان پی می‌برند. شکّی نیست که این سه مادّه، ناپاک و عفن است. امّا باید توجه داشت که دلایل استدلالیان از این هم ناپاک‌تر است.]

(۲۵۰۷) **چون‌دلیلت نیست جز این، ای‌پسر گوه می‌خور، در کُمیزی[2] می‌نگر**

ای پسر، چون دلیلی جز این نداری، گُه بخور و به ادرار درنگر. [در اینجا دلایل اصحاب قیل و قال به مرتبهٔ بول و سرگین تنزّل یافته است. منظور بیت: اگر فقط طریق شناخت حقیقت را پی بردن از اثر به مؤثر بدانی، قهراً مرتبهٔ نازلی داری.]

(۲۵۰۸) **ای دلیلِ تو مثالِ آن عصا در کَفَت دَلَّ عَلیٰ عَیْبِ الْعَمیٰ**

ای کسی که دلیل در دست تو مانند عصایی در دست کور است. همانطور که عصا دلالت بر کوری فرد می‌کند. توسل به عصای استدلال نیز دلیل بر کوردلی توست. [رجوع شود به بیت (۲۱۳۶ ـ ۲۱۲۴) دفتر اوّل.]

(۲۵۰۹) **غُلْغُل و طاق و طُرُنب و گیر و دار که نمی‌بینم، مرا معذور دار**

این همه جنجال و سر و صدا و بگیر و ببند راه انداخته‌ای که من جایی را نمی‌بینم، مرا معاف بدارید. [اصحاب قیل و قال جنجال می‌انگیزند و دعوی حقیقت می‌دارند، در حالی که واقعاً هیچ اندر هیچ اند. حکایت بعدی در نقد اینان است.]

---

۱. لَبیب: خردمند.

۲. کُمیز: ادرار.

منادیٰ کردنِ سیّد مَلِکِ تِرمَد که هر که در سه یا چهار روز به سمرقند رود به فلان مُهمّ، خِلعت و اسب و غلام و کنیزک و چندین زر دهم، و شنیدنِ دلقک، خبر این منادی در ده، و آمدن به اُولاقی نزدِ شاه که من باری نتوانم رفتن

خلاصهٔ داستان

شاه ولایتِ **تِرْمَذ** در دستگاه حکومتی خود دلقکی زیرک و گُربُز داشت. روزی شاه، جارچیان را در شهر مأمور کرد که چنین جار زنند: هرکس ظرف پنج روز از تِرْمَذ به سمرقند رود و از آنجا برای شاه خبر آورد پاداشی بس عالی بدو داده خواهد شد. دلقک در دهی بود که این خبر را شنید. بیدرنگ بر اسبی تیزْرو سوار شد و به سوی تِرمَذ تاخت. او بقدری تند و شتابزده اسب را می‌دواند که آن زبان بسته در راه سَقَط شد. بلافاصله اسبی دیگر گرفت و دوباره همچون باد تاخت. آن حیوان نیز از تاختن سریع و متّصل تلف شد. و خلاصه با سومین اسب خود را به دربار شاه رسانید و با همان سر و وضعِ غبارآلود در حالی که از هیجان نفَس نَفَس می‌زد از مأموران اجازت خواست که با شاه ملاقات کند. قیافهٔ عبوس و درهمِ دلقک از واقعهٔ ناگواری حکایت می‌کرد. به هر حال حالت دلقک درباریان را نگران کرده بود، زیرا تا آن‌لحظه او را اینگونه ندیده بودند. رفته رفته فُجفُجی در میان آنان افتاد و پریشانی و اضطراب از نگاه و رفتارشان نمایان شد. شاه نیز متوجّه وضع غیرعادی دربار شد و نتوانست نگرانی خود را پنهان دارد، زیرا مدّت‌ها بود که خاطر او از حملهٔ احتمالیِ سلطان محمّد خوارزمشاه پریشان شده بود. همه پیش خود می‌گفتند چه حادثهٔ ناگواری در پیش است که دلقکِ خندان بدین روز افتاده است؟! کم‌کم اهالی شهر هم از این نگرانی‌ها آگاه شدند و شتابان در اطراف

دربار اجتماع کردند تا ببینند چه امر ناخجسته‌ای در شُرُف وقوع است. آیا دشمنی قهّار رو بدین دیار آورده است؟! آیا بلائی خانمانسوز در حال نزول است؟! و امثال این سؤالات که همهٔ فکر و خیالشان را آکنده بود. با آنکه شاه معمولاً در آن وقت کسی را به حضور نمی‌پذیرفت ولی از آنجا که سخت ترسیده بود دلقک را فوراً نزد خود خواند و بلافاصله با نگرانی گفت: بگو ببینم چه خبر شده؟! چه خبر شده؟! شاه متّصل این سؤال را تکرار می‌کرد، ولی دلقک چیزی نمی‌گفت. فقط انگشت بر لب می‌نهاد که: هیس! هیس! حرف نزن! این عملِ غیرعادیِ دلقک توهّمِ شاه و اطرافیان را دو چندان می‌کرد. دوباره شاه با آشفتگی و اضطراب همان سؤال را تکرار می‌کرد و دلقک نیز به اشاره می‌گفت: شاها، لحظه‌ای مهلت بده نَفَسم بالا بیاید تا اصل ماجرا را بگویم. شاه آرام و قرار نداشت بالاخره با یک تَشرِ جانانه که به عربده شبیه بود گفت: زودباش بگو ببینم چه خبر است؟! دلقک که رنگش پریده بود و نَفَس نَفَس می‌زد گفت: قربان، من در دِه بودم که شنیدم شاه فرموده است هرکس ظرف چند روز به سمرقند برود و فلان خبر را بیاورد پاداشی عظیم به او خواهد داد. اکنون به حضور شما رسیده‌ام که عرض کنم من نمی‌توانم در این مدّتِ کوتاه، خود را به سمرقند برسانم!! شاه با شنیدن این جواب لغو از کوره در رفت و گفت: لعنت بر تو! ای ابله برای چنین حرف بیهوده‌ای شهر را به هم ریخته‌ای؟! وزیر که از دلقک دلِ پُری داشت گفت: شاها، مبادا این عمل دلقک را ساده بینگاری و از کنار آن رد شوی. او خبر مهمّی دارد ولی از گفتنش پشیمان شده است و اکنون با این لاغ و لودگی می‌خواهد روی آن سرپوش بگذارد. بهتر است او را تحت بازجویی قرار دهیم تا زیر کتک مجبور شود به مسائل خود اعتراف کند. شاه دستور داد دلقک را برای شکنجه به زندان ببرند. و دلقک رو به شاه نمود و او را به حلم و تأنّی دعوت کرد و از تعجیل ابلهانه پرهیزش داد و خلاصه میان آن دو گفتگویی در باب ضرورت تأنّی در کیفر و نیز ضرورتِ کیفرِ بهنگام مبادله شد که حاوی نکاتی نغز و پُرمغز است.



مولانا در ابیات پیشین از مدّعیان علم و معرفت سخن به میان آورد و آنان را فاقد معنا توصیف کرد. حالِ این مدّعیان همچون حالِ آن دلقک است که هیاهویی غریب در شهر براه انداخت و همه را تکان داد، چندانکه پنداشتند که خبری مهمّ دارد، امّا بعداً معلوم شد که چیزی در چنته ندارد و بی‌جهت همه را معطّل و مشوّش داشته است.



سَیّد تِـرْمَد کـه آنـجا شـاه بـود مسـخرهٔ او دلقکِ[1] آگـاه بـود (۲۵۱۰)

سیّد تِرمَذ که در ولایت ترمذ پادشاه بود، دلقکی زیرک، مسخرهٔ او شده بود. [«تِرْمَد» یـا «تِـرْمَذ» شـهری بـود در مـاوراءالنّـهرِ قـدیم در نـزدیکی سـاحل رود جـیحون کـه امروزه جزو جمهوری تاجیکستان است[2]. راجع به سید ترمذ رجوع شود به شرح بیت(۲۳۳۳) دفتر دوم.]

داشت کاری در سمرقند او مُـهِمّ جُست اُلاقی[3]تا شود او مُسْـتَتِمّ[4] (۲۵۱۱)

سیّد ترمذ در سمرقند کاری مهمّ داشت، از اینرو به دنبال پیکی می‌گشت که این مهمّ را انجام دهد.

زد مُنادی هر که انـدر پـنج روز آردم ز آنجا خبر، بِـدْهَم کُـنوز[5] (۲۵۱۲)

شاه به مردم ولایت خود ابلاغ کرد که هرکس در مدّت پنج روز از آن دیار برایم خبر بیاورد گنج ها بدو عطا کنم.

دلقک اندر دِه بُد و آن را شـنید بر نشست و تا به تِرْمَد می‌دوید (۲۵۱۳)

دلقک در روستا بود که آن خبر را شنید و فوراً سوار اسبی شد و تا شهر ترمذ به تاخت آمد.

مَرْکَبی دو اندر آن ره شد سَـقَط از دوانیدن فَرَس[6] را ز آن نَمَط[7] (۲۵۱۴)

او چنان با هیجان و سرعت اسب را می‌دوانید که دو اسب در اثنای راه سَقَط شد.

---

۱. دَلْقَک: مُبْدَلِ «تلخک»، یکی از ظرفای دربـار سـلطان مـحمود غـزنوی، کسـی کـه در دربـارهای قـدیم کارهای خنده‌آور می‌کرد.

۲. معین (اعلام)، ج۱، ص۳۹۰.

۳.اُلاق: پیک، قاصد. اُلاق همان اُلاغ است. اُولاق و اُلاغ هم همان است. کلمه‌ای است ترکی. اطـلاق آن بـر خر و اسب نیز بدین سبب است که این حیوانات وسیلهٔ پیک‌های قدیمی بوده‌اند.

۴. مُسْتَتِمّ: تمام کننده، به انجام رساننده.

۵. کُنوز: گنجینه ها. جمعِ کَنْز.

۶.فَرَس: اسب.

۷. نَمَط: طریقه و روش.

(۲۵۱۵) پس به دیوان دَر دَوید از گَردِ راه وقتِ ناهنگام، رَه جُست او به شاه

دلقک همینکه از گَردِ راه رسید. یعنی بدون آنکه گرد و غبار را از خود بزداید و صفایی به سر و وضع خود دهد سراسیمه به دربار رفت و برای شرفیابی به حضور شاه اجازت خواست، ولی آن موقع، وقت مناسبی برای شرفیابی نبود.

(۲۵۱۶) فُجْفُجی در جملهٔ دیوان فتاد شورشی در وَهمِ آن سلطان فتاد

وقتی که درباریان دیدند که او بی‌موقع برای دیدار با شاه آمده است دچار بُهت شدند و با هم پچ پچ کردند. و شاه نیز به فکر و خیال دچار آمد و پیش خود گفت که نکند امر ناگواری حادث شده باشد!

(۲۵۱۷) خاص‌وعامِ‌شهررا دل‌شد زدست تاچه‌تشویش‌وبلاحادث‌شده‌ست؟!

عموم مردم شهر هراسان شدند و پیش خود گفتند: چه حادثهٔ ناگواری رخ داده است؟!

(۲۵۱۸) یا عَدوّی قاهری در قصدِ ماست یا بلایی مُهلِکی از غیب خاست

مردم پیش خود خیال کردند که یا دشمنی قهّار قصد حمله به شهر آنان را دارد، یا بلایی خانمان‌سوز از غیب بر آنان نازل خواهد شد.

(۲۵۱۹) که زده دلقک به سَیْرانِ درشت[۱] چند اسپی تازی اندر راه کشت

والّا دلیلی نداشت که دلقک برای آمدن بدینجا اینقدر سراسیمه و کوبنده بتازد و در راه چند اسب اصیل را تلف کند.

(۲۵۲۰) جمع گشته بر سرایِ شاه خلق تا چرا آمد چنین اِشتاب دلق؟

مردم شهر در اطراف دربار شاه جمع شدند تا بدانند که چرا دلقک اینقدر با شتاب آمده است. [«دلق» مخفّفِ «دلقک» است.]

۱.سَیْرانِ درشت: حرکت و سیر خشن و ناهموار. «سَیْران» همان «سَیَران» است. مصدر ثلاثی مجرّد از سارَیَسیرُ، لیکن فارسیان عین الفعل را ساکن کنند. مانند سَیَلان که سَیْلان تلفّظ کنند.

از شـــتابِ او و فُـحشِ اِجـتهاد[1] غُلغُل و تشویش در تِـرْمَد فـتاد (۲۵۲۱)

خلاصهٔ کلام از شتاب و تلاشِ بیش از حدِّ دلقک غوغا و اضطرابی در شهر ترمذ پدیدآمد.

آن یکی دو دست بـر زانـوزنان و آن دگر از وَهْم، وٰاوَیْـلیٰ کـنان (۲۵۲۲)

عدّه‌ای با دو دست بر زانوی خود می‌کوبیدند (چنانکه عادت مصیبت زدگان است) و عدّه‌ای دیگر از ترس، واویلا واویلا می‌کردند. [البتّه نمی‌دانستند چه شده است، ولی از شدّت فکر و خیال بدین حالت افتاده بودند. در این فقره از حکایت، مولانا با مهارتی تمام تـصرّف خیال را بر آدمی نشان داده است.]

از نفیر و فـتنه و خـوفِ نَکـال[2] هر دلی رفته به صد کویِ خـیال (۲۵۲۳)

از شدّت غوغا و آشوب و بیمِ حدوث بلا، هر دلی صد نوع فکر و خیال می‌کرد.

هر کسی فالی همی زد از قـیاس تا چه آتش اوفتاد انـدر پـلاس؟ (۲۵۲۴)

هرکس از روی حدس و گمان امری را پیش‌بینی می‌کرد تا معلوم کند که چه آتشی در گلیم افتاده است. یعنی چه بلایی بر سرشان نازل خواهد شد. [«فال» و تفأّل معمولاً در امور مثبت صورت می‌گیرد، مقابل آن طَیْره و تطیّر است. در اینجا مورد اخیر منظور است.]

راه‌جُست‌و،راه‌دادش‌شـــــاه‌زود چون‌زمین‌بوسید،گفتش:هی‌چهٌ‌بود؟ (۲۵۲۵)

خلاصهٔ کلام، آن دلقک برای ملاقات با شاه اجازت خواست و شاه از بس نگران بود فوراً به او اذن داد. همینکه دلقک، زمین را بوسید، شاه بدو گفت: بگو ببینم چه خبر است؟!

هر که می‌پرسید حالی ز آن تُرُش دست بر لب می‌نهاد او که خَمُش! (۲۵۲۶)

هرکس از اطرافیان شاه (با تشویش و اضطراب) از آن دلقکِ گرفته و غم‌زده می‌پرسید که اوضاع و احوال چگونه است، دست بر لبش می‌گذاشت که هیس! حرف نزن! یعنی اوضاع

۱.فُحشِ اجتهاد: تلاش بیش از حدّ. صفت و موصوف مقلوب است. در اصل بـوده است «اجـتهادِ فُـحْش» و فُحش نیز در اینجا به معنی فاحش است. پس مراد «اجتهادِ فاحش» است.

۲.نَکال: کیفر، عقوبت.

وخیم‌تر از آن است که به گفت و شنفت درآید!

(۲۵۲۷) وَهْم می‌افزود زین فرهنگِ[1] او جمله در تشویش گشته دنگِ[2] او

این طرزِ برخورد و رفتارِ او فکر و خیال آنان را تقویت می‌کرد. به طوریکه همگان از شدّت اضطراب، گیج و مات برجای خشکیده بودند.

(۲۵۲۸) کرد اشارت دلق، کِای شاهِ کَرَم یک دمی بگذار، تا من دم زنم

دلقک به پادشاه اشارتی کرد که‌ای شاه بزرگوار، اجازه بده نَفَسی بکشم. یعنی اینقدر عجله نکن که حرف بزنم. اوّل بگذار نَفَسم بالا بیاید تا بعد خبر دهم.

(۲۵۲۹) تا که باز آید به من عقلم دَمی که فتادم در عجایب‌عالَمی

تا لحظه‌ای هوش و حواسم سرجایش بیاید، زیرا که در مخمصهٔ عجیبی افتاده‌ام!

(۲۵۳۰) بعدِ یک‌ساعت که شه از وَهْم و ظن تلخ گشتش هم گلو و هم دهن

بعد از مدّتی که سپری شد، شاه به سبب خیالات و اوهامِ اضطراب آور کام و دهانش تلخ گشت.

(۲۵۳۱) که ندیده بود دلقک را چنین که ازو خوشتر نبودش همنشین

زیرا شاه تاکنون دلقک را بدین حال ندیده بود. و اصولاً همنشینی محبوب تر از دلقک نداشت.

(۲۵۳۲) دایما دستان و لاغ[3] افراشتی شاه را او شاد و خندان داشتی

چرا که دلقک همیشه حکایت می‌گفت و شوخی می‌کرد و شاه را شادمان و خند[ان] نگه می‌داشت.

---

۱. فرهنگ: در اینجا به معنی طرز رفتار و سلوک است.
۲. دَنگ: کودن، احمق. در اینجا به معنی گیج و مات.
۳. لاغ: شوخی و هزل.

آنچنان خنداْنش کردی در نشست   که گرفتی شه شکم را با دو دست   (۲۵۳۳)

دلقک معمولاً شاه را چنان می‌خنداند که شاه با دو دست شکمش را نگه می‌داشت.

که ز زورِ خنده خوی[1] کردی تنش   رُو در افتادی ز خنده کردنش   (۲۵۳۴)

بطوریکه از شدّت خنده بدنش عرق می‌کرد و دَمَر بر زمین می‌افتاد.

باز امروز این چنین زرد و تُرُش   دست بر لب می‌زند کِای‌شه‌خَمُش   (۲۵۳۵)

امّا امروز چه شده است که دلقک اینطور رنگش پریده و گرفته به نظر می‌رسد، و دست بر لبش می‌گذارد و به شاه می‌گوید: هیس! حرف نزن!

وَهْم در وَهْم و خَیال اندر خَیال   شاه را تا خود چه آید از نَکال؟!   (۲۵۳۶)

خیالات و اوهام پی در پی بر شاه تاختن می‌آورد و پیش خود می‌گفت: چه بلایی قرار است نازل شود؟!

که دلِ شه با غم و پرهیز بود   زآنکه خوارمشاه بس خونْ‌ریز بود   (۲۵۳۷)

زیرا چون خوارزمشاه، پادشاهی بسیار سفّاک بود. شاه ترمذ همیشه از این بابت اندوهگین و هراسان بود. یعنی می‌ترسید که او بساط حکومتش را برچیند. [«خوارمشاه» همان خوارزمشاه است که به ضرورت شعری اینگونه آمده است و مراد محمّد خوارزمشاه است.]

بس شهانِ آن طرف را کشته بود   یا به‌حیله، یا به‌سطوت[2] آن عَنود[3]   (۲۵۳۸)

خوارزمشاهِ معاند و بدخواه، بسیاری از شاهانِ آن نواحی را یا با سیاست و نیرنگ و یا با قدرت نابود کرده بود.

۱.خوی: عَرَق.
۲.سَطْوَت: قهر، حمله، غلبه.
۳.عَنُود: ستیزه کار، ستیزنده.

(۲۵۳۹) این شَهِ تِرمَد ازو در وَهْم بود ... وز فَنِ دلقک، خودآن‌وَهْمش‌فزود

شاه ترمذ نیز از خوارزمشاه می‌ترسید و حرکاتِ عجیب دلقک نیز بر بیم و هراسش می‌افزود.

(۲۵۴۰) گفت: زوتر بازگو تا حال چیست؟ ... این‌چنین‌آشوب‌وشورِتو زکیست؟

شاه که نمی‌توانست صبر کند با پریشانی به دلقک گفت: زودتر بگو ببینم چه خبر است؟ و این پریشانی و هیجانِ تو از چه کسی حادث شده است؟

(۲۵۴۱) گفت: من در دِه شنیدم آنکه شاه ... زد مُنادیٰ بر سرِ هر شاه‌راه

دلقک گفت: من در دِه بودم که شنیدم شاه بر سرِ هر گذر اعلام کرده است.

(۲۵۴۲) که‌کسی خواهم که‌تازَد درسه‌روز ... تا سمرقند و، دهم او را کُنوز

که کسی را می‌خواهم که ظرف سه روز به سمرقند برود و در عوض به او گنجینه‌ها خواهم داد. [«دلقک» در اینجا مدّت رفتن به سمرقند را که در بیت (۲۵۱۲) پنج روز تعیین شده به سه روز تقلیل می‌دهد. معلوم نیست که این اشتباه عمدی است یا سهوی. شاید هم عدد «سه» در اینجا نشان دهندهٔ کمی و قلّت باشد. یعنی در کوته زمانی.]

(۲۵۴۳) من شتابیدم برِ تو بهرِ آن ... تا بگویم که ندارم آن توان!

من وقتی این خبر را شنیدم با شتابِ هرچه تمام‌تر نزد تو آمدم که بگویم من نمی‌توانم این کار را انجام دهم!

(۲۵۴۴) این چنین چُستی نیاید از چو من ... باری، این امید را بر من مَتَن!

آمدم بگویم که چنین چالاکی و تحرّکی از من بر نمی‌آید. خلاصه، توقّع نداشته باش که من این کار را انجام دهم!

(۲۵۴۵) گفت شه: لعنت برین زودیت باد ... که دو صد تشویش در شهر اوفتاد

وقتی شاه سخن بی‌معنیِ او را شنید گفت: لعنت بر این شتابت که اضطرابی عظیم در شهر ایجاد کرد.

از بــرایِ ایـــن قَدَر، ای خــام ْریش[1] آتش افگندی درین مَرْج[2] و حشیش[3]؟! (۲۵۴۶)

آخر ای احمق برای چنین مطلب بی اهمیّتی، همهٔ شهر را به آتش کشیده‌ای؟ [معنی تحت اللفظ مصراع دوم اینست: در این چمنزار و علفْ‌زار آتش زدی؟!]

همچو این خامانِ با طبل و عَـلَم کــه اُلاقــانیم در فــقر و عـدم (۲۵۴۷)

در اینجا مولانا افادات معنوی خود را شروع می‌کند و حالِ مدّعیانِ پُر قیل و قـال و میانْ تهی را با حالت آن دلقک مقایسه می‌کند و می‌فرماید: مانند همین آدم‌های خامْ‌اندیشی که با طبل و پرچم راه می‌افتند، یعنی سخت ولوله راه می‌اندازند و به همگان اعلام می‌دارند که ما پیکِ فقر و فنای عارفانه هستیم. [مدعیانِ کمال و اهل قیل و قال چنان طاق و طرنبی از خود نشان می‌دهند که عوام النّاس پیش خود می‌گویند حتماً اینان کاشف اسـرار و عـالِم بـه خفیّات امورند، والّا اینهمه هیاهو راه نمی‌انداختند، ولی نزد روشن‌بینان معلوم است که آنـان توان رفتن به سمرقند حقیقت را ندارند.]

لافِ شیخی در جـهان انـداخـته خــویشتن را بــایزیدی ساخته (۲۵۴۸)

مدعیان حقیقت لافِ پیشوایی در جهان به طنین افکنده‌اند و خود را مـانند حـضرت بایزید بسطامی نشان می‌دهند.

هم‌زخود سالک شده، واصل شده مــحفلی وا کـرده در دعـوی‌کَده (۲۵۴۹)

اینان خودسرانـه سـالک شـده‌انـد و بـه مـقصد نـیز واصـل شـده‌انـد. یـعنی خـیال می‌کنند که سالک‌اند و به منزل حقیقت رسیده‌اند. بدین سبب در عرصهٔ دعاوی مجلسی برپا داشته‌اند.

خــانهٔ دامـاد، پُــر آشـوب و شـر قـومِ دخـتر را نـبوده زیـن خـبر (۲۵۵۰)

حالِ اینان به خانوادهٔ دامادی می‌ماند که از روی اوهام و خیالات جشنی برپا داشته‌اند و هیاهو و ولوله به راه انداخته‌اند که عروس ما فلان دختر است. در حالی که نه آن دختر از

---

۱. خامْ‌ریش: احمق، ابله.

۲. مَرْج: چمنزار، چراگاه. جمع: مُرُوج.

۳. حَشیش: گیاه خشک. جمع: حشایش.

این عروسی خبر دارد و نه خانواده‌اش.

(۲۵۵۱) وَلْوَله که کار، نیمی راست شد   شرط‌هایی که زسویِ ماست، شد

خانوادهٔ داماد هیاهو راه انداخته است که بله نیمی از کار درست شده است، زیرا ما به تعهّدات خود و شروطی که بر عهدهٔ خانوادهٔ داماد است عمل کرده‌ایم. یعنی پنجاه درصدِ کار درست شده است. و آن اینکه ما بدین وصلت راضی هستیم، فقط پنجاه درصد دیگر مانده که آن هم رضایت دختر و خانوادهٔ دختر است. امّا فعلاً نه تنها حاصل نشده بلکه روحشان نیز از این وصلت خبر ندارد!!

(۲۵۵۲) خانه‌ها را روفتیم، آراستیم   زین‌هوس سرمست‌وخوش‌برخاستیم

همهٔ اتاق‌ها را جارو زده‌ایم و در و دیوار را آراسته‌ایم و خلاصه همه جا را برای عروسی آماده کرده‌ایم. و به سبب این هوسِ تخیّلی شاد و سرمست شده‌ایم. [پس ما کار خود انجام داده‌ایم. چون هم تدارک عروسی کرده‌ایم و هم اقوام و آشنایان را به عروسی خوانده‌ایم. فقط این عروس خانم است که باید تشریف بیاورد که او هم البتّه از این قضایا بی‌خبر است! پس حالِ مدّعیان حقیقت نیز همینگونه است. ظاهرشان از شناخت حقیقت پُرهیاهوست و باطنشان از آن بی‌خبر.]

(۲۵۵۳) ز آن طرف آمد یکی پیغام؟ نی   مرغی آمد این طرف ز آن‌بام؟نی

آیا از آن طرف هیچ خبری آمده است؟ یعنی ای مدّعیان آیا از مرتبهٔ حقیقت پیامی به شما رسیده است؟ معلوم است که نرسیده است. و آیا از آن بام، پرنده‌ای نزد شما آمده است؟ یعنی آیا از بام رفیع حقیقت قاصدی نزد شما آمده که خبری آورد؟ معلوم است که نیامده است. [این بیت و ابیات بعدی نقدحال خانوادهٔ خیال پرداز داماد نیز تواند بود.]

(۲۵۵۴) زین رسالاتِ مَزید اندر مَزید   یک جوابی ز آن حوالیتان رسید؟

آیا برای نامه نگاری‌های روز افزونِ شما از آن طرف حتّی یک جواب رسیده است؟

(۲۵۵۵) نی، ولیکن یارِ ما زین آگهست   زانکه ازدل سویِ دل لابُد رهست

نه، جوابی نیامده است. یعنی با زبان حال می‌گویند جوابی از آن محبوب به ما

نرسیده، ولی با زبان قال می‌گویند: بله محبوب ما از کار و بار ما آگاه است. زیرا ناچار دل به دل راه دارد. [رجوع شود به شرح بیت (۸۷۰) دفتر چهارم در موضوع «دل به دل راه دارد.»]

پس، از آن یاری که اومیدِ شماست   از جوابِ نامه، ره خالی چراست؟ (۲۵۵۶)

پس چرا راه از پاسخِ نامهٔ محبوب شما که بدو امید بسته‌اید خالی است؟ یعنی چرا از آن دوست نامه‌ای در راه نیست؟

صدنشانست از سِرار[1] و از جِهار[2]   لیک بس‌کن، پرده زین دَر بر مدار (۲۵۵۷)

صد نشانِ نهان و آشکار وجود دارد. امّا دیگر بس است. پرده را از این در کنار مزن.

باز رَوْ تا قصّهٔ آن دلقِ گول   که بلا بر خویش آورد از فضول (۲۵۵۸)

دوباره به نقل حکایت دلقکِ ابله باز گرد که به خاطر انجام کاری لغو بلایی بر سر خود آورد.

پس‌وزیرش گفت: ای حق را سُتُن   بشنو از بندهٔ کمینه یک سخن (۲۵۵۹)

وزیر به شاه گفت: ای تکیه‌گاه حقیقت، از این بندهٔ کمترین سخنی بشنو.

دلقک از ده بهرِ کاری آمده‌ست   رایِ‌او گشت و پشیمانش شده‌ست (۲۵۶۰)

دلقک منظوری داشته است که از دِه به اینجا آمده است، ولی در اثنای راه نظرش عوض شده و از اظهار مقصودش پشیمان گشته است.

۱.سِرار: مصدر باب مفاعله به معنی رازگویی و درِ گوشی حرف زدن است. و در اینجا منظور «نهان» است. معانی دیگری نیز دارد از قبیل سه شبِ آخرماه که ماه بکلّی پنهان می‌شود. اکبرآبادی آنرا با فتحهٔ سین جمعِ «سریرت» دانسته که ناصواب است. شارحی از متأخران (آقای استعلامی)نیز می‌گوید: «سرار به جای سِر درست نیست.» امّا این سخن بر اساسی نیست. چنانکه در توضیح بیت (۱۴۶۵) همین دفتر نیز سخنی مشابه آورده است.

۲. جِهار: آشکار، رو در رو دیدن. مصدر ثلاثی مجرّد از جَهُرَ یَجْهَرُ، مصدر دوم باب مفاعله نیز تواند بود.

(۲۵۶۱) ز آب و روغن[1]، کهنه را نو می‌کند / او به مسخرْگی برونْشو[2] می‌کند

او (دلقک) با ظاهرسازی می‌خواهد هرچیز کهنه و فرسوده را نو نشان دهد. و می‌خواهد با این نوع مسخره‌بازی خود را نجات دهد. [وزیر مدّعی شد که دلقک با غرضی فاسد و خیالی باطل به شهر درآمده است. ولی برای پوشاندن آن دست به این مسخره‌بازی زده است.]

(۲۵۶۲) غِمْد[3] را بنمود و پنهان کرد تیغ / باید افشردن مرو را بی‌دریغ

دلقک گویی که مثلاً نیام را نشان داده و شمشیر را پنهان کرده است. باید بی‌هیچ ملاحظه‌ای تحت بازجویی و شکنجه و فشار قرار گیرد. [تا به همه چیز اعتراف کند و مافی‌البالِ خود را آشکار سازد.]

(۲۵۶۳) پسته را یا جَوْز را تا نشکنی / نی نماید دل، نه بدْهد روغنی

به عنوان مثال تا پسته و گردو را نشکنی، نه مغز خود را نشان می‌دهد و نه روغنی می‌دهد.

(۲۵۶۴) مشنو این دفعِ وی و فرهنگِ او / درنگر در ارتعاش و رنگِ او

شاها، مکر و نیرنگ او را مپذیر. ببین بدنش چه جور می‌لرزد و رنگ از رخسارش پریده است.

(۲۵۶۵) گفت حق: سیماهُمْ فِی وَجْهِهِمْ / ز آنکه غمّازست[4] سیما و مُنِم[5]

چنانکه حضرت حق فرموده است که باطن اشخاص از ظاهر رخسارشان نمایان است، زیرا چهرهٔ اشخاص خبردهنده و آشکار کننده است. [مولانا از آیهٔ ۲۹ سورهٔ **فتح** و آیهٔ ۴۱ سورهٔ **رحمن** و آیهٔ ۳۰ سورهٔ **محمّد** به صورت اقتباس استفاده کرده است. او می‌گوید چهره،

---

۱. آب و روغن: تعبیری است از ظاهر سازی و مردم فریبی. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۶) دفتر چهارم.
۲. بُرونْ شو: راه خروجی، مَخْلَص، محلّ فرار. «برون شو کردن» یعنی تلاش کردن برای نجات.
۳. غِمْد: نیام شمشیر. جمع: غُمود و اَغْماد.
۴. غمّاز: آشکار کنندهٔ راز درون، بسیار سخن چین.
۵. مُنِمّ: سخن چین. اسم فاعل از مصدرِ اِنْمام.

نمایانگر باطن است. گرچه مرائیان هیأت ظاهری خود را به صورت اهل صلاح درآورند و گولان را فریب دهند، ولی در نزد اهل بصیرت رسوا هستند. توضیح آیات فوق در شرح بیت (۷۹۰) دفتر سوم و (۲۴۵ - ۲۴۴) دفتر چهارم و (۲۰۸۲) دفتر پنجم آمده است.]

این مُعایَن[1] هست ضِدِّ آن خبر — که به شَر بِسْرِشته آمد این بَشَر (۲۵۶۶)

حالاتی که از چهرهٔ دلقک دیده می‌شود سخنانش را نقض می‌کند، زیرا که طبع آدمی با شرّ درآمیخته است.

گفت دلقک با فغان و با خروش — صاحِبا،در خونِ‌این‌مسکین‌مکوش (۲۵۶۷)

وقتی که دلقک سوءظنِّ وزیر را نسبت به خود تا این حدّ عجیب و غریب دید با ناله و فریاد گفت: ای وزیر، اینقدر برای ریختن خونِ من تلاش مکن. [زیرا من فقط برای تلطیف و انبساط خاطر شاه چنین شوخی و لاغی کردم. و خیال می‌کردم که شاه با این کار بر سرِ ذوق می‌آید. و دیگر نمی‌دانستم که اوقاتش این چنین تلخ می‌شود.]

بس گُمان و وَهْم آید در ضمیر — کآن نباشد حق و صادق، ای امیر (۲۵۶۸)

ای فرمانروا، بسیاری از خیالات و اوهام بر قلب آدمی تاختن می‌آورد در حالی که هیچیک از آنها مصداقی ندارد و براساسی نیست.

اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْم است ای وزیر — نیست اِستم راست، خاصّه بر فقیر (۲۵۶۹)

ای وزیر، پاره‌ای از گمان ها گناه محسوب شود. ستم روا نیست بویژه بر بینوایان. [در مصراع اوّل، قسمتی از آیهٔ ۱۲ سورهٔ **حُجُرات** آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۹۳) دفتر پنجم.]

شه نگیرد آنکه می‌رنجانَدَش — از چه گیرد آنکه می‌خنداندش؟ (۲۵۷۰)

شاه که حتّی کسی را که سبب آزارش شده مورد مؤاخذه قرار نمی‌دهد، به چه جهت کسی را که باعث خندهٔ اوست مورد مؤاخذه قرار می‌دهد؟ [«دلقک» خیلی حساب شده حرف

---

۱. مُعایَن: اسم مفعول از مصدرِ معاینه به معنی «دیده شده» است.

می‌زند. هم می‌خواهد شاه را از خشمْ‌آوری و آتشْ سِجافی باز دارد، و هم مخالفت خود را از شدّتِ عمل شاه ابراز دارد و سختگیری و عَنافت او را به رخ کشد.]

(۲۵۷۱) **گفتِ صاحب، پیشِ شه جاگیر شد کاشفِ این مکر و این تزویر شد**

بالاخره سخنان وزیر بر شاه اثر نهاد و درصدد برآمد که حیله و نیرنگ دلقک را کشف کند و اغراض او را آشکار سازد.

(۲۵۷۲) **گفت: دلقک را سوی زندان برید چاپلوس و زَرقِ[1]او را کم خرید**

شاه به مأمورانِ خود گفت: این دلقک را بگیرید و به زندان ببرید و به چاپلوسی و مظلوم‌نمایی های مکّارانه‌اش اعتنایی نکنید. یعنی هرچه تملّق گفت و تزویر کرد مبادا تحت تأثیر قرار گیرید.

(۲۵۷۳) **می‌زنیدش چون دُهُل اِشکم تهی تا دُهُلْ‌وار او دهدْمان آگهی**

او را مانند طبلِ تُو خالی بکوبید. یعنی ای جلّادان، این دلقک را به شدّت کتک بزنید تا مانند طبل به صدا درآید و اسرارِ درون خود را برای ما فاش کند. [اکبرآبادی گوید همانطور که طبل، تُوخالی است، این دلقک نیز از جوهر صداقت خالی بود[2].]

(۲۵۷۴) **تَرّ و خشک و پُرّ و تی باشد دُهُل بانگِ او آگه کند ما را ز کُل**

طبل اگر نمناک یا خشک، و پُر یا خالی باشد، صدای آن ما را از وضعیّت کلّی‌اش آگاه می‌سازد. یعنی با توجّه به وضعیّات مذکور هر طبل صدای خاصّی خواهد داشت. [همینطور با کتک زدنِ دلقک از کُلِّ ماجرای او باخبر خواهیم شد. چنانکه در بازجویی ها و استنطاقات رسم بوده است که متّهم را آنقدر بکوبند تا که بر سر نطق آید و مسائل خود را بازگو کند. لفظ «کُلّ» در بیت فوق بعضی از شارحان را به وادی تأویل انداخته است و خیال کرده‌اند که مولانا در این بیت به اسرار کلّی جهان هستی اشارت دارد، لذا دست به تأویلاتی غریب و تکلّف‌بار زده‌اند که هیچ نیازی بدانها نیست.]

۱.زَرْق: حیله و تزویر.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی. دفتر ششم. ص۱۰۹.

تا بگوید سِـرِّ خـود از اضـطرار　　　آنچنانکه گیرد ایـن دل هـا قـرار (۲۵۷۵)

تا بر اثر این شکنجه ها ناچار شود اسرار و نیّات قلبی خود را برملا کند به گونه‌ای که قلب ما آرام شود.

چون طُمَأنینست صدقِ با فـروغ　　　دل، نـیآرامـد بـه گـفتارِ دروغ (۲۵۷۶)

از آنرو که سخن راست، نورانی و باصفاست به دل آرامش می‌دهد. ولی دل با سخنان دروغ به آرامش نمی‌رسد.

کِذب،چون‌خَس‌باشدودل‌چون‌دهان　　　خس نگردد در دهـان هـرگز نـهان (۲۵۷۷)

مثلاً دروغ مانند خس و خار است و دل مانند دهان. خس و خار هیچوقت در دهان پنهان نمی‌شود. یعنی به محض آنکه خسی یا ریزه اسـتخوان و امـثال آن بـه دهـان درآیـد بلافاصله زبان و کام آدمی آنرا احساس می‌کند و از وجود آن ناراحت می‌شود.

تـا در او بـاشد زبـانی مـی‌زند　　　تا بدآنَش از دهـان بـیرون کـند (۲۵۷۸)

مادام که خس و خار در دهان است، زبان به این سو و آن سو می‌جنبد تا آنرا از دهان بیرون کند.

خاصه که در چشم افتد خس ز باد　　　چشم افتد در نم و بَـند و گُشـاد (۲۵۷۹)

بخصوص که اگر بر اثر باد، خس و خاری به چشم در آیـد، از چشـم آب سـرازیـر می‌شود و دائماً پلک باز و بسته می‌گردد.

ما پس این‌خس را زنیم اکنون‌لگد　　　تا دهان و چشم ازین خس وارهد (۲۵۸۰)

بنابراین ما باید اکنون این خس و خار را آنقدر لگد بزنیم، یعنی آنقدر بـاید زبـان و دهان و پلک های چشم را بجنبانیم و آن را جابه جا کنیم تا دهان و چشم از این خس و خار راحت شود. [مولانا در ابیات اخیر از زبان شاه نکته‌ای بس عالی و روانشناسانه گفته است. و آن اینکه هریک از سخنان راست و دروغ صرف‌نظر از قراین و شواهد عقلی و عینیِ آنها ذاتاً نیز خاصیّتی متمایز دارند. گویی که هریک از سخنان راست و دروغ موجی خاص می‌فرستد، چندانکه سخن راست موجب اطمینان و آرامش قلب می‌شود و دروغ هرچند کـه بـه حِـلْیۀ

راستی آراسته باشد موجد پریشانی و خلجان می‌گردد. البتّه قلب هر اندازه که صاف‌تر و منوّرتر باشد این امواج را بهتر تشخیص می‌دهد. درست مانند گیرنده که هرچه سالم‌تر باشد امواج را شفاف‌تر می‌گیرد. بیت فوق تمثیلاً می‌گوید وقتی آدمی دروغی می‌شنود چون قلبش آرام نمی‌یابد آنقدر تکاپو می‌کند تا از پسِ پرده فتد راز.

در حدیثی از پیامبر(ص) آمده است: **دَعْ ما یَریبُکَ اِلیٰ ما لا یَریبُکَ فَاِنَّ الصِّدْقَ طُمَأنینَةٌ وَ اِنَّ الْکِذْبَ رَیْبَةٌ.** «رها کن آنچه را که به شکّ اندرت سازد، و بگیر آنچه را که به شک‌ات در نیاورد. زیرا راستی مایۀ آرامشِ خاطر است، و دروغ مایۀ شکّ و شبهه.» این حدیث در بیت (۲۷۳۴) دفتر دوم نیز آمده است.]

(۲۵۸۱) **گفت دلقک: ای مَلِک آهسته باش — رویِ حلم و مغفرت را کم خراش**

دلقک که دید شاه در کیفر دادنِ او عجلۀ فراوان دارد گفت: شاها، قدری صبر کن. و رخسارِ بُردباری و بخشش را مجروح مکن.

(۲۵۸۲) **تا بدین حد چیست تعجیلِ نِقَم؟ — من نمی‌پَرَّم، به دستِ تو دَرَم**

آخر این همه شتاب در انتقام بهرِ چیست؟ من که بال ندارم پرواز کنم و از دست تو فرار کنم. من اسیر دست تو هستم.

(۲۵۸۳) **آن ادب که باشد از بهرِ خدا — اندر آن مُسْتَعْجِلی[1] نبود روا**

حتّی اگر بخواهی مرا محض رضای خدا هم تأدیب کنی، باز جایز نیست که در این کار شتاب کنی. [تا چه رسد به اینکه بخواهی مرا برای ارضایِ نَفْست کیفردهی. پس عجله مکن که عجله کار شیطان است.]

(۲۵۸۴) **و آنچه باشد طبع و خشمِ عارضی — می‌شتابد، تا نگردد مرتضی[2]**

کسی که اسیر غریزۀ مهار نشده و خشمِ مقطعی باشد در امر انتقام می‌شتابد تا مبادا نسبت به شخص مغضوب، رضایتِ خاطر پیدا کند.

---

۱. مُسْتَعْجِلی: شتابکاری، تعجیل. مستعجل + یای مصدری.
۲. مُرْتَضی: خشنود، راضی. اسم فاعل از مصدر اِرْتِضاء.

ترسد ار آید رضا، خشمش رود　　　انتقام و ذوقِ آن، فایت شود (۲۵۸۵)

او می‌ترسد که اگر رضایت خاطر پیدا کند غضبش فرو نشیند و در نتیجه، حسِّ انتقام و لذّت آن از دست برود. [با توجّه به بیت بعدی اینگونه افراد را باید بیمار روانی دانست.]

شهوتِ کاذب شتابد در طعام　　　خوفِ فوتِ ذوق، هست آن خود سَقام[1] (۲۵۸۶)

مثلاً اشتهای کاذب به سوی غذا می‌شتابد. اصولاً ترس از اینکه لذّتی فوت شود، فی نَفْسه نوعی بیماری است. [انسان نسبت به طعام دو نوع اشتها دارد: یکی اشتهای صادق و دیگری اشتهای کاذب. اشتهای صادق وقتی است که بدن انسان واقعاً به غذا نیاز دارد. در این وقت باید به حدّ ضرورت (و نه بیشتر) طعام خورده شود. امّا غالباً میل به غذا (به استثنای جوامع گرسنه و تحت ستم) ناشی از اشتهای کاذب است. یعنی با آنکه بدن نیاز به غذا ندارد، شخص در خوردن آن حرص می‌ورزد. گویی که خوش‌ترین اوقاتش هنگام تناول طعام است.]

اِشتها صادق بود، تأخیر بِهْ　　　تا گُواریده شود آن بی‌گِره (۲۵۸۷)

در صورتی که اشتها صادق باشد، بهتر است که غذا به آرامی و کُندی خورده شود، تا غذا بدون اِشکال هضم شود. [چون اگر غذا به شتاب خورده شود، شخص دچارِ سوءهاضمه می‌گردد و به علاوه غذا نیز جذب بدنش نمی‌شود.]

تو پیِ دفعِ بلایم می‌زنی　　　تا ببینی رخنه را، بندش کنی (۲۵۸۸)

دلقک افزود: شاها، تو مرا می‌زنی تا من به عواملی که در بساط حکومتت رخنه پدید خواهد آورد اعتراف کنم و با شناخت این رخنه ها بلا و آسیب را از خود دور کنی.

تا از آن رخنه برون نآید بلا　　　غیرِ آن، رخنه بسی دارد قضا (۲۵۸۹)

تا مبادا از آن رخنه های خطرساز گزندی متوجّه تو شود. ولی بدان که قضای الهی بجز آن رخنه ها، رخنه های ناشناختهٔ بسیاری دارد. یعنی گیرم که من اعترافاتی کنم و تو آن عواملِ مخرّب را دفع کنی، ولی بدان که قضای الهی از این عوامل نابود کننده بسیار دارد که تو نه آنها را می‌شناسی و نه توانِ مقابله با آنها را داری.

---

۱. سَقام: بیماری.

(۲۵۹۰) **چـارهٔ دفـعِ بـلا، نـبود ستم　　　　چاره، احسان باشد و عفو و کـرم**

ستمکاری نمی‌تواند بلاها را دفع کند. تنها راه چاره، نکوکاری و گذشت و بزرگواری است.

(۲۵۹۱) **گـفت: اَلصَّـدْقَه، مَـرَدٌّ لِـلْبَلا　　　　داوِ مَـرضاکَ بِصَدْقه یـا فَـتیٰ**

پیامبر(ص) فرموده است: ای جوان، صدقه بلا را دفع می‌کند. بیماران خود را با صدقه درمان کن. [توضیح مصراع اوّل در شرح بیت (۳۳۴۲) دفتر سوم آمده است. مصراع دوم ناظر به این حدیث است: **داوُوا مَرْضاکُمْ بِالصَّدَقَةِ**. «بیمارانِ خود را با صدقه مـداوا کـنید.» ایـن حدیث از امام صادق(ع) است. امام علی(ع) نیز فرماید: **اَلصَّدَقَةُ دَواءٌ مُنْجِحٌ**[1]. «صدقه، دوایی است شفابخش.»]

(۲۵۹۲) **صَدْقه، نبوَد سـوختن درویش را　　　　کور کردن چشمِ حلم‌اَنـدیش[2] را**

صدقه به این مفهوم نیست که دل فقیر را بسوزانـند و چشـم آن کسـی را کـه مـنتظر بُردباری و گذشت قدرتمندان و توانگران است کور کنند. [تا ایـنجا سـخنان دلقک بـود. پس دلقک به شاه می‌گوید با آتش خشم خود جگر مرا مسوزان و چشم مرا که منتظر بردباری تو است کور مکن. یعنی امیدم را در عفو ناامید مکن، زیرا من از تو صدقه خواستم نه صدمه.]

(۲۵۹۳) **گفت‌شه: نیکوست خیر و موقعش　　　　لیک‌چون خیری کنی در موضعش**

شاه گفت: احسانی که در جای خود صورت گیرد خوب است. حال اگر می‌خواهـی نیکی کنی در جای مناسبش نیکی کن.

(۲۵۹۴) **موضعِ رُخ شه نهی، ویرانی است　　　　موضعِ شه اسپ هم نادانی است**

چنانکه مثلاً اگر در بازی شطرنج مهرهٔ شاه را در خـانهٔ رُخ بگـذاری، بـازی خـراب می‌شود. و اگر مهرهٔ اسب را هم در خانهٔ شاه قرار دهی نشانهٔ نادانی و بی‌اطلاعی از بـازی شطرنج است. [پس هرچیز به جای خویش نیکوست]

---

۱. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۶.

۲. حِلْم‌اَندیش: کسی که در اندیشهٔ بُردباری باشد. یعنی طالب بُردباری بزرگان و مـحتشمان بـاشد. در ایـنجا وصف آن دلقک بیچاره است که انتظار عفو سلطان داشت.

(۲۵۹۵) درشریعت، هم عطا هم زَجْر[1] هست　　شاه را صدر و فَرَس[2] را درگه است

مـثال دیگـر، در شـریعت، هـم پـاداش وجـود دارد و هـم کـیفر. چـنانکه شـاه در صدر مجلس می‌نشیند، و اسب بر درِ آستانه، یعنی هر چیزی را باید در محلّ مناسبش قرار داد.

(۲۵۹۶) عدل چه بْوَد؟ وضع اندر موضعش　　ظلم چه بْوَد؟ وضع در ناموقعش

عدل چیست؟ قراردادنِ هر چیز در جای مناسب خـودش. ظـلم چـیست؟ قـراردادن هرچیز در جای نامناسب خودش. [رجوع شود به بیت (۱۰۹۱ - ۱۰۹۰) دفتر پنجم.]

(۲۵۹۷) نیست بـاطل هـرچـه یزدان آفـرید　　از غضب، وز حِلم،وز نُصح و مَکید[3]

هرچه را که خداوند بیافریند از قبیل خشم و بُردباری و اندرز و نیرنگ باطل نیست. [چـنانکه در آیـهٔ ۲۷ سـورهٔ ص آمـده است: **وَ مـا خَـلَقْنَا السَّـمٰواتِ وَ الْاَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما باطِلاً...** «و آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو است عبث نیافریدیم...» مولانا از اینجا به بعد یک بار دیگر به مسألهٔ نسبی بودن خیرات و شُرور می‌پردازد. آنچه از طرف خالق است، خیر محض است منتهی شُرور از نسبت امور حادث شود. رجوع شود به شرح بیت(۶۵) دفتر چهارم.]

(۲۵۹۸) خیرِ مطلق نیست زینها هیچ چـیز　　شرِّ مطلق نیست زینها هـیچ نـیز

نه هیچ یک از این امور، خیر مطلق است و نه شرّ مطلق.

(۲۵۹۹) نفع و ضَرِّ هر یکی از موضِعست　　علم ازین رُو واجبست و نافعست

فایده و ضرر هریک از این امور در جای خود است. یعنی خیرات و شُرور هیچکدام مطلق نیست، بلکه بستگی دارد به موقعیّت وقوع هریک از آنها. پس باید با دید نسبی بدانها نگریست. مثلاً رخدادی برای عدّه‌ای خوب به نظر می‌رسد و بـرای عـدّه‌ای دیگـر نـاگـوار. به‌همین جـهت عـلم، امـری واجب و سـودمند است. زیـرا اگـر عـلم نـباشد ارزیـابی امـور

---

۱. زَجْر: بازداشتن، منع کردن، تنبیه کردن.
۲. فَرَس: اسب.
۳. مَکید: نیرنگ، خدعه، مصدرِ میمی از کادَ یَکیدُ کَیْداً.

نامیسر گردد.

(۲۶۰۰) ای بسا زَجْری که بر مسکین رود در ثواب از نان و حلوا بِهْ بود

مثلاً چه بسا کیفری که دربارهٔ شخصی بینوا اجرا می‌گردد، ثوابش گواراتر از نان و حلوا باشد. یعنی اگر کیفر به موقع و به جا صورت گیرد عمل بسیار خداپسندانه‌ای است.

(۲۶۰۱) ز آنکه حلوا بی اَوان[1]، صفرا کند سیلیَش از خُبْث[2] مُسْتَنقا[3] کند

زیرا حلوای بی‌موقع، در بدنِ آدمی صفرا ایجاد می‌کند. و یک سیلی او را از پلیدی پاک می‌کند. [بی موقع به کسی احسان کردن نیز مانند حلوا دادنِ بی‌موقع به کسی است. امّا برخورد تلخ اگر در جای مناسب باشد طرف مقابل را از دوام بر خطا و لغزش باز می‌دارد.]

(۲۶۰۲) سیلیی در وقت، بر مسکین بزن که رهانَد آنْش از گردنْ زدن

تو یک سیلیِ به موقع به بینوا بزن تا او را از کیفر قطعِ گردن نجات دهی.

(۲۶۰۳) زخم، در معنی، فتد از خویِ بَد چوب بر گَردِ اوفتد، نه برنمد

البتّه ضربه‌ای که تو به او می‌زنی به خاطر خصومت با او نیست، بلکه فقط بدین خاطر است که صفت ناپسند را از او دور کنی. چنانکه مثلاً کسی که نمد (یا قالی و امثالِ آن) را با چوبدستی می‌کوبد برای زدودنِ گرد و غبارِ آن است، والّا قصدش زدن نمد نیست. [رجوع شود به بیت (۴۰۱۶ ـ ۴۰۰۸) دفتر سوم.]

(۲۶۰۴) بزم و زندان هست هر بهرام را بزم، مخلص را و، زندان خام را

هر حاکمی هم ضیافت دارد و هم زندان. ضیافت مخصوص دوستان است و زندان، مخصوص خام‌اندیشان. [به شرط آنکه حاکم مزبور عادل و عاقل باشد. والّا اهل ضیافت و زندان معکوس می‌شوند. مراد از «بهرام» در اینجا مطلقِ پادشاه و حاکم است و به شخص خاصّی اشارت نرفته است.]

---

۱. اَوان: وقت، هنگام. جمع: آوِنَه. «بی اَوان» یعنی بی‌موقع، نابهنگام.
۲. خُبْث: پلیدی، ناپاکی.
۳. مُسْتَنْقا: پاک شده. از ریشهٔ «ن ق و».

شَقّ[1] باید ریش را، مرهم کنی / چرک را در ریش، مستحکم کنی (۲۶۰۵)

مثلاً اگر دُمَلی را که باید بشکافی، به جای شکافتن روی آن دارو بگذاری، عفونت را در درونِ آن محکم و ماندگار خواهی کرد. [مصراع اوّل شرط است و مصراع دوم جزای شرط. «کُنی» با یایِ مخاطب است نه یای مصدری، چنانکه برخی چنین توهّم کرده‌اند.]

تا خورَد مر گوشت را در زیرِ آن / نیم‌سودی باشد، و، پَنْجَه زیان (۲۶۰۶)

در نتیجه آن عفونت، گوشت را در زیر دُمَل می‌خورد و تباه می‌کند. نشکافتن دُمَلِ چرکی نیم فایده دارد و پنجاه ضرر. یعنی فایده‌اش اینست که پوست شکافته نمی‌شود، ولی زیانش اینست که آدمی را از پا در می‌آورد. منظور از تمثیل فوق، رجحانِ کیفرِ به موقع بر رفقِ نابهنگام است.

گفت دلقک: من نمی‌گویم گذار / من همی گویم: تحرّیی[2] بیار (۲۶۰۷)

تا اینجا هرچه گفته آمد از زبان آن شاه بود. اینک مولانا لزوم تأنّی و احتیاط را در کیفر مجرمان از زبان آن دلقک بیان می‌دارد: دلقک گفت: من نمی‌گویم مرا آزاد کن. بلکه فقط می‌گویم که در این‌باره تحقیق و بررسی کن. یعنی به صرف اتهام نباید مرا مجرم بدانی و در قصاصم شتاب کنی. پس بر حاکم روا نیست که تحقیق ناکرده انسانی را محکوم کند و اغراض شخصی خود را در امر قضاء دخالت دهد.

هین، رهِ صبر و تَأَنّی در مبند / صبر کن، اندیشه می‌کن روز چند (۲۶۰۸)

بهوش باش، مبادا راهِ صبر و احتیاط را به روی خود ببندی. یعنی مبادا از روی غرض و مرض و غضب شخصی، بی‌گناهی را کیفر دهی. دست نگه دار، و چند روز در این‌باره بیندیش.

در تأنّی بر یقینی برزنی / گوشمالِ من به ایقانی[3] کنی (۲۶۰۹)

چنانچه با درنگ و احتیاط، تحقیق کردی و با دلایل و قراینِ مسلّم به مجرم بودن من

۱. شَقّ: شکافتن.
۲. تَحَرّی: جستجو.
۳. ایقان: یقین آوردن.

یقین آوردی. در آن صورت با اطمینان کامل مرا کیفر ده.

(۲۶۱۰) در روِش، یَمْشی مُکِبّاً خود چرا؟ چون همی شاید شدن در اِسْتوا[1]

وقتی که مثلاً می‌توانی شَقّ و رَقّ و صاف راه بروی، چرا افتان و خَمان راه می‌روی؟ [درمصراع اوّل از آیهٔ ۲۲ سورهٔ **مُلک** اقتباس شده است. توضیح آیهٔ مذکور در شرح بیت (۱۵۱۴) دفتر سوم آمده است. منظور بیت: وقتی که حاکم می‌تواند با تحقیق و بررسی بینش درستی بیابد و به عدالت و سلامت عمل کند، روا نیست که راه ظلم و فساد در پیش گیرد.]

(۲۶۱۱) مشورت کن با گروهِ صالحان بر پیمبر امرِ شاوِرْهُمْ بدان

با نیکان مشورت کن. این را بدان که حتّی پیامبر(ص) مأمور به مشورت با امّت بود. [مصراع دوم اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ **آل عمران**: ...**وَ شاوِرْهُمْ فِی‌الْاَمْرِ**... «...با ایشان در کارها مشورت کن...» عدّه‌ای از مفسّران، مشورتِ نبی با امّت را به اموری تخصیص داده‌اند که وحی در آن‌باره ساکت بوده است. بعضی نیز می‌گویند پیامبر(ص) به چنین مشاوره‌ای نیاز نداشت بل می‌خواست مشورت و رایزنی را به عنوان یک سنّت حسنه در جامعهٔ خود برقرار دارد. لذا در حدیثی آمده است که پیامبر(ص) بیش از هرکس در کارها با امّتش مشورت می‌کرد[2]. از امام باقر(ع) نیز مَروی است که مشاوره در آیهٔ مذکور یعنی: اَلْاِسْتِخارَة[3] (=گزینش کار بهتر). به شرح بیت (۱۶۷) دفتر پنجم رجوع شود.]

(۲۶۱۲) اَمْرُهُمْ شُوریٰ برای این بُوَد کز تَشاوُر[4]، سهو و کژ کمتر رود

از آنرو مؤمنان به مشورت در امور دعوت شده‌اند که مشورت باعث می‌شود که اشتباه و کج‌روی کمتر رخ دهد. [مصراع اول اشارت است به آیهٔ ۳۸ سورهٔ **شوریٰ**. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷) دفتر پنجم.]

---

۱. اِسْتِوا: راست و معتدل شدن.
۲. ر.ک. **الکشاف** (زمخشری)، ج ۱، ص ۴۳۲ و ذیل شمارهٔ ۲.
۳. ر.ک. **العیّاشی**، ج ۱، ص ۲۰۵.
۴. تَشاوُر: رای زنی، مشاوره، با یکدیگر مشورت کردن.

(۲۶۱۳) این خِرَدها چون مصابیح[1]، انور است — بیست مِصباح از یکی روشن‌تر است

عقول مردم همچون چراغ‌های روشن است. بنابر این معلوم است که بیست چراغ، روشن‌تر از یک چراغ است. [پس مشورت بهتر از خودکامگی و خودرأیی است.]

(۲۶۱۴) بُو که مِصباحی فتد اندر میان — مُشتعِل گشته ز نورِ آسمان

و تازه امکان دارد که در میان این چراغ‌ها، چراغی پیدا شود که نوری آسمانی داشته باشد. یعنی ممکن است ضمن مشورت به عقلی برخورد کنی که بینشی عالی داشته باشد. [مصراع دوم، صفت «مصباحی» است.]

(۲۶۱۵) غیرتِ حق پَرده‌یی انگیخته‌ست — سِفْلی[2] و عِلْوی[3] به‌هم آمیخته‌ست

امّا غیرت حضرت حق حجابی میان عقول مختلف انداخته است تا عقلِ دانی و عالی درهم آمیزد و معلوم نشود که کدام عقل، عالی است و کدام، دانی. [بیت فوق به اولیای مستور اشارت دارد. عقول آنان با آنکه مُؤَیَّد مِنْ عندالله است با این حال غیرت الهی آنان را از انظار مستور داشته است تا در دسترس هر آدم بی‌سر و پایی قرار نگیرند. گویی که خداوند به آنان رشک و ضَنَّت می‌ورزد، از اینرو به این دسته از اولیا «ضَنایِنُ الله» گویند. چرا که خداوند شناخته شدن آنان را دریغ می‌دارد.]

(۲۶۱۶) گفت: سیرُوا، می‌طلب اندر جهان — بخت و روزی را همی کن امتحان

خداوند مردم را به گردش در جهان دعوت کرده است. رزق و اقبال خود را پیوسته امتحان کنید [«سیرُوا» فعل امر جمع مذکّر حاضر به معنی سیر و گردش کنید است. خداوند در چند آیهٔ قرآنی با این لفظ مردم را به سیر و سیاحتِ عبرت‌آمیز در جهان دعوت کرده است: آیهٔ ۱۳۷ سورهٔ **آل عمران**، آیهٔ ۱۱ سورهٔ **انعام**، آیهٔ ۳۶ سورهٔ **نحل**، آیهٔ ۶۹ سورهٔ **نمل**، آیهٔ ۲۰ سورهٔ عنکبوت و آیهٔ ۴۲ سورهٔ **روم**. مولانا با استناد به این آیه می‌گوید سالک نیز باید آنقدر تحرّی و جستار کند تا کسی را که مظهر هدایت و عنایت الهی است پیدا کند. پس سالک حق ندارد خموده و منفعل بنشیند، بل بر اوست که رزق صوری و معنوی خود را با سعی و تلاش بیازماید.]

---

۱. مَصابیح: چراغ‌ها. جمعِ مِصْباح.
۲. سِفْلی: پایینی، زیرین. سِفْل یا سُفْل + یای نسبت.
۳. عِلْوی: بالایی، رویین. عِلْو یا عُلْو + یای نسبت.

(۲۶۱۷) در مجالس می‌طلب اندر عـقول آنچنان عقلی که بود اندر رسول

امّا منظور از «امتحانِ بخت و روزی» چیست؟ به این بیت و ابیات بعدی خوب دقّت کن: در محافل و مجالس، عقلی جستجو کن که در حضرت ختمی مرتبت(ص) وجود داشت. یعنی خردمندی پیدا کن که مظهر ولایت و هدایت نبوی باشد.

(۲۶۱۸) زآنکه میراث از رسول آنست و بس که ببیند غیب ها از پـیش و پس

زیرا تنها میراثی که از حضرت رسول برجای مانده همین است ولاغیر. این نوع عقل، امور غیبی را از پیش و پس می‌بیند. یعنی به وضوح بر حقایق واقف است. [میراث انبیا، علمِ حقیقی است. چنانکه درحدیثی آمده‌است: **نَـحْنُ مَعٰاشِرَ الْاَنْبِیاءِ لاٰ نُوَرِّثُ دیناراً وَ لاٰ دِرْهَماً وَ اِنَّمٰا نُوَرِّثُ الْعِلْمَ**[1]. «ما گروهِپیامبران، دِرْهَم و دیناری به‌ارث نمی‌نهیم، بل علم‌به‌میراث‌گذاریم.»]

(۲۶۱۹) در بَصَرها می‌طلب هـم آن بـصر که نتابد شـرحِ آن ایـن مـختصر

در میان چشم ها نیز چشمی طلب‌کن که شرح آن در این بیان مختصر نمی‌گنجد. یعنی در میان اهل بصیرت دیده‌وری پیدا کن و سرمشق سلوکت قرارده که نمی‌توانم اوصاف او را در حیطهٔ محدود کلمات بازگویم. بس که عظیم‌القدر است. [رجوع شود به بیت (۳۵۲۶ ـ ۳۵۲۳) دفتر سوم.]

(۲۶۲۰) بهرِ این کرده‌ست منع، آن باشکوه از تَرَهُّب[2]، وز شدن خلوت به کوه

به همین دلیل است که پیامبرِ عظیم‌الشّأن، مردم را از رهبانیّت و خلوت نشینی در کوه نهی کرده است. [رجوع شود به حکایت صیّاد و مرغ در همین دفتر، بیت (۴۳۵) بـه بـعد. و شرح بیت (۵۷۴) دفتر پنجم.]

(۲۶۲۱) تا نگـردد فـوت ایـن نـوعِ اِلْـتِقا کآن نظر بختست و، اکسـیرِ بـقا

تا اینگونه دیدارها و ملاقات ها از دست نرود. زیرا نظرِ عارفِ واصل و کاملِ مُکمّل، عین اقبال معنوی و کیمیای جاودانگی است. [اگر گوشه‌گیریِ مطلق اختیار کنی از دیدار بـا

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۷۰.

۲. تَرَهُّب: پارسایی، رُهبانیّت.

عارفانِ کامل نیز محروم خواهی شد. پس حکم گوشه‌نشینی و انعزال نسبت به اغیار باید اجرا شود نه احباب. چنانکه در بیت(۲۵) دفتر دوم فرماید:

خـــلوت از اغـــیار بـــاید، نـه ز یـار	پـــوستین بـــهرِ دی آمـــد، نـــه بـهار]

درمیانِ صالحان، یک اَصْلَحی است	برسرِتوقیعش[۱] ازسلطان صَحی[۲] است	(۲۶۲۲)

در میان نیکان، شخصی وجود دارد که از همگان نیک تر است. و بر بالای فـرمان او امضای شاه نقش بسته است. یعنی حضرت حق که سلطان حقیقی جهان است بـر هـدایت و ولایت فرد اکمل و اصلح آدمیان صحّه نهاده است. چنین کسی به قول صوفیه مدار عالم هستی است. او مُؤَیَّد مِن عندالله است.

کآن دعا شـد بـا اجـابت مُـقْتَرِن	کُفوِ[۳] او نـبْود کِـبارِ اِنس و جِـن	(۲۶۲۳)

آن شخصِ اصلح و اکمل از جانب خدا چنان مورد تأیید واقع شده که دعای او همیشه قرین اجابت است. او به قدری عظیم‌القدر است که اگر بزرگانِ پریان و آدمیان در یک جا جمع شوند در کمالات، همتایِ او نخواهند شد.

درمِری اَش[۴] آنکه حُلو[۵] و حامِض[۶] است	حـجّتِ ایشـان برِحق داحِـض[۷] است	(۲۶۲۴)

کسانی که با عارفِ کاملِ مُکمِّل در ستیز افتند، علیه او هرگونه بُرهان چه شیرین و چه ترش اقامه کنند آن حُجَج کلّاً در نزد حضرت حق باطل و ساقط است. [مستفاد از آیـهٔ ۱۶ سورهٔ شُوریٰ: **وَ الَّذینَ یُحاجُّونَ فِی اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجیبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ داحِضَةٌ عِنْدَرَبِّهِمْ وَ عَلَیْهِمْ غَضَبٌ وَ لَهُمْ عَذابٌ شَدیدٌ.** «و کسانی که بعد از گرویدنِ مردم به دین

---

۱. تَوْقیع: فرمان شاه، امضای نامه و فرمان.

۲. صَحّ: مخففِ صَحَّ (= درست است، صحیح است) ماضی فعلِ یَصِحُّ کـه زمـان حـال از آن مـراد مـی‌شود. به‌معنی امضاء و نهادن مُهرِ تصدیق است.

۳. کُفْو: همتا، نظیر.

۴. مِری: ممال مِراء به معنی ستیز و جدال.

۵. حُلو: شیرین.

۶. حامِض: ترش.

۷. داحِض: باطل، حبط.

خدا پیرامون آن جدال می‌انگیزند حجّت ایشان نزد خداوند باطل است و قهر و عذابی سخت آنان را فرو گیرد.» پس بیت فوق گوید معاندان چه برهان مردود آورند و چه برهان بظاهر مقبول، جملگی آن‌ها در نزد خداوند لغو و ساقط است.]

(۲۶۲۵) **که چو ما او را به خود افراشتیم عذر و حجّت از میان برداشتیم**

چون ما شخصاً آن ولیِّ کامل را به اعلی مرتبه رسانده‌ایم بهانه‌ها و دلایلِ منکران را از اساس برکنده‌ایم.

(۲۶۲۶) **قبله را چون کرد دستِ حق عِیان پس، تحرّی بعد ازین مردود دان**

چون دست قدرت الهی قبله را آشکار کرده، زین پس جستجو برای یافتن قبله کاری لغو است. [زیرا این کار از مصادیقِ تحصیلِ حاصل است. «قبله» در اینجا کنایه از انسان کامل و وارث علم محمّدی است.]

(۲۶۲۷) **هین بگردان از تحرّی رُو و سر که پدید آمد مَعاد و مُسْتَقَر**

بهوش باش، رخ و سرِ خود را از جستجو برگردان، یعنی جستجو لازم نیست زیرا محلّ بازگشت و استقرار معلوم شده است.

(۲۶۲۸) **یک‌زمان زین‌قبله گر ذاهِل[1] شوی سُخرهٔ[2] هر قبلهٔ باطل شوی**

اگر لحظه‌ای از این قبله، غفلت کنی، ذلیل و زیردستِ قبله‌های باطل خواهی شد. یعنی اگر هادی و مرشد اصلح را ترک گویی گرفتار مرشدنماهای خودبین شوی و به اِضلال و اِذلالِ آنان دچار خواهی آمدن.

(۲۶۲۹) **چون شوی تمییزْدِه[3] را ناسپاس بِجْهَد از تو خَطْرتِ[4] قبله‌شناس**

هرگاه نسبت به عارفِ کاملی که قوّهٔ تشخیص حق و باطل را به تو تعلیم فرموده

---

۱. ذاهِل: فراموش کننده، غافل.

۲. سُخْره: ذلیل و زیردست.

۳. تمییزْدِه: صفت مرکّب فاعلی. یعنی کسی که دهندهٔ قوّهٔ شناخت و معرفت است.

۴. خَطْرَت: آنچه که بر دل گذرد، اندیشه.

ناسپاسی کنی، قوّهٔ تشخیص قبلهٔ صالح و طالح از تو جُدا می‌شود. [در نتیجه به دست مرشدنماها خواهی افتاد و آنان تو را به گمراهی کشند.]

گر ازین انبار خواهی بِرّ[1] و بُر[2]   نیم ساعت هم ز همدردان مَبُر   (۲۶۳۰)

اگر از این انبار احسان و رزق می‌خواهی یعنی اگر از خزانهٔ الهی رزق می‌طلبی حتّی برای نیم لحظه از کسانی که در طریقت، همدردِ تو هستند جدا مشو.

که در آن دَم که بِبُرّی زین مُعین   مبتلی گردی تو با بِئْسَ‌الْقَرین[3]   (۲۶۳۱)

زیرا همان لحظه که از چنین یاورِ صالح و دلسوزی جدا شوی، گرفتار همنشین بدخواهی شد.

---

۱. بِرّ: نیکی.
۲. بُرّ: گندم.
۳. بِئْسَ‌الْقَرین: بدهمنشین است. متَّخَذ از آیهٔ ۳۸ سورهٔ زخرف.

حکایتِ تعلّقِ موش با چَغْز، و بستنِ پایِ هر دو به رشته‌یی دراز و برکشیدنِ زاغ، موش را، و معلّق شدنِ چغز و نالیدنِ او و پشیمانیِ او از تعلّق با غیرِ جنسِ خود ناساختن

خلاصهٔ داستان

موش و قورباغه‌ای بر لب جویباری در کنار هم می‌زیستند. روزی موش به قورباغه می‌گوید: ای دوست عزیز، دلم می‌خواهد خیلی بیشتر از اینها با تو همدم باشم، ولی حیف که تو بیشتر اوقات در میان آبها مشغول جَست و خیزی. و من چون حیوانی خاکزی هستم نمی‌توانم به درون آب بیایم. قورباغه وقتی اصرار و الحاح موش را می‌بیند تسلیم می‌شود. بالاخره قرار می‌گذارند که رشته نخی فراهم آرند. یک سرِ آن را به پای موش ببندند و سرِ دیگرش را به پای قورباغه. تا هرگاه به تجدید دیدار نیاز افتد نخ را با علامتی خاص بجنبانند. روزی موش به کنار جویبار می‌آید که ناگهان کلاغی در می‌رسد و او را در طَرْفةُالْعینی به منقار می‌گیرد و به هوا بر می‌شود و به تَبَع او قورباغه نیز از ته جوی آب کشیده می‌شود و میان زمین و هوا به رشته نخ آویخته می‌گردد. وقتی مردم به این صحنهٔ غریب نگاه می‌کنند می‌گویند: عجب کلاغ حیله‌گری! آخر چگونه در آب رفته و قورباغه را شکار کرده است؟! قورباغهٔ بخت برگشته که در هوا معلّق بود با خود همی گفت: اینست سزای رفاقت با ناهمجنس!



مرحوم استاد نیکلسون مأخذ این حکایت را یکی از داستان های منسوب به «اِزوپ» یا «اِزوپُس»[1] می‌داند: این تمثیل برپایهٔ افسانه‌ای از ازوپ قرار دارد که «دانته» به آن اشارت

---

۱. او را افسانه‌سرای یونانی متعلق به قرن‌ششم و هفتم قبل‌ازمیلاد دانسته‌اند. وی ابتدا بنده بود و سپس آزاد ←

کرده است: غوکی به موشی پیشنهاد کرد تا او را از آب بگذراند. پس او را به پای خود بست، امّا چون به نیمهٔ راه رسیدند، غوک خیانتکارانه در آب غوطه زد و موش غرق شد. ناگهان یکی قِرقی از هوا فرود آمد و هر دو را بخورد[۱].

با آنکه مرحوم استاد فروزانفر نیز در ذکر مأخذ این حکایت مثنوی به شرح مثنوی نیکلسون استناد کرده، ولی صورت حکایتی که آورده با متن شرح نیکلسون (با ترجمهٔ آقای لاهوتی) انجام شده اختلافاتی دارد. صورت حکایت به نقل استاد فروزانفر: موشی صحرایی با قورباغه‌ای طرح دوستی افکند. قورباغه از سرِ خُبث طینت پنجهٔ خود را به پای موش بست و برای آب نوشیدن به لب برکه‌ای رفتند. آنگاه قورباغه در آب جَست و موش نیز در آب افتاد و غرق شد. قِرقی موش را روی آب دید و به منقار گرفت و پرواز کرد. قورباغه نیز که به پای موش بسته بود طعمهٔ قرقی شد[۲].



مولانا در ابیات پیشین لزوم مصاحبت با نیکان را مورد تأکید قرار داد و گفت اگر از اینان ببُری، گرفتار رفیقان نااهل خواهی شد. او این حکایت را می‌آورد تا رفاقت با نااهلان را نشان دهد. در حکایت مورد بحث «موش» تمثیل رفیق ناباب، و «قورباغه» تمثیل آدم سلیم‌النفسی است که از رفاقت با او دچار آفت و گزند می‌شود. و در بخشی از همین حکایت، «موش» تمثیل آدمیان عاری از معنا و مقیّد به عالم جسمانی، و «قورباغه» تمثیل انسان کامل که جامِعُ الْکَوْنَین است. چرا که موش فقط در خشکی می‌زید و خشکی در لسان مولانا نماد عالَم مادّی است. و «آب» نماد عالم معنوی. و قورباغه چون «دوزیست» است جامع هر دو مرتبه است. باز در فقرهٔ دیگری از این حکایت، «موش» تمثیل جسم است، و «قورباغه» تمثیل روح. جسم با ریسمان تعلّقات و آویزش‌های نفسانی روح را گرفتار مادیّات می‌کند و طعمهٔ ابلیس می‌سازد. چنانکه در این حکایت دیدیم که پای قورباغه با رشته نخی به پای موش بسته شد و هر دو طعمهٔ کلاغ شدند.





گردید و توسّط مردم دلف کشته شد. او شخصیّتی نیمه افسانه‌ای دارد. گفته‌اند او زشت و گوژپشت و الکن بوده است. (ر.ک. معین (اعلام)، ج۵، ص۱۲۹)

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۱۶۵.

۲. استاد فروزانفر با ترجمهٔ آقایان حسینعلی سلطان‌زاده پسیان و امیرحسین آریانپور از متن انگلیسی نیکلسون بهره جسته است.

از قضا موشیّ و چَغزی[1] بـا وفـا   بـر لبِ جُـو گشـته بـودند آشـنا (۲۶۳۲)

موش و قورباغه‌ای با وفا بطور تصادفی در کنار جویباری باهم آشـنا شـده بـودند. [انقروی «قضا» را قضای الهی تفسیر کرده است.]

هر دو تن مربوطِ میقاتی[2] شدند   هر صَباحی گـوشه‌یی مـی‌آمدند (۲۶۳۳)

هر دو، وقتِ خاصّی برای ملاقات تعیین کرده بودند. و در هـر بـامداد بـه گـوشه‌ای می‌آمدند و با هم دیدار می‌کردند.

نـــردِ دل بـــا هـمدگر مـی‌باختند   از وَساوِس سـینه مـی‌پرداخـتند (۲۶۳۴)

موش و قورباغه مصاحبتی دوستانه با هم داشتند و سینه از بدسِگالی و خیالات فاسد می‌زدودند.

هـــر دو را دل از تـلاقی مُـتَّسِع   هـمدگر را قـصّه‌خوان و مسـتمع (۲۶۳۵)

دلِ هر دو از دیدار هم باز می‌شد و از دلتنگی و ملالت می‌رهیدند. و برای همدیگر قصّه می‌گفتند و می‌شنیدند. یعنی او قصّه می‌گفت، این می‌شنید و این قصّه می‌گفت او می‌شنید.

رازْگویان بـا زبـان و بـی‌زبـان   اَلْـجَماعَه رَحْـمَه را تأویْـل دان (۲۶۳۶)

با زبانِ قال و حال با هم نجوا می‌کردند و جوهر مقصودِ این حدیث را کـه مـی‌گوید «جماعت، مایهٔ رحمت است» می‌دانستند. [مصراع دوم به حدیثی اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۱۷) دفتر اول آمده است.]

آن اَشِر[3]چون جفتِ آن شاد آمدی   پنج سـاله قـصّه‌اش یـاد آمـدی (۲۶۳۷)

آن موشِ سرمست که چون با آن قورباغهٔ شادمان همنشین می‌شد، قصّه‌های پنجساله‌به یادش می‌آمد. یعنی سرگذشت چند سالهٔ خود را به یاد می‌آورد و برای قورباغه تعریف می‌کرد.

---

۱. چَغْز: قورباغه.
۲. میقات: وقت، هنگام، وقتی که برای انجام کاری تعیین می‌شود. جمع: مَواقیت.
۳. اَشِر: خودبین، متکبّر، سرمست. صفت مشبهه از اَشَر به معنی شدّت خوشحالی توأم با هوسبازی. این کلمه در آیهٔ ۲۵ سورهٔ قمر آمده است. (ر.ک. مجمع‌البیان. ج۹، ص ۱۹۱)

(۲۶۳۸) جوشِ نطق از دل، نشانِ دوستی است بستگیِّ نطق، از بی اُلْفتی است

کلامی که از عمقِ دل سر بر آوَرَد نشانهٔ دوستی و الفت میان همنشینان است. و بسته شدن نطق و کلام، نشانهٔ عدم اُنس و الفت میان آنهاست. [بیت فوق حاوی نکته‌ای بس دقیق است. دو یا چند تن که در جایی جمع می‌شوند اگر میانشان سنخیّت و مؤانستی نباشد نمی‌توانند با هم گرم و صمیمانه حرف بزنند. یا بیشترِ وقت را به سکوت می‌گذرانند، یا اگر حرفی هم بزنند از دل نیست بلکه تصنّعی است و فقط برای شکستن سکوت است. امّا اگر میان آنان سنخیّت و الفتی باشد با هم گرمِ صحبت می‌شوند، چندانکه گذر زمان را حس نمی‌کنند.]

(۲۶۳۹) دل که دلبر دید، کی مانَد تُرُش؟ بلبلی گُل دید، کی ماند خَمُش؟

دلی که شخص مورد علاقهٔ خود را ببیند چگونه ممکن است که گرفته و اخم آلوده باقی بمانَد؟ چنانکه وقتی بلبل، گل را ببیند مگر ممکن است خاموش بمانَد و نغمه‌سرایی نکند؟ مسلّماً ساکت نمی‌ماند بلکه به ترنّم و تغنّی مشغول می‌شود. همینطور وقتی افراد همگن و هم سنخ به هم می‌رسند با گرمی و اشتیاق به گفتگو می‌پردازند.

(۲۶۴۰) ماهیِ بریان ز آسیبِ خَضِر زنده شد، در بحر گشت او مستَقِر

چنانکه ماهیِ بریان بر اثر مجاورت با حضرت خضر(ع) زنده شد و راهی دریا گردید و در آنجا قرار گرفت. [«آسیب» معانی بسیار دارد از آن جمله به معنی تماس، تلاقی و نفحه است که در اینجا مناسب می‌آید. بیت فوق بر سبیل تمثیل آمده است تا مطلب پیشین را تبیین کند. یعنی وقتی انسان با فرد مورد علاقهٔ خود همنشینی و مصاحبت کند نشاط و حیات یابد. برعکسِ معاشرت با افراد ناهمگن که موجب دلمردگی می‌شود. چنانکه ماهیِ بریانِ نمکْسود به محض تماس با آب حیات (بواسطهٔ حضور خضر در آنجا) به طور معجزآسایی زنده شد و راه دریا را گرفت و رفت. ماجرای ماهی مذکور در آیهٔ ۶۱ تا ۶۳ سورهٔ **کهف** به صورت فشرده و رمزی آمده و قرآن کریم به هیچوجه وارد جزئیات نشده است. و حتّی بریان بودنِ آن ماهی نیز در قرآن ذکر نشده، بلکه از روایات شنیده می‌شود. امّا کتب روایی و تفسیری این ماجرا را به صورت های مختلف با تفصیل جزئیات آورده‌اند که از ترجمه و ادغام و اجمال آن می‌توان واقعهٔ مذکور را بدین قرار باز گفت: موسی فکر می‌کرد که داناتر از او پیدا نمی‌شود. از جانب خداوند بدو وحی رسید که داناتر از تو نیز یافته آید. و آنکه از تو داناتر است **خِضر** نام دارد. موسی گفت: چه سان بدو رسم؟ فرمود: ماهی تازه‌ای را بریان کن و در خورجینی بنه.

هرجا ماهی گم شد همانجا خضر را خواهی یافت. پس گم شدن ماهی علامت یافته آمدن خضر است. موسی با یکی از مؤمنان و دلاوران بنی‌اسرائیل به نام **یُوشع بن نُون**[۱] این سفر معنوی را آغاز کرد در حالی که خورجینِ ماهی بردوش یوشع بود. لختی راه پیمودند تا به چشمه‌ای رسیدند. خواستند در کنار صخره‌ای که در آن نزدیکی بود دمی بیاسایند و نَفَسی تازه کنند. موسی به نماز شد (در بعضی از روایات آمده که موسی به خواب اندر شد). در این لحظه قطره‌ای آب از آسمان بر بدن ماهی فرو چکید (گفته‌اند که آب حیات بوده است) و او بیدرنگ جنبشی کرد و از زنبیل بیرون جهید و راه دریا را گرفت و رفت. وقتی نماز موسی به انجام رسید (یا از خواب برخاست) با یوشع آمادهٔ حرکت شدند. ولی یوشع در آن لحظه فراموش کرد که قضیّهٔ ماهی را بدو واگوید. هر دو راه افتادند پس از طیِّ مسافتی، گرسنه شدند. در این هنگام موسی به خاطرش آمد که غذایی همراه آورده‌اند. پس به همسفر خود گفت: ماهی را بیاور. یوشع با لحن عذرخواهانه‌ای گفت که من فراموش کرده‌ام قضیّهٔ ماهی را به تو واگویم. ماهی در کنار صخره‌ای که بر آن نشسته بودیم در آب خزید و رفتن گرفت. موسی با شنیدن این حرف از جا برجهید و گفت: هرچه زودتر بدانجا رویم که قرار است خضر را در همان محل بیابیم. رفتند و یافتندش[۲]. منظور مولانا از اشاره به ماهی بریان بیان اهمیّت مصاحبت با یاران است. همنشینی و دمسازی با آنان آدمی را از پژمردگی و مرگ‌اندیشی می‌رهاند. چنانکه ماهیِ خشکیدهٔ نمک‌سود به برکت جوار خضر حیات گرفت.]

یار را، با یار چون بنْشسته شد — صد هزاران لوحِ سِر دانسته شد (۲۶۴۱)

هرگاه دوست با دوست همنشین شود، اسرار بسیاری مکشوف گردد. یعنی دوستان حقیقی وقتی به هم می‌رسند سخنان خصوصی و سرّی به هم می‌گویند. در حالی که با دیگران اینگونه حرف نمی‌زنند. [اگر بیت فوق را با صبغهٔ عرفانی بیان کنیم مراد اینست که

---

۱. در قرآن کریم نامی از او نیامده بلکه فقط بالفظِ فَتیٰ (= جوان، جوانمرد) بدو اشارت رفته است. رجوع شود به آیهٔ ۶۰ و ۶۲ سوره کهف. طبق گفتهٔ کثیری از راویان و مفسّران منظور از «فَتَاهُ» در آیات مذکور، یوشع بن نون است. چنانکه خضر را نیز صراحتاً نام نمی‌برد بلکه، با لفظ کنایی عَبْداً مِنْ عِبادِنا (= بنده‌ای از بندگانِ ما) از او یاد می‌کند.

۲. این روایات در اکثر کتب تفسیری آمده است. از آن جمله رجوع شود به **مجمع‌البیان** (شیخ طبرسی)، ج ۶، ص ۴۸۱، و **الکشّاف** (زمخشری)، ج ۲، ص ۷۳۲ و **تفسیر العیّاشی**، ج ۲، ص ۳۳۲، نیز رجوع شود به شرح بیت (۱۹۶۸) دفتر سوم.

چون مرید با مرشد حقیقی مجالست کند از این همنشینی دقایق بسیاری بر او مکشوف می‌شود. در اینصورت منظور از یارِ اوّل، مرید است، و منظور از یار دوم، ولیّ مرشد.]

(۲۶۴۲) لوحِ محفوظیست[1] پیشانیِّ یار   رازِ کَوْنَیْنَش نماید آشکار

پیشانی دوست، کانون معارف است. یعنی در فکر و ضمیر ولیِّ مرشد معارف کثیری وجود دارد. چندانکه اسرار دو جهان را برای طالب حقیقت آشکار می‌سازد.

(۲۶۴۳) هادیِ راه است یار اندر قُدوم[2]   مصطفیٰ زین‌گفت: اَصْحابی نُجُوم

دوست حقیقی در امر ارشاد، راهنمای طالب حقیقت است. بدین خاطر محمد مصطفی(ص) فرموده است: یارانِ من همچون ستارگان‌اند. [مصراع دوم به حدیثی اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۲۶) دفتر اول آمده است.]

(۲۶۴۴) نجم، اندر ریگ و دریا رهنماست   چشم، اندر نجم نِهْ، کو مُقتداست

ستاره در ریگستان، بیابان و دریا راهنمای مسافران است (مانند ستاره جَدی یا قطبی که در شب سمت شمال را به مسافران نشان می‌دهد.) پس، همواره چشم بر ستاره داشته باش که همو راهنمای تو و هر مسافری است.

(۲۶۴۵) چشم را با رویِ او می‌دار جفت   گَرد مَنگیزان ز راهِ بحث و گفت

چشم خود را به ستاره بدوز، و اینقدر با مجادله و مناقشه گرد و خاک برپا مکن. یعنی به ستارگان معنوی که انبیا و اولیا و عارفانِ بالله‌اند تأسّی جو و به مناقشه مپرداز که گرد و غبارِ شکوک و شبهات خواهی انگیخت.

(۲۶۴۶) ز آنکه گردد نجم‌پنهان، ز آن غبار   چشم بهتر از زبانِ با عِثار[3]

زیرا بر اثر انگیخته شدنِ گرد و غبار مناقشه و شکوک و اوهام، آن ستارهٔ معنوی از

---

۱. لوح محفوظ: ر.ک. شرح بیت (۱۰۶۴) دفتر اول.
۲. قُدوم: وارد شدن، در آمدن به جایی، پیشرو شدن. در اینجا مناسب امامت و پیشوایی در امر ارشاد و سلوک است.
۳. عِثار: لغزش.

دیدهٔ تو نهان مـی‌گردد. چشـمی کـه آن سـتارهٔ مـعنوی را مـی‌بیند بـهتر است از زبـانی کـه در بیان می‌لغزد. حق و باطل را به هم می‌آمیزد. [بـیت فـوق مـبتنی بـر رجـحان بـینش بـر دانش است. بینش، آدمی را به حقیقت می‌رساند. ولی دانشِ فـاقد بـینش مـوجب لغـزش و گمراهی شود.]

تا بگوید او که وَحْیَستش شـعار کآن نشانَد گَـرد و نَـنْگیزد غـبار (۲۶۴۷)

تا آن ستارهٔ معنوی که به الهامات و اشراقات ربّانی دسترسی دارد سخن بگوید، زیرا او نه تنها گرد و غبار اوهام و شبهات نمی‌انگیزد، بلکه گرد و خاک شکوک و توهّمات را نیز فرو می‌نشاند.

چون شد آدم مظهرِ وحی و وَداد[1] نـاطقهٔ او عَـلَّمَ الْاَسْـما گشـاد (۲۶۴۸)

از آنرو که آدم(ع)، مظهر وحی و دوستی خدا شده بود تـوانست اسـرار نـامهایی کـه خداوند بدو تعلیم فرموده بود بازگوید. [مصراع دوم ناظر است به آیهٔ ۳۱ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۷۰) دفتر چهارم آمده است.]

نامِ هر چـیزی چـنانکه هست آن از صحیفهٔ دل رَوی[2] گشتش زبان (۲۶۴۹)

زبان حضرت آدم(ع)، حقیقت هرچیز را از دفتر دلش بازگو می‌کرد.

فاش می‌گفتی زبـان از رؤیـتش جـمله را خـاصیّت و مـاهیّتش (۲۶۵۰)

زبان آدم(ع) خاصیت و ماهیت هرچیزی را که او دیده بود آشکارا بیان می‌کرد.

آنچنان نـامی کـه اشـیا را سـزد نه چنانکه حیز[3] را خـوانَـد اسـد (۲۶۵۱)

هر نامی که به چیزی می‌داد آن نام مناسب همان چیز بود. یعنی اسمش با مسمّایش سازگاری داشت، نه آنکه اسم، با مسمّیٰ نخواند و مانند این باشد که به آدم مخنّث و ترسو نام شیر (دلاور) بنهند.

---

۱. وَداد: دوستی. وِداد نیز صحیح است.

۲. روی: مخفّفِ راوی به معنی روایت کننده. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۶۵) دفتر سوم.

۳. حیز: مُخنّث، بدکار، مردی که دارای احوال و اطوار زنانه باشد. در فارسی هیز می‌نویسند.

(۲۶۵۲) نوح، نهصد سال در راهِ سَوی[1] بود هر روزیش تذکیرِ نوی

نوح(ع) نهصد سال در راه راست، هر روز به مردم نصیحت و تذکاری تازه می‌داد. [مصراع اوّل اشارت است به آیهٔ ۵ و ۶ سورهٔ **نوح**. رجوع شود به شرح بیت(۱۰) همین دفتر. منظور بیت: با آنکه انبیا در مکتبخانه‌ای درس نخوانده‌اند با اینحال سخنانشان بدیع و تازه است، چرا که کلام ایشان از منبع وحی سرچشمه گرفته است.]

(۲۶۵۳) لعلِ او گویا، ز یاقوتُ القلوب نه رساله خوانده، نه قُوتُ القلوب

لبان لعلْ‌آسایِ نوح از جواهر دلها به نطق آمده بود. یعنی هرچه می‌گفت از وحی الهی و اشراقات ربّانی بود، در حالی که او مطلقاً رساله و کتابی نخوانده بود. [«رساله» در لفظ به معنی جزوه و کتاب کوچک است. امّا در اینجا ایهام دارد. آیا معنی لفظی آن مطمح نظر است یا به رسالهٔ خاصّی اشارت رفته است؟ هر دو وجه صادق تواند بود. اگر وجه اوّل را بپذیریم منظور مصراع دوم اینست: نوح نبی هیچگونه کتاب کوچک و بزرگی نخوانده بود. زیرا **قوتُ‌القلوب** را می‌توان مطلقاً به معنی کتاب بزرگ گرفت بِماٰیُؤَوَّل. و اگر وجه دوم را اختیار کنیم «رساله» به کتاب خاصّی اشارت دارد. امّا کدام کتاب؟ این هم معلوم نیست، زیرا با این عنوان رسائلی فراوان به نگارش آمده است. شاید منظور از آن، رسالهٔ معروف امام قشیری به نام **الرسالة القشیریة** باشد. چنانکه نیکلسون بر این باور است[2]. شاید هم به **رسائل اخوان الصّفا** اشارت داشته باشد. چنانکه گولپینارلی احتمال داده است.[3] در این صورت چون کتاب اخیر صبغهٔ حکمی و فلسفی دارد می‌توان منظور از آن را کتب عقلی و فلسفی دانست. و امّا **قُوتُ القُلوب** نیز کتابی معروف است در تصوّف و اخلاق از ابوطالب مکّی از عارفان قرن چهارم هجری.

منظور بیت فوق با توجّه به این وجه: نوح با آنکه هیچگونه کتب فلسفی و عرفانی نخوانده بود، با اینحال بواسطهٔ وحی الهی و اشراق سبحانی سخنانی نغز و بدیع می‌گفت. مولانا از اینجا به بعد بینش عرفانی را بر علوم نظری و عقلیِ مخصوص اصحاب قیل و قال رجحان می‌دهد.]

---

۱. سَوِیّ: راست، مستوی.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۱۶۶.

۳. ر.ک. **نثر و شرح مثنوی شریف**، دفتر ششم، ص ۳۷۳.

وعظ را نآموخته هیچ از شـروح　　بلکه یَنبوعِ[1] کُشوف[2] و شرحِ روح　(۲۶۵۴)

نوح این همه مواعظ و دقایقی که می‌گفت از هیچ شرحی نیاموخته بود. یعنی معارف نوح از راه مطالعهٔ کتب به دست نیامده بود، بل آن همه معارف از چشمهٔ مکاشفات و انشراح روح سر برآورده بود. [پس علوم حاصل از تأمّلات درونی و مکاشفاتِ قلبی بر علوم رسمی رجحان دارد.]

زآن مَیی‌کآن مَی چو نوشیده شود　　آبِ نطق از گُنگ، جوشیده شود　(۲۶۵۵)

معارف نوح از آن شرابی بود که اگر نوشیده شود، آب کلام از زبانِ خاموش بیرون می‌تراود. یعنی شراب قدسی منشأ علوم حقیقی است و در صورتی که کسی از بادهٔ کبرای مکاشفه نوشد معدن علوم گردد گرچه ابزارِ ظاهری نطق و کلام نداشته باشد.

طفلِ نـوزاده شـود حِـبرِ فـصیح[3]　　حکمتِ بالغ بخواند چون مسیح　(۲۶۵۶)

حتّی اگر کودکِ نوزاد از شراب مکاشفات ربّانی بنوشد دانشمندی زبان آور شـود، و مانند مسیح حکمت های بالغه بـر زبـانش جـاری گـردد. [چـنانکه از آیـهٔ ۲۹ تـا آیـهٔ ۳۳ سورهٔ **مریم** از قول حضرت‌مسیح(ع) سخنانی آمده که آن حـضرت بـه دوران نـوزادی و در گهواره گفته است تا مفتریان بدخواه را به اسکات وادارد و نیکان را به حجج باهره موقن سازد. پس بیت فوق برسبیل تمثیل آمده است تا رجحان بینش عرفانی را بر محفوظات قشری بیان دارد.]

از کُهی که‌یافت‌زآن‌مَی،خوش‌لبی[4]　　صـد غـزل آمـوخت داودِ نـبی　(۲۶۵۷)

داودِ پیامبر از کوهی که بواسطهٔ شرابِ عشق الهی، خوش آواز شده بود قول و غـزلِ بسیار یادگرفت. [اشارت است به آیهٔ ۱۰ سورهٔ **سبأ** که در آن پروردگار به کوه خطاب کرد که با داودِ نبی همنوا شود. رجوع شود به شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم.]

---

۱. یَنْبوع: چشمه. جمع: یَنابیع.
۲. کُشوف: کشف‌ها، مکاشفه‌ها.
۳. حِبرِ فَصیح: دانشمندِ زبان آور. «حَبْر» نیز به معنی دانشمند است. ولی به قول صاحب **اقرب الموارد** با کسرهٔ «ح» افصح است. در قرآن کریم چهار مرتبه «اَحبار» آمده که به قرینه بر علمای یهود دلالت می‌کند.
۴. خوش‌لَب: خوش آواز.

(۲۶۵۸) **جمله‌مرغان، ترک‌کرده‌چیک‌چیک   هــمزبان و یــارِ داودِ مَــلیک[1]**

همهٔ پرندگان، جیک جیک را ترک کرده بودند و با داودِ پادشاه همزبان و همراه شده بودند. [اشارت است به آیهٔ ۱۰ سورهٔ **سبأ**. رجوع شود به شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم.]

(۲۶۵۹) **چه عجب که مرغ گردد مستِ او   چون شنود آهن، نـدایِ دستِ او**

در جایی که آهن ندای دستِ داود را شنید، یعنی به امر داود نرم شد، تعجبّی ندارد که پرندگان شیفتهٔ او شوند. [مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۱۰ سورهٔ **سبأ** رجوع شود به شرح بیت(۷۰۳) دفتر سوم.]

(۲۶۶۰) **صَرصَری[2] بـر عـاد قَـتّالی شـده   مر سلیمان را چـو حـمّالی شـده**

تند بادِ **صرصر** که قوم **عاد** را به هلاکت رساند برای سلیمان به صورت یک حـمّال در آمده بود. [مصراع اوّل اشارت است به آیهٔ ۶ سورهٔ **حاقّه** که تـوضیح آن در شـرح بـیت (۷۸۴) دفتر چهارم آمده است. مصراع دوم نیز اشارت است به آیهٔ ۱۲ سورهٔ **سبأ**. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۱۵) دفتر سوم.]

(۲۶۶۱) **صَرصَری می‌بُرد برسَر، تختِ شاه   هر صباح و، هر مسا، یک‌ماهه راه**

تند بادی هر صبح و شام، تخت شاه (سلیمان) را بر سر می‌نهاد و مسافت یکماهه را می‌پیمود. یعنی راهی را که با وسایل نقلیهٔ آن روز در یک ماه طی مـی‌شد در فـاصلهٔ صـبح می‌پیمود. همینطور در فاصلهٔ شب راهِ یکماهه را طی می‌کرد. چنانکه میرزا حسـن اصـفهانی (صفی علیشاه) در ترجمهٔ آیهٔ مذکور گوید:

بـــر ســـلیمان بـــاد را کـــردیم رام   رفت راهِ دو مَـــه انـــدر صـبح و شـام
بُـــد مســـخّر یـــعنی او را در صـــعود   آن هـــواهــای طـــبیعت از وجـــود
راهِ یک مـــــه رفت در هـــر بـــامداد   در ســـلوکِ بـــندگی بـــا ســـیرِ بـــاد
هـــمچنین پـــیمودی انـــدر شـــام، راه   قـــــدرِ مـــــاهی در طـــریقِ انـــتباه[3]

---

۱. مَلیک: پادشاه. جمع: مُلَکاء.

۲. صَرصَر: تندباد سرد. این لفظ سه بار در قرآن آمده است.

۳. تفسیر صفی، ج۲، ص۸۶۹ ـ ۸۶۸ این خلاصة التفسیر که در واقع ترجمهٔ منظوم قرآن کـریم بـر سـبک و سیاق مثنوی مولاناست در عرصهٔ ترجمهٔ قرآنی از کتب ارزشمندی است که قدرش مجهول مانده است. امّا **اِنَّ اللهَ لایُضیعُ اَجْرَ الْمُحْسِنین.**

هم شده حمّال و، هم جاسوسِ او　　　گفتِ غایب را کُنان محسوسِ او　(۲۶۶۲)

این تندباد، هم حمّال سلیمان شده بود، و هم جاسوس او. به طوریکه سخنان افراد غایب را به گوشِ او می‌رسانید. [«کُنانْ محسوس» احتمالاً همان «محسوسْ کنان» است. صفت فاعلی مرکّبی که کننده در حال انجام فعلی باشد. مانند ناله کنان که به معنی کسی است که در حال نالیدن است. پس «کُنانْ محسوس»، مقلوبِ «محسوسْ کُنان» است. و آن به معنی کسی است که امور نامحسوس را به صورت محسوس در آورد. «کُنان» به معنی کننده نیز جایز است. الله اعلم.]

بـادِ دَم کـه گـفتِ غـایب یـافتی　　　سوی گوشِ آن مَـلِک بِشْـتافتی　(۲۶۶۳)

آن تندباد هرگاه سخن شخص غایبی را می‌یافت، بلافاصله به سوی گوش آن پادشاه (سلیمان) می‌شتافت.

که فلانی این‌چنین گفت این زمان　　　ای سـلیمانِ مَـهِ صـاحبْ‌قِران　(۲۶۶۴)

و بدو می‌گفت: ای سلیمانی که بزرگِ فرخنده‌ای، فلان کس همین حالا چنین و چنان گفت. [ابیاتِ پیشین جملگی این نکته را تأکید کرد که جمیع کمالات و معالی روحی و خوارقِ عادات از طریق کشف و ذوق حاصل می‌آید نه حفظ الفاظ پرطمطراق.]

تدبیرکردن موش به چَغز که من نمی‌توانم برتو آمدن به وقتِ حاجت، در آب، میان ما وصلتی باید که چون من بر لبِ جُو آیم تو را توانم خبر کردن، و تو چون بر سرِ سوراخ موش‌خانه آیی مرا توانی خبر کردن، اِلیٰ آخِرِهِ

این سخن پایان ندارد، گفت موش　　　چَغز را روزی،که‌ای مِصباحِ هوش　(۲۶۶۵)

ایـن نکـات و دقـایق عـرفانی تـمام شـدنی نـیست. پس عـجالتاً ایـن مـطلب را می‌گذاریم و به صورت حکایت می‌پردازیم. خلاصه روزی موش به قورباغه گفت که‌ای چراغِ عقل و هوش.

وقتها خواهم که گویم بـا تـو راز　　　تـو درونِ آب داری تُـرکْ‌تاز　(۲۶۶۶)

آن اوقاتی که می‌خواهم با تو گفتگو کنم تو در میان آب داری جست و خیز می‌کنی.

(۲۶۶۷) بر لبِ جُو، مـن تـو را نـعره‌زنان نشْـنوی در آب، نـالهٔ عـاشقان

من در کنار جویبار نعره‌ها می‌زنم، امّا تو در میان آب نالهٔ عشّاق را نمی‌شنوی.

(۲۶۶۸) من بـدین وقتِ مُـعیَّن، ای دلیـر می‌نگردم از مُحاکاتِ[1] تـو سـیر

ای دلاور، من در این وقتِ تعیین شده از گفتگو با تو سیر نمی‌شوم. [در حالی که وقت دیدار و گفتگوی ما دو نفر محدود و منوط به اوقاتی خاص است.]

(۲۶۶۹) پنج وقت آمد نـماز و، رهـنمون عـاشقان را فـی صَـلاةٍ دائِـمون

مولانا در این قسمت از حکایت به اشتیاق اهل راز به راز و نیاز به حضرت بی‌نـیاز می‌پردازد و می‌فرماید: نماز که بندگان را به آستان الهی راهنمایی می‌کند در پنج وقت تعیین شده است. ولی عشّاق دائماً در حال نماز به سر برند. [در آیهٔ ۲۳ سورهٔ **معارج** آمده است: **اَلَّذینَ هُمْ عَلیٰ صَلاتِهِمْ دائِمونَ.** «نمازگزارانِ (حقیقی) دائـماً در حـال نـماز بـه سـر بـرند.» زمخشری در ذیل این آیه گوید: دوام بر نماز بدین معنی است که بر ادای آن مواظبت گردد و از آن به اشتغالات نفسانی پرداخته نشود. چنانکه پیامبر(ص) فرماید: **اَفْضَلُ الْعَمَلِ اَدْوَمُهُ وَ اِنْ قَلَّ**[2]. «برترین عمل صالح، مداومت بر آن است گرچه اندک باشد.» مولانا مداومت بر نماز را به شهود دائمی حق تفسیر کرده است. یعنی حق را در همه حال دیدن. چنانکه اکـبرآبـادی[3] همین نکته را از بیت فوق مستفاد دانسته است. نیکلسون نیز همین نکته را گفته است.[4]]

(۲۶۷۰) نه به پـنج، آرام گـیرد آن خُـمار که درآن سَرهاست نی‌پانصد هزار

خُماری‌که‌عشّاق در سردارند نه باپنج نوبت‌نماز برطرف می‌شود و نه‌باپانصدهزارنوبت.

(۲۶۷۱) نـیست زُرْغِـبّاً وظـیفهٔ عـاشقان سخت‌مستسقی[5]است‌جانِ‌صادقان

اینکه در حدیثی آمده است که دوستان خود را گاه گاه دیدار کنید (و نه هر روز و هر

---

۱. محاکات: حکایت کردن. در اینجا به معنی گفتگو آمده است.

۲. ر.ک. الکشاف (زمخشری)، ج۴، ص۶۱۳ ـ ۶۱۲.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص ۱۱۲.

۴. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۱۶۷.

۵. مستسقی: ر.ک. شرح بیت (۳۸۸۴) دفتر سوم.

ساعت که از آنان دلزده شوید)، این حکم اخلاقی برای عشّاق صادر نشده، زیرا جان عاشقانِ صادق سخت تشنهٔ معشوق است. [این حدیث از طریق ابوهریره و ابوذر روایت شده است که پیامبر(ص) فرمود: **یا اَبا هُرَیرَةَ زُرْغِبّاً تَزْدَدْ حُبّاً**[1] «ای ابوهریره (دوستانت) را یک روز در میان (گاه گاه) دیدار کن تا علاقه‌ات نسبت به ایشان افزایش یابد.» مولانا می‌گوید این دستورالعمل برای افراد معمولی صادر شده است زیرا عشاق هیچگاه از دیدار معشوق سیر نمی‌شوند. در حالی که اشخاص عادی اگر چیزی را زیاد ببینند از آن دلزده می‌شوند. همینطور سُلّاک مبتدی از کثرت راز و نیاز خسته می‌شوند، ولی راز و نیاز برای عشّاق الهی مانند آب برای ماهی است.]

نیست زُرْغِبّاً وظیفهٔ ماهیان زانکه بی دریا ندارند اُنسِ جان (۲۶۷۲)

پس لزوم دیدارِ گاه به گاهِ دوستان برای ماهیان گفته نشده، زیرا ماهیان بجز دریا با هیچ چیزی اُنس و الفت ندارند. [اگر به ماهی بگویند گاه به گاه به آب درآی، قطعاً اجرای این حکم به معنی مرگ ماهی است. ماهی با آنکه دائماً در آب است ولی از آن سیر نمی‌شود. چنانکه در بیت (۱۷) دفتر اوّل آمده است: «هرکه جز ماهی ز آبش سیر شد» زیرا حیات ماهی به آب بسته است. همینطور عشّاق الهی راز و نیاز و اتّصال خود را به حضرت حق در پنج نوبت فریضه محدود نمی‌کنند، بلکه دائم در نمازند. «خوشا آنان که دائم در نمازند» امّا از آنجا که بنای شریعت بر سهولت و سَماحت است انجام فرایض به پنج نوبت محدود شده تا همگان را میسّر افتد.]

آبِ این دریا که هایِلْ بُقعه[2] ایست با خُمارِ ماهیان خود، جُرعه ایست (۲۶۷۳)

آب این دریا که جایگاهی هولناک است، در مقابل خُمارِ ماهیان جرعه‌ای بیش نیست. یعنی دریا در مقابل نیاز ماهیان به آب نه تنها هولناک نیست بلکه بسی ناچیز می‌نماید. [همینطور طاعت و عبادت حق تعالی گرچه برای فارغان بسی عظیم و دشوار می‌آید، ولی برای عاشقان نه تنها دشوار به نظر نمی‌رسد، بلکه اندک می‌نماید.از اینرو آنان در امر طاعت و عبادت پیوسته بانگِ **هَلْ مِنْ مَزید** می‌زنند.]

---

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۸۴۶.
۲.هایِلْ بُقعه: جایگاهی هولناک. صفت و موصوف مقلوب است.

(۲۶۷۴) یکدمِ هِجران بر عاشق چـو سـال   وصلِ سالی متّصل، پیشش خیال

یک لحظه فراق در نظر عاشق به اندازهٔ یک سال طول می‌کشد. امّا یک سال وصـالِ دائمی در نظرش مانند خیال است که نیستْ وَش است. چنانکه در بیت (۷۰) دفتر اول فرماید:

نـیستْ‌وَش بـاشد خـیال انـدر روان   تـو جـهانی بـر خـیالی بـین روان

(۲۶۷۵) عشق مُسْتَسْقی است، مستسقیْ طلب   در پیِ هم این و، آن چون روز و شب

عشق، سخت تشنه است و تشنه را می‌جوید. یعنی عشق، خـواهـان عـاشق است. و این دو یعنی عشق و عاشق مانند روز و شب دائماً در پیِ یکدیگرند. یعنی این او را می‌طلبد و او، این را.

(۲۶۷۶) روز، بر شب عاشقست و مُضطَرست   چون ببینی، شب برو عاشق‌تر ست

مثلاً (گویا بر خیال شاعرانه) روز، عاشقِ درماندهٔ شب است. امّا اگر بـه دیـدهٔ ژرف بنگری خواهی دید که شب نیز نه تنها عاشق روز است، بلکه از او هم عاشق‌تر است. چنانکه آمده است:

عاشقان هرچند مشتاقِ جـمالِ دلبـرند   دلبران برعاشقان از عاشقان عاشق‌ترند

(۲۶۷۷) نیستْشان از جُستجو یک لحظه ایست   از پیِ هَمْ شان یکی دَم ایست نـیست

حتّی لحظه‌ای از جستجو باز نمی‌ایستند و لحظه‌ای از دنبال کردن هم درنگ نمی‌کنند.

(۲۶۷۸) این گرفته پایِ آن، آن گوشِ این   این بر آن مدهوش و، آن بیهوشِ ایـن

این، پای آن را گرفته و آن، گوش این را. این، شیفتهٔ آن است و آن شیفتهٔ این.

(۲۶۷۹) در دلِ معشوق، جمله عاشق است   در دلِ عَذْرا هـمیشه وامِـق است

دل معشوق آکنده از عاشق است. چنانکه در دلِ **عَذْرا** همیشه **وامق** جای دارد. [**وامِق و عَذْرا** نام حکایتی است عاشقانه. **عذرا** نام معشوقهٔ **وامق** است. وی کنیزکی بود به روزگار اسکندر. از آنرو که بسیاری از اسامی اشخاص و امکنهٔ حکایت مذکور به یونانی است بـعید ندانسته‌اند که اصل آن یونانی باشد. گویا در عهد انوشیروان به پهلوی ترجمه شده است. بـه هرحال آنچه مسلّم است اینست که این حکایت از سالها پیش از نفوذ اسلام در ایـران رواج

داشته است. بعدها **عنصری** (در سدهٔ پنجم هجری) آن را به نظم درکشید.]

در دلِ عاشق بجز معشوق نیست　　درمیانْشان فارِق[1] وفاروق[2] نیست (۲۶۸۰)

در دلِ عاشق نیز بجز معشوق، چیز دیگری نیست. هیچ چیز نمی‌تواند هیچ نوع جدایی و تفرقه‌ای میان عاشق و معشوق پدید آورد.

بر یکی اُشتر بُوَد این دو دَرا[3]　　پس چه زُرْغِبّاً بگنجد این دو را؟ (۲۶۸۱)

این دو زَنگوله بر گردنِ یک شتر آویخته شده است. یعنی عاشق و معشوق هر دو، مظهر وجود حقیقی هستند که گاه در مثنوی با نام عشق تعبیر می‌شود. پس چگونه ممکن است که عاشق و معشوق به دیدارهایِ گاه به گاه قانع شوند؟ [توضیح مصراع دوم در شرح بیت (۲۶۷۱) همین دفتر آمده است. منظور بیت: عاشق و معشوق از آنرو که مظهر عشق‌اند، برحسب واقع یک وجود محسوب شوند. عاشق و معشوق صورتاً دو وجود متمایز دارند، ولی باطناً یک وجود بیشتر نیستند. حال که آن دو یک وجودِ واحد دارند دیگر معنی ندارد که یکی به دیدار دیگری برود **دو دَرا** (= دو زنگوله) کنایه از وجود ظاهری عاشق و معشوق، و **اُشتر**، کنایه از وجود باطنی آن دو است.]

هیچ کس با خویش زُرْغِبّاً نمود؟　　هیچ کس با خود به نوبت یار بود؟ (۲۶۸۲)

آیا این امکان دارد که کسی با خودش گاه به گاه قرار ملاقات بگذارد؟ معلوم است که امکان ندارد. آیا این امکان دارد که کسی گاه به گاه یار و همراه خود باشد؟ این هم امکان ندارد.[پس نتیجه می‌گیریم که عاشق و معشوق، ظاهراً دو وجود جداگانه‌اند و باطناً یک‌وجود.]

آن یکیّی[4] نَه که عقلش فهم کرد　　فهمِ این موقوف شد بر مرگِ مرد (۲۶۸۳)

وحدت حقیقی میان عاشق و معشوق مطلبی نیست که عقل جزئی بتواند آنرا درک

۱.فارِق: فرق گذارنده، جدا کننده.

۲. فارُوق: بسیار فرق گذارنده، بسیار جدا کننده. صیغهٔ مبالغهٔ فارِق.

۳. دَرا: زنگ، جَرَس.

۴. یکیّی: با یای مصدری به معنی واحد بودن، یگانگی.

کند. بلکه درک این مطلب، منوط به مرگِ آدمی است. یعنی تا شخص به مرتبهٔ فنای عارفانه و نفی وجود موهوم خود نرسد مسألهٔ وحدت عاشق و معشوق و اتّحاد عبد و معبود و مطالبی از این قبیل را درک نتواند کرد، اگرچه زعیم الفلاسفه باشد.

(۲۶۸۴) **وربه عقل، ادراکِ این ممکن بُدی قهرِ نفس از بهرِ چه واجب شدی؟**

اگر عقل جزئی می‌توانست این لطیفهٔ عرفانی را درک کند، پس چرا در طریق الهی مقهور کردن نفس امّاره واجب آمده است؟ یعنی اگر آکنده از معلومات عقلی و فلسفی و فقهی و عرفانی شوی، ولی همچنان اسیر خودبینی و نفسانیّات باشی دقایق معنوی را در نخواهی یافت الّا آنکه دل را از شواغل بپردازی و نفس امّاره را به رسن تقوی درآری.

(۲۶۸۵) **با چنان رحمت که دارد شاهِ هُش بی‌ضرورت، چون بگوید: نَفْس کُش؟**

پادشاه عقل و هوش یعنی حضرت حق (یا محمّد مصطفی) با آن همه رحمتی که دارد چرا بیهوده و بدون آنکه لزومی احساس شود بگوید: نَفْسِ امّاره‌ات را بمیران؟ یعنی:**مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا**. پس معلوم می‌شود که مقهور داشتن نفس امّاره از اوجب واجبات است، والّا تنها قشر دین را رعایت کردن کسی را عارف و دیندار حقیقی نمی‌کند.

مبالغه کردنِ موش در لابه و زاری و وُصلتْ جُستن از چَغزِ آبی

(۲۶۸۶) **گفت کِای یارِ عزیزِ مِهرْکار من ندارم بی رُخَت یک دَم قرار**

موش به قورباغه گفت: ای یار عزیز و مهربان، من بدون دیدار تو لحظه‌ای آرام و قرار ندارم.

(۲۶۸۷) **روز، نور و مَکْسَب[1] و تابم تویی شب، قرار و سَلْوَت[2] و خوابم تویی**

هنگام روز، مایهٔ روشنی و تلاش و تاب و توانم هستی. و در هنگام شب مایهٔ آرامش و آسودگی و خوابم تویی.

---

۱. مَکْسَب: کسب و پیشه، آنچه از سعی و تلاش حاصل می‌آید.

۲. سَلْوَت: تسلّی یافتن، تسکین پیدا کردن.

از مـروّت بـاشد، اَر شـادم کـنی وقت و بی‌وقت از کَرَم یادم کنی (۲۶۸۸)

اگـر مـرا شـادمان کـنی و گـاه بـه گـاه از روی بـزرگواری یـادم آری نشـان جوانمردی توست.

در شبانروزی وظـیفهٔ چـاشتگاه راتِبه کردی[1] وِصال، ای نـیکخواه (۲۶۸۹)

ای‌رفیقِ خیرخواه من، تو در طول شبانه‌روز فقط نیمروز را برای ملاقات معیّن کرده‌ای.

پـانصد اِسـتسقاسْتَم انـدر جگـر با هر اِستسقا قرین جُـوعُ الْـبَقَر[2] (۲۶۹۰)

در حالی که من عطش فراوانی در جگرم احساس می‌کنم و با هر عـطش، گـرسنگیِ شِگرفی همراه است.

بی‌نـیازی از غـمِ مـن، ای امـیر دِه زکاتِ جـاه و، بـنگر در فـقیر (۲۶۹۱)

ای فرمانروا، از اندوه من خبر نداری. در نتیجه تو به من نیاز نداری، ولی من بـه تـو نیاز دارم. زکات جاه و مقام را بپرداز و به این فقیر نگاه کن. [همانطور که مـال زکـات دارد، جاه نیز زکات دارد. زکات جاه دلجویی از نیازمندان است. چـنانکه در حـدیثی آمـده است: **زَکـاٰةُ الجـٰاهِ اِغـاٰثَةُ اللَّـهْفٰانِ**[3] «زکـات جـاه بـه فـریاد رسـیدن غـمزدگان است.» در **مستدرک الوسائل** نوری طبرسی نیز حدیثی از پیامبر(ص) نقل شده که خداوند همانطور که در مورد مال از بندگان بازخواست می‌کند در مورد جاه و مقام نیز بازخواست می‌کند. **فَیَقُولُ: یٰا عَبْدِي رَزَقْتُکَ جاٰهاً فَهَلْ اَعَنْتَ بِهِ مَظْلُوماً اَوْ اَعَنْتَ بِهِ مَلْهُوفاً**[4]. «پس خداوند فرماید: ای بندهٔ من به تو جاه بخشیدم. آیا بوسیلهٔ جاه ستمدیده و یا غمزده‌ای را یاری کردی؟»]

این فقیرِ بی‌ادب، نـادَرخـورست لیک لطفِ عامِ تو ز آن برترست (۲۶۹۲)

درست است که این فقیر، بی‌ادب است و آدم بی‌ادب، سزاوار رفاقت با تو نیست، ولی

---

۱. راتبه کردن: وظیفه و مقرّری تعیین کردن. «راتبه کردنِ وصال» یعنی‌ملاقات را به وقت معیّنی موکول‌کردن.
۲. جُوعُ الْبَقَر: گرسنگی گاوی، اطبای قدیم آنرا از امراض معدی می‌شمردند. شخص مبتلا هرچه غذا بـخورد سیر نمی‌شود. در اینجا مراد گرسنگی سخت است.
۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۲۱۰.
۴. ر.ک. میزان الحکمة، ج ۱، ص ۵۰۲.

الطاف واسعهٔ تو بالاتر از این مقوله است.

(۲۶۹۳) می‌نجوید لطفِ عامِ تو سَنَد[1] آفتابی بر حَدَث‌ها[2] می‌زند

الطاف واسعهٔ تو جویای تکیه‌گاه و سببی نیست. یعنی لطف و احسانِ تو معلَّل به علل نیست، زیرا بخشش بی‌علّت بر کریمان می‌زیبد و از آنان توقّع می‌رود. الطاف تو همچون آفتاب است که بر مدفوع نیز می‌تابد. [این بیت و بیت پیشین و پسین هرچند از زبان موش در خطاب به قورباغه است. ولی برحسب واقع خطاب انسان ناقص به انسان کامل است.]

(۲۶۹۴) نورِ او را ز آن زیانی نابُده و آن حَدَث از خشکیی هیزم شده

نورِ آفتاب از مدفوع هیچگونه آلایشی نمی‌یابد. ولی آن مدفوع بر اثر تابش انوار آفتاب مانند هیزم به موادِ سوختی مبدّل می‌گردد. یعنی تکامل می‌یابد و قابلیّت اشتعال و فروزش می‌یابد. [در عرفان هندو در وصف **آتما** آمده است که او منزّه از نواقص است. چنانکه آفتاب بر پاک و ناپاک می‌تابد، ناپاکی‌ها بدو نرسد.[3]]

(۲۶۹۵) تا حَدَث در گُلخنی شد، نور یافت در در و دیوارِ حمّامی بتافت

وقتی‌که مدفوع به تون حمّام راه‌یابد مشتعل می‌شود و فروزان می‌گردد و در و دیوار حمّام را گرم و روشن می‌کند. [همینطور بندهٔ ناقص با الطاف الهی و مصاحبت کاملان کمال می‌یابد.]

(۲۶۹۶) بود آلایش، شد آرایش کنون چون بَرو برخوانْد خورشید آن فسون

ابتدا مدفوع سراسر آلودگی و پلیدی است، ولی با مصاحبت خورشید به مرتبه‌ای ارتقاء می‌یابد که زینت‌بخش حمّام و اهل حمّام می‌شود. یعنی حمام بدون آتش لطفی ندارد و اصلاً حمام نیست. چرا مدفوع بدین مرتبه رسیده؟ برای اینکه خورشید بر او تجلّی کرده است. [تجلّی حضرت حق از طریق اولیا ناقصان را کمال می‌بخشد.]

---

۱. سَنَد: تکیه‌گاه، هرچه بدان اعتماد کنند.

۲. حَدَث: مدفوع، ادرار.

۳. ر.ک. اوپانیشاد، ص۲۲۸.

شمس هم معدهٔ زمین را گرم کرد　　تا زمین باقی حَدَث ها را بـخَورد　(۲۶۹۷)

خورشید معدهٔ زمین را نیز گرم کرده یعنی زمین توسّط نور خورشید گرم شده تا بـقیهٔ مدفوع ها را بخورد. یعنی زمین، مدفوع را به خاک مبدّل می‌کند.

جُزوِ خاکی گشت و رُست از وی نبات　　هٰکَـذٰا یَـمْحُو الْاِلٰـهُ السَّیِّئات　(۲۶۹۸)

مدفوعی که با خاک درآمیزد بـه خـاک مـبدّل مـی‌شود و گـیاهانی از آن مـی‌روید. بدین ترتیب خداوند بدی های ما را به نیکی بَدَل فرماید. [مصراعِ دوم اشاره به قسمتی از آیهٔ ۷۰ سورهٔ فرقان دارد: اِلّا مَنْ تٰابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صٰالِحاً فَـاُولئکَ یُـبَدِّلُ اللهُ سَـیِّئٰاتِهِمْ حَسَنٰاتٍ وَ کٰانَ اللهُ غَفُوراً رَحیماً. «مگر آنان که توبه کنند و ایمان آرند و کردار نیک انجام دهند. پس خداوند بدی‌های ایشان را به نیکی، دگر سازد. و خداوند آمرزگار و مهربان است.»]

با حَدَث که بتّرین است، این کند　　کِش نبات و نرگس و نسرین کند　(۲۶۹۹)

وقتی که خداوند با مدفوع که پلیدترین چیزهاست چنین رفـتار کـریمانه‌ای مـی‌کند، یعنی آن را به گیاه و گُلِ نرگس و نسرین مبدّل می‌فرماید.

تا بـه نسـرینِ مَـناسک در وفـا　　حق چه بخشد در جزا و در عطا!　(۲۷۰۰)

تو ببین که حضرت‌حق به گُلِ طاعات و عبادات که در طریق‌وفای به‌عهدالهی‌انجام‌می‌شود چه‌پاداش و عطیه‌ای می‌بخشد![وقتی‌که احسان خداوندِ کریم بدی‌های عاصیان را به نیکی تبدیل می‌کند، ببین طاعات و خیرات صالحان وفادار به پیمان توحیدیِ اَلَست را چه ارتقائی می‌بخشد.]

چون خبیثان را چنین خِلعت دهـد　　طَیّبین را تا چه بخشد در رَصَد[1]　(۲۷۰۱)

در جایی که خداوند به ناپاکان چنین دهشی عطا می‌کند، ببین که در بارگاه خویش به پاکان چه کرامتی عطا فرماید.

آن دهد حقْشان کـه لاٰعَـیْنٌ رَأَت　　کـه نگـنجد در زبـان و در لغت　(۲۷۰۲)

خداوند به پاکان عطایی فرماید که تاکنون هیچ چشمی آنرا ندیده و اندر گفت ناید. [در

---

۱. رَصَد: در کمین نشستن. در اینجا به معنی کمین و بارگاه.

مصراع اوّل به حدیثی اشارت رفته که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۰۶) دفتر سوم آمده است.]

(۲۷۰۳) ما کِیَیم این را؟ بیا ای یارِ من   روزِ من روشن کن از خُلقِ حَسَن

ما چه‌کسی‌هستیم که بدین‌عطایی برسیم؟ یعنی ماکسی‌نیستیم‌که لایق‌عطایای توباشیم، بلکه هرچه به ما می‌دهی از روی فضل و احسان است نه استحقاق ذاتی ما. ای دوست و یارم بیا و با اخلاقِ حسنه‌ات روزم را روشنی بخش. [از اینجا تا انتهای فصل، موش در مقام بنده‌ای عاصی به‌گناهان و مفاسداخلاقی و شخصیتی‌خود اعتراف‌می‌کند وچِشم‌امیدبررحمت‌واسعهٔ‌الهی‌می‌دوزد.]

(۲۷۰۴) منگر اندر زشتی و مکروهی‌ام   که ز پُر زَهری چو مارِ کوهی‌ام

به زشتی و ناپسندی‌ام نگاه مکن، از بس آکنده از زهرم که همچون مارِ کوهی شده‌ام. یعنی ای حضرت معشوق به زشتی و قباحتم منگر، بل به زیبایی و احسان خود بنگر. چنانکه اگر به عدلت رفتار کنی کار ما آدمیان بتمامی حبط و تباه است، امّا اگر به فضل و احسانت عمل کنی در آن صورت همگان به رستگاری خود امید بندند.

(۲۷۰۵) ای‌که‌من‌زشت‌و،خصالم‌جمله‌زشت   چون‌شوم‌گُل؟چون‌مرا‌او‌خار‌کِشت

افسوسا که زشتم و صفات من نیز زشت است. چگونه می‌توانم گُل باشم در حالی که حضرت معشوق مرا خار کِشته است؟ [این بیت صورتاً موهِمِ مفهوم جبر است. یعنی من (بندهٔ عاصی) جبراً به عصیان و زشتی در آمده‌ام حال آنکه چنین چیزی نمی‌خواهم. البتّه این توهّمی بی‌اساس است و حاکی از ساده‌انگاری، زیرا اگر آدمی به جبر ازلی زشت و عاصی شده باشد دیگر جایی برای نالیدن و شکویٰ نیست و اصلاً در این مقام علم به عصیان و زشتی نیز مفهومی ندارد، چرا که تقسیم امور به زشت و زیبا و کُلاً ارزش گذاری امور تماماً فرع بر قوّهٔ انتخاب و اختیار است پس بیت فوق با بیانی ظاهراً متناقض غایت انکسار و خاکساری عبد در برابر معبود را بیان داشته است. این معنی نیز قابل تأمل است: هرآنچه از وجود مطلق افاضه شود خیر محض است و هرآنچه از ماهیّات خیزد عیب و منقصت.]

(۲۷۰۶) نو بهارِ حُسنِ گُل دِه خار را   زینتِ طاووس دِه این مار را

به خار، زیبایی گُلِ نوبهار عطا کن. و به این مار، زیور طاووس بده. یعنی بدی‌های مرا به نیکی، دگر فرما **یا مُبَدِّلَ السَّیِّئاتِ بِالْحَسَناتِ**.

در کـمالِ زشـتی‌ام مـن مُـنتهی	لطفِ تو در فضل و در فن مُنتهی	(۲۷۰۷)

من به نهایت درجهٔ زشتی رسیده‌ام. و لطف و احسان تو نیز در نهایت درجه قرار دارد.

حاجتِ این مُـنْتهی ز آن مُـنْتَهی	تو برآر، ای حسرتِ سَروِ سَـهی	(۲۷۰۸)

ای کسی که در زیبایی، سروِ بلندْبالا را به غبطه در آورده‌ای، نـیاز ایـن بـنده را کـه سراسر نقص و زشتی است تو برآر که در اعلیٰ درجهٔ حُسن و کمالی.

چون‌بمیرم،فضلِ‌توخواهد گریست	از کَرَم،گرچه زحاجت او بَری‌است	(۲۷۰۹)

گرچه فضل تو هیچ حاجتی به مخلوق ندارد و مبرّا از نیاز است، امّا اگر من بمیرم باز فضل تو از روی کرامت بر من خواهد گریست. یعنی مرا مشمول خود می‌کند.

بر سرِ گورم بسی خواهد نشست	خواهدازچشـمِ‌لطیفش‌اشک‌جَست	(۲۷۱۰)

فضل تو بر مزارم خواهد نشست و از چشمان زیبا و لطیفش اشک جاری خواهد شد.

نوحه خواهد کـرد بـر مـحرومیم	چشم خواهـد بست از مـظلومیم	(۲۷۱۱)

فضل تو بر حرمان من نوحه و شیون سر خواهد داد و به سبب ستمدیدگی من چشم از زشتی هایم فرو خواهد بست. یعنی مرا عفو خواهد کرد.

اندکی زآن لطف ها اکـنون بکـن	حلقه‌یی درگوشِ من‌کن زآن‌سخن	(۲۷۱۲)

اینک اندکی از آن الطاف را به من ارزانی دار. یعنی لطف و عنایتی که مـی‌خواهـی از پسِ مُردنم به من عطا فرمایی اینک که زنده‌ام عطا فرما که «سیلی نقد بِهْ از حلوای نسیه» و از سخنان محبّت‌آمیزی که پس از خاک شدنم به من خواهی گفت بخشی از آن سـخنان را در همین دنیا به گوش من در آور. [سعدی علیه الرحمة در اواخـر **بـوستان** حکـایتی بـه نـظم درکشیده که مناسب مطلب فوق است. میان دو کس مدّتها کینه و نقاری سخت بـرقرار بـود، چندانکه به خون هم تشنه بودند. سرانجام اجل یکی در رسید و جان سپرد. آن یکی از مرگ دشمنِ دیرین خود نَفَسی راحت کشید و سخت شادمان شد. پس از مدّتی گذارش به قـبر او افتاد، قبر را بشکافت. دید که اعضای بدن خصم از هم گسسته و حالی رقّت بار یافته است. او با همهٔ سنگدلی و قساوتی که داشت دلش به حال دشمن خویش سوخت و بر او رحم آورد.

وقتی که یکی از عارفان ربانی سخنان ترحّم‌آمیز خصم کینه‌ور را شنید در خطاب به خداوند گفت:

عـجب گـر تـو رحـمت نـیاری بَـرو که بگـریست دشـمن بـه زاری بَـرو]

(۲۷۱۳) آنکه خواهی گفت تو با خاکِ من بر فشان بر مُدرَکِ[۱] غمناکِ مـن

سخنانی که خطاب به قبر من خواهی گفت اینک تا در این دنیا هستم بر گوشِ ادراک من نثار کن. [گرچه این ابیات خطاب به حضرت حق است با مقصودی که ذکرش رفت، لیکن در مورد آدمیان نیز مصداق دارد، چرا که معمولاً تا وقتی که شخصی زنده است کسی بدو عنایتی نمی‌دارد، امّا همینکه می‌میرد سیل تحسین‌ها و تبجیل‌ها بدرقهٔ راهش می‌شود. و گاه از فرط مبالغه در تحسین، مقام او را به عرش اعلی می‌رسانند. گویا از نظر مرگ‌اندیشان نـه مُردهٔ بد وجود دارد و نه زندهٔ خوب. زندگان مادام که زنده‌اند خوب نیستند مگر آنکه بمیرند.]

لابه کردنِ موش، مر چَغز را که بهانه مَیَنْدیش و در نسیه مَیَنداز اِنجاح این حاجتِ مرا که فِی التَّأخیرِ آفاتٌ وَالصُّوفیُّ ابْنُ الْوَقْتِ و ابن دست از دامن پدر باز ندارد، و ابِ مشفقِ صوفی که وقت است، او را به نگرش به فردا محتاج نگرداند، چندانش مستغرق دارد در گلزارِ سریعُ الحسابی خویش نه چون عوام، منتظرِ مستقبل نباشد، نهری باشد نه دهری، که لاصَباحَ عِنْدَاللهِ ولا مَساءَ، ماضی و مستقبل و ازل و ابد آنجا نباشد. آدم سابق و دجّالِ مسبوق نباشد که این رسوم در خِطّهٔ عقلِ جُزوی است و روحِ حیوانی. در عالَم لامکان و لازمان این رسوم نباشد. پس او ابن وقتی است که لایُفْهَمُ مِنْهُ اِلّانفیُ تَفْرِقَةِ الْاَزْمِنَةِ چنانکه از اللهُ واحدٌ فهم شود نفیِ دویی،نی حقیقتِ واحدی

(۲۷۱۴) صوفیی را گفت خواجهٔ سیم‌پاش ای قدم‌هایِ تـو را جـانم فِـراش

این فصل جلیل نیز در بسط مطلب پیشین است. مولانا در تمثیلی کوتاه می‌فرماید. محتشمی سخاوتمند به فقیری گفت: آیا دوست داری امروز یک دِرَم به تو دهم، یا امروز

۱.مُدْرَک: اسم مفعول است، لیکن گاه اسم مفعول در ابواب مزید معنی مصدر را افاده می‌کند. مثل همین جا که «مُدرَک» به معنی درک یا ادراک آمده است.

چیزی ندهم و در عوض فردا صبح سه درم به تو بدهم؟ فقیر که نمی‌خواست نقد را از دست دهد و به نسیه دل خوش دارد گفت: البته اگر دیروز نیم دِرم می‌دادی از یک دِرمِ امروز و صددرمِ فردا راضی‌تر بودم. به اصطلاح «سیلی نقد به از حلوای نسیه.» روش صوفیان حقیقی اینست که فرصت را از کف نمی‌دهند. صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق.

پیش از آنکه بیت فوق را معنی کنیم لازم است که پاره‌ای از اجزای مَطْلَعِ این فصل را توضیح دهیم:

اِنْجاح، مصدر باب اِفعال به معنی روا کردن و روا شدن حاجت است. پس «اِنجاحِ حاجت» یعنی بر آوردن حاجت. چنانکه عرب گوید: اَنْجَحَ اللهُ حاجَتَهُ. «خداوند نیازش برآورد».

فِی التَّأْخیرِ آفاتٌ. «تأخیر و کُندی، آفت‌خیز است.» از ضرب‌المثل های رایج است.

اَلصُّوفِیُّ ابْنُ الْوَقْتِ. «صوفی، فرزند زمان است.» یعنی صوفی حقیقی کسی است که فرصت را از دست نمی‌دهد و عمر را به بطالت نمی‌گذراند و هر لحظه در طاعات و عبادات و اعمال صالح می‌کوشد. چنانکه در بیت (۱۳۳) دفتر اوّل گوید:

صوفی اِبْنُ الْوَقت باشد ای رفیق　　نیست فردا گفتن از شرطِ طریق

امّا در اصطلاح امروزین «ابن الوقت» معنی منفی دارد و معادلِ «فرصت طلب» و مزوّری است که به اصطلاحِ معروف «نان را به نرخ روز می‌خورد.» معنی امروزینِ «اِبْنُ‌الْوَقت» با معنی صوفیانهٔ آن جهتی معکوس دارد.

سَریعُ الْحِساب (= آنکه سریعاً به حساب ها رسیدگی می‌کند.) از نام‌های قرآنی حضرت حق است که هشت بار در آیات مختلف مذکور افتاده است. سرعت در حساب بدین معنی است که خداوند در هر آن و لحظه‌ای به حساب اعمال بندگانش می‌رسد. امّا چگونه؟ او طبق حکمت بالغهٔ خود روح و روان آدمی را به گونه‌ای آفریده که هر عملی ولو اندک بر آن اثر می‌نهد. اگر کسی عملی نیک انجام دهد متناسب با ارزش آن عمل، باطنش نورانی و شکفته می‌شود و احساس سبکی و ذوق معنوی خاصّی بدو دست می‌دهد. و در مقابل اگر عملی ناپسند صورت دهد بر زنگار و انکدار قلبی‌اش افزوده می‌گردد. و این تجربه در نزد همگان شناخته شده است، و از فرط وضوح حاجتی به استدلال ندارد. اینست مفهوم سریع الحسابی خداوند.

نهری باشد نه دهری که لا صَباحَ عِنْدَاللهِ وَلامَساءَ. مراد از «نهری» کسی است که خود را در جویبار تجلّیات مداوم الهی می‌بیند. همانطور که آب جویبار علی‌الدّوام جاری است

و در دو لحظه به یک حال نمی‌ماند، صوفی حقیقی نیز خود را هر آن، در تجلّی تازه‌ای از تجلّیات رحمانی می‌یابد. از اینرو از کمند زمان رهیده است و در لازمان به سر بَرَد، چرا که مرتبهٔ الهی، مرتبهٔ لازمان است. و امّا مراد از **دَهْری** کسی است که محکوم حکم زمان باشد. او احوال روحی‌اش چنان نازل است که نمی‌تواند به مرتبهٔ «لازمان» و «لامکان» بر شود و هماره در حیطهٔ زمان و مکان به اسارت زید. نزد ارباب فهم معلوم شده است که زمان وجود عینی ندارد، بلکه ذهن آدمی از حرکت اشیای خارج از ظرف ذهن، زمان را انتزاع می‌کند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۱۵۲) دفتر سوم.

ماضی و مستقبل و ازل و ابد آنجا نباشد. یعنی در مرتبهٔ الهی، زمان را راهی نیست. و حتّی وصف خداوند به ازل و ابد نیز از تنگی قافیه است.

پس او ابن‌الوقت است... یعنی صوفی حقیقی چنان در بند تجلّیات الهی است و چنان از کمند زمان و مکان رَسته است که از وجود مجرّد او فقط همین مطلب فهمیده می‌شود که تعدّد زمان از قبیل ماضی و مستقبل نفی شود، والّا اینکه جوهر آن احوال چیست به فهم و گفت در نگنجد. پس فقط می‌دانیم که او در لازمان و لامکان است و نه بیشتر.

امّا معنی بیت: ثروتمندی با سخاوت به یکی از صوفیان گفت: ای کسی که جانم قدمگاهِ تو است. به تعبیر امروزین جانم به فدایت. زیرا «فِراش» به معنی فرش و بستر است.

(۲۷۱۵) **یک‌دِرَم‌خواهی تو امروز، ای‌شَهَم   یا که فردا چاشتگاهی سه درم؟**

ای سلطان من، آیا امروز می‌خواهی که یک دِرم به تو بدهم یا الآن چیزی به تو ندهم و فردا صبح به جایش سه درم بدهم؟

(۲۷۱۶) **گفت: دی نیمِ درم، راضی‌ترم   زانکه امروز این و فردا صد دِرم**

صوفی در جواب او گفت: دیروز به نیم دِرم راضی‌تر بودم از اینکه امروز یک دِرم بگیرم و فردا صد دِرم.

(۲۷۱۷) **سیلیِ نقد از عطاءِ نسیه بِهْ   نَک قفا پیشت کشیدم، نقد دِه**

زیرا در ضرب‌المثل آمده است که: سیلیِ نقد بهتر از حلوای نسیه است. اکنون پسِ گردنم را جلو آورده‌ام تا سیلی نقد را به من بزنی.

خاصه آن سیلی که از دستِ تو است که قفا و سیلی اش مستِ تو است (۲۷۱۸)

بخصوص آن سیلی و لطمه‌ای که به دست تو نواخته می‌شود. زیرا هم پشت گردن شیفتهٔ توست و هم سیلی. یعنی سیلی خورنده با تمام وجود خواهان سیلی توست. [اِسنادِ مستی به قَفا (= پشت گردن) و **سیلی**، اِسنادِ مجازی است، زیرا مستی آن دو، واقعیّتی ندارد. پس مراد از قفا، صاحب قفا. و منظور از سیلی، سیلی خورنده است. منظور بیت: بندهٔ حقیقی بر قهر الهی نیز عاشق است. این نکات همه از زبان موش گفته شده است.]

هین بیاً ای جانِ جان و صدجهان خوش غنیمت‌دار نقدِ این زمان (۲۷۱۹)

هلا ای جانِ جان، و ای جهان های بسیار، زمانی را که در آن به سر بری فرصت های فعلی را غنیمت شمار و آنرا به بَطالت و عَطالت تباه مساز.

در مَدُزد آن رویِ مَه از شبروان سرمَکَش زین جُوی، ای آبِ‌روان (۲۷۲۰)

رخسارهٔ ماهت را از سُلّاکِ شَبْرو پوشیده مدار. ای آبِ روان، از این جویبار رخ برمتاب. یعنی یا حضرت معشوق، آب حیات عنایات خاصّه‌ات را از تشنگان عبودیّت دریغ مدار. [مراد از «شبروان»، سالکانِ طریقِ اَللّه است که در شب دیجور دنیا با نور ماهِ حقیقت ره می‌پویند. و مراد از «آبِ روان»، حضرت حق است که افاضات حیات‌بخش او جاری است. و مراد از «جوی»، طالب حقیقت است. پس بیت فوق عرض حاجت بندهٔ عاشق به معبود حقیقی است.]

تا لبِ جُو خندد از آبِ مَعین[1] لب لبِ جُو سر برآرد یاسمین (۲۷۲۱)

تا کنارهٔ جویبار از آبِ روان به خنده و شادمانی آید. یعنی در اطراف آن گُل و گیاه بدمد. و از هر کنارهٔ آن یاسمن بروید. [منظور بیت: هرگاه آب حیات عنایات ربّانی، وجود آدمی را مشروب سازد، گُل های معارف و ریاحین فضائل، وجود او را زینت بخشد.]

چون ببینی بر لبِ جُو سبزه مست پس بدان از دُور کآنجا آب هست (۲۷۲۲)

هرگاه از مسافتی دوردست بر کنارهٔ جویبار، گیاهان سبز و خرّم دیدی، بدان که در

---

۱. آب مَعین: آب جاری و زلال. ر.ک. شرح بیت (۱۲۰۶) دفتر دوم.

آنجا قطعاً آبی وجود دارد. [بیت فوق بیانگرِ بُرهانِ لِمّی است که در منطق از آن بحث شده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۴) دفتر چهارم.]

(۲۷۲۳) گـفت: سیماهُم وَجُوهُ کـردگار — که بُوَد غَـمّازِ[1] بـاران، سـبزه زار

حق تعالی فرمود که باطنِ اشخاص از ظاهر رخسارشان نمایان است، به همین جهت وجود چمنزار حاکی از اینست که بارانی نازل شده است. [مصراع اوّل اشاره به آیهٔ قرآنی دارد. در اینباره به شرح بیت (۲۵۶۵) همین دفتر رجوع شود.]

(۲۷۲۴) گر بـبارد شب، نـبیند هـیچ کس — که بود در خواب هر نَفْس و نَفَس

اگر شبانه باران ببارد، کسی آنرا نمی‌بیند، زیرا که معمولاً همگان شبانگاهان به خواب اندرند. [با اینکه شخصِ خواب باران شبانه را نمی‌بیند، ولی صبح از طراوت و تازگی گیاهان و اشجار و هوای لطیف پی می‌برد که دیشب باران آمده است. همینطور کسی که صاحب فضائلی می‌شود نشان اینست که آب حیات عنایات ربّانی بدو رسیده است.]

(۲۷۲۵) تـازگیّ هـر گـلستانِ جـمیل — هست بـر بـارانِ پـنهانی، دلیـل

طراوت هر گلزارِ زیبا دلیل بر اینست که بارانی بدان رسیده است، گرچه آن بـاران از انظارِ بسیاری پوشیده مانده باشد. [عامّگان نیز به سرِّ الطاف خفیّهٔ الهی که بر خاصّگان افاضه می‌شود وقوفی ندارند، لیکن فضائل آنان دلیل بر اینست که ربّ جمیل در آنان تجلّی کـرده است، والّا اینهمه جمال معنوی از کجا حاصل تواند شد؟]

(۲۷۲۶) ای اَخی من خاکـی‌ام تـو آبـیی — لیک شـاهِ رحـمت و وهّـابیی

مولانا پس از افادهٔ معانی دوباره به صورت حکایت باز می‌گردد. موش به قـورباغه گفت: ای برادر، من موجودی خاکزی هستم و تو آبزی. یعنی ذاتاً سنخیّتی میان من و تو نیست. تو خیلی بالاتر از منی. امّا در عوض تو شاهِ محبّت و بخششی. [«وَهّـابیی» مـرکّب است از وَهّاب (= بسیار بخشنده، صیغه مبالغه) + یای مصدری + یای خطاب. و توسّط واو عاطفه به ماقبل عطف شده است. یعنی تو شاه بخششی. به عبارتی دیگر تو بسیار بخشنده‌ای. در اینجا

---

۱. غَمّاز: بسیار سخن چین، اشاره کننده با چشم و ابرو. امّا در مثنوی غالباً به معنی آشکار کننده آمده است.

«موش»، تمثیل اسیران عالم جسم، و «قورباغه»، تمثیل عارفان ربانی است که در آب معانی جَستن می‌کنند. آن دسته از بندیانِ عالم جسم که از تیره‌روزی خود به عجز آمده‌اند دست به دامان اهل‌الله می‌شوند، باشد که از تخته بندِ جهان خاکی برهند و به آب ایمان و ایقان در آیند.]

آنچنان کن از عطا و از قِسَم[1] که گَه و بی گَه به خدمت می‌رسم (۲۷۲۷)

به برکت بخشش ها و دهش‌هایت چنان کن که بتوانم گاه و بیگاه به خدمت تو رسم.

بر لبِ جُو من به جان می‌خوانَمَت می‌نبینم از اجابت، مرحمت (۲۷۲۸)

با آنکه برکنارۀ جویبار از دل و جان تو را صدا می‌زنم، ولی نشانی از مرحمتِ پاسخ نمی‌بینم. یعنی هرچه فریاد می‌زنم که تو نزدم بیایی نمی‌بینم که بر سرِ مهر آیی و جوابم دهی.

آمدن در آب، برمن بسته شد زانکه ترکیبم ز خاکی رُسته شد (۲۷۲۹)

در آب نتوانم شدن و راه ورود به آب به رویِ من بسته شده است، زیرا ساختار طبیعی‌ام از خاک است و از خاک روییده‌ام.

یا رسولی، یا نشانی، کن مدد تا تو را از بانگِ من آگه کند (۲۷۳۰)

حال که وضع بدین منوال است، قاصدی یا علامتی میان ما دو نفر قرار بده تا هر وقت صدایت کردم، تو را خبردار کند.

بحث‌کردند اندرین کار آن دو یار آخِرِ آن بحث، آن آمد قرار (۲۷۳۱)

آن دو دوست دربارۀ این کار بحث کردند. بالاخره چنین قرار شد. [در ابیات بعدی چیستی و چگونگی قرار معیّن شده است.]

که به دست آرند یک رشتۀ دراز تا ز جذبِ رشته گردد کشف، راز (۲۷۳۲)

بله قرار شد که نخی بلند بدست آورند تا با کشیده شدن آن، مشکل ارتباط آنان حل

---

۱. قِسَم: بهره ها و نصیب ها، جمع قِسمت. اینجا مناسب معنی عطا و دهش است.

شود. یعنی قرار شد که یک طرف نخ را به پای موش ببندند و طرف دیگرش را به پای قورباغه، تا هروقت موش دلش خواست با قورباغه ملاقات کند نخ را بجنباند.

(۲۷۳۳) **یک سَری برپایِ این بندهٔ دوتُو[۱] بست باید، دیگرش بر پایِ تو**

یک سر نخ باید به پای این بندهٔ خمیده قامت یعنی موش بسته شود، و سر دیگرش به پای تو.

(۲۷۳۴) **تا به هم آییم زین فن ما دو تن اندر آمیزیم چون جان با بدن**

تا با این تدبیر از وجود یکدیگر باخبر شویم و با هم درآمیزیم، چنانکه روح و جان به هم در آمیخته‌اند.

(۲۷۳۵) **هست تن‌چون ریسمان‌برپایِ جان می‌کشانَد بر زمینش ز آسمان**

در اینجا حضرت مولانا از همین بخش حکایت، استنتاجی عالی می‌کند: تن همچون ریسمانی است که بر پای جان بسته شده و آنرا از آسمان به زمین می‌کشد.

(۲۷۳۶) **چَغْزِجان[۲]در آبِ خوابِ بیهُشی رَسته‌از موشِ‌تن[۳]، آید در خوشی**

وقتی روح (که در این ابیات به قورباغه تشبیه شده) از جسم (که به موش تشبیه شده) رها شود و در آبِ خواب و بی‌خبری از امور دنیوی و نفسانی مستغرق گردد به وجد و شادمانی در آید. یعنی نشاط حقیقی و پایدار در رهیدن از مادیّات و نفسانیّات است. پس هرکه در حیات خود از حیطهٔ مقتضیات حیوانی و نفسانی برهد به شادی حقیقی رسد.

(۲۷۳۷) **موشِ تن زآن‌ریسمان،بازَش‌کَشَد چندتلخی‌زین‌کَشِش،جان‌می‌چشد**

تنِ همچون موش، نخ وابستگی‌ها را می‌کشد و روح از این کشیدن، چندین تلخی احساس می‌کند. یعنی روح از آلایش جسمانی و نفسانی معذّب می‌شود. [تنوع و کثرت وابستگی‌های نفسانی چنان است که اگر آدمی در جهت تهذیب نفس سعی جدّی نکند در

---

۱. دوتُو: دولا، دولایه. در اینجا به معنی خمیده.

۲و۳. «جغزِجان» و «موش تن» هر دو اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافه مُشَبَّهٌ به به مُشَبَّه است.

کوته زمانی دست و پای روح او با رَسَنِ تعلّقات بسته شود و روح از این ناحیت که تسـلیم نفسانیّات شده حیات ناگواری را تحمّل کند.]

گر نبودی جذبِ موشِ گَـندهمغز عیش ها کـردی درونِ آب، چَـغز (۲۷۳۸)

اگر موشِ گندیده مغز، نخ را نمی‌کشید، قورباغه در میان آب خوشی ها می‌کرد. [اگر تن، روح را با ریسمان تعلّقات نفسانی به سوی خود جذب نمی‌کرد، روح در جویبار فضائل و مکارم شادی ها می‌کرد.]

باقی‌اش،چون‌روز برخیزی‌زخواب بشـــنوی از نـــورْبخشِ آفـــتاب (۲۷۳۹)

بقیّهٔ این مطلب را وقتی که در روز قیامت از خواب (مرگ) برخاستی از شمس تابان حقیقت خواهی شنید. یعنی در روز قیامت با خطاب الهی به تو دقیقاً تفهیم می‌شود که در دنیا تن چگونه روح را به خود مشغول می‌داشت. در این دنیا تنها انـدکی از ایـن مـطلب بـر تـو مکشوف گشته است.

یک سرِرشته گِره بـر پـایِ مـن ز آن سرِ دیگر تو پا بر عُقده زن (۲۷۴۰)

موش افزود: یک سرنخ به پای من بسته شود، و سر دیگرش را تو به پای خود گره‌بزن.

تا توانم من در این خشکی کشید مر تو را نَک شد سرِ رشته پدید (۲۷۴۱)

تا من بتوانم تو را به سوی خشکی بکشم. پس اینک سرنخ و سررشته کار ما برای تو روشن شد.

تلخ آمد بر دلِ چغز ایـن حـدیث که مرا در عُقده آرَد ایـن خـبیث (۲۷۴۲)

این حرفِ موش بر دل قورباغه بد آمد. و پیش خود گفت: این موش پلید می‌خواهد در کار من گره ایجاد کند و دردسر برایم درست کند. [مصراع دوم را استفهامی نیز توان خواند. در این صورت یعنی: آیا این موش پلید می‌خواهد در کارم گره ایجاد نماید؟ نگرانی های اهل صفا بی‌اساس نیست. آنان وقتی از امری بی آنکه شواهد و قراین عـینی در کـار بـاشد احسـاس ناخوش‌آیندی پیدا کنند قطعاً شرّی در شُـرُف وقـوع است. ایـن دریـافت قـلبی امـروزه بـه «حسّ‌ششم» معروف است.]

(۲۷۴۳) هـــر کـــراهت در دلِ مـــردِ بَـــهی چون در آید، از فنی نـبْود تـهی

هر احساس ناگواری که در قلب روشن‌بینان پدید می‌آید خالی از حکـمت نـیست. [اگر اصحاب اوهام و مُنْغَمِرانِ خیالات فاسده احساس نگرانی کنند امر غریبی نیست، چرا که اینگونه احساسات غالباً از اوهام برمی‌خیزد. امّا اگر ارباب معرفت و اصحاب حقیقت که دل از شواغل بپرداخته‌اند و آینهٔ دل به مُصَقِّلهٔ اذکار حقّانی و پروای سبحانی صـیقل داده‌انـد هـر احساسی بدانان دست دهد بی‌حکمت نیست، زیرا آن احساس از وَهْم و گمان نـخاسته، بـل انعکاسی از لوح محفوظ و کتاب مبین است. چنانکه در ابیات تالیه بیاید.

بَهِیّ صفت مشبههٔ عربی به معنی روشن و تابان است. **مردِ بَهِیّ** یعنی فرد روشن بین یا روشن ضمیر. امّا در برخی از نسخه‌ها، **بِهی** (با کسرهٔ اوّل و بدون تشدید)ضبط شده که لفظی فارسی است و از نظر دستوری بدان حاصل مصدر گویند. **بِهی** به معنی نیکویی و خـوبی و صحّت آمده است. با توجّه به این ضبط «مردِ بِهی» یعنی شخص نیک و صالح. امّا وجه اوّل انسب است.]

(۲۷۴۴) وصفِ‌حق‌دان آن‌فَراست‌را، نه‌وَهْم نورِ دل از لوحِ کُل کرده‌ست فهم

دریافت‌های باطنیِ پاکان را باید از اشـراقـات ربّـانی مـحسوب داری نـه تـوهمّاتِ ماخولیایی، زیرا دلِ روشن، آن دریافت‌ها را از لوح کلّی جهان یعنی علم پروردگار به دست آورده است. [مراد از «لوح کلی» هـمان **لوح محفوظ** است کـه تـوضیح آن در شـرح بـیت (۱۰۶۴) دفتر اوّل آمده است. پس خلاصهٔ مقصود بیت این شد که چون دل روشن‌بـینان بـه دریای علم الهی متّصل است از مرزهای مکان و زمان خارج شده و قـادر است مـغیبات را دریابد. اتصال دل عارفان به علم الهی از نوع اتصال نهر به بحر است.]

(۲۷۴۵) امـتناعِ پـیل از سَـیْران[۱] بـه بَـیْت با جِدِ آن پیلبان و بـانگ هَـیْت[۲]

به عنوان مثال، وقتی که **اَبْرَهه** فرمانروای جبّار **یمن** می‌خواست بـه بـیتُ اللهِ الحـرام

---

۱. سَیْران: گردش، مصدر ثلاثی مجرّد. در اصل بوده است سَیَران کـه فـارسیان فـتحهٔ دوم را بـه سکـون بـدل کرده‌اند.

۲. هَیْت: مخففِ هَیْتَ از اسماء افعال عربی است که معنی امری می‌دهد. به معنی «شتاب کن» و «بـیا» آمـده است. این اسمِ فعل با فتحه و ضمه و کسرهٔ «ت» و ضمایر مختلف استعمال می‌شود مانند هَیْتَ لَکِ، بعضی از شارحان آنرا فریاد هَی هَی پیلبان معنی کرده‌اند که سهو است.

(کعبه) حمله آرد، هرچه پیلبانانِ او تلاش می‌کردند که فیل را به حرکت و شتاب انگیزند آن زبان بسته از حرکت خودداری می‌کرد و از جای خود تکان نمی‌خورد. [این مثال و مثال یعقوب در تبیین بیت (۲۷۴۳) همین دفتر ذکر شده است.]

جانبِ کعبه نرفتی پایِ پیل   با همه لَت، نه کثیر و نه قلیل (۲۷۴۶)

با وجود آنکه فیل کتکِ مفصلّی می‌خورد، ولی اصلاً قدمی نه کوچک و نه بزرگ به سوی کعبه برنمی‌داشت. [زیرا احساس کرده بود که حادثهٔ ناگواری در پیش است و پرندگان ابابیل به امر الهی سنگبارشان خواهند کرد. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۱۴) دفتر اوّل، و (۲۹۰۳) دفتر دوم.]

گفتیی خود خشک شد پاهایِ او   یا بمُرد آن جانِ صَولْافزایِ[1] او (۲۷۴۷)

گویی که پاهای آن زبان بسته خشک شده بود. و یا گویی که روحِ مهاجم و قهّار او مُرده بود.

چونکه کردندی سرش سویِ یَمَن   پیلِ نرصد اسپه گشتی گامْزن (۲۷۴۸)

امّا همینکه سرِ آن فیل را به طرف یَمَن برمی‌گرداندند، آن فیل نرِ نیرومند با سرعتِ صد اسب می‌دوید. [ابیات فوق ناظر است به روایتی که محمّدبن جَریر طبری آنرا در کتاب خود آورده است. در اینجا متن عربی این روایت را ترجمه می‌کنیم: وقتی که سپاه ابرهه پیلان را آرایش جنگی دادند، نُفَیل بن حبیب خَثْعَمی پیش فیل خود آمد. نام آن فیل «محمود» بود. نُفَیل گوش فیل را گرفت و گفت: ای محمود بر زمین زانو زن و از همانجا که آمده‌ای بازگرد که تو اینک در شهر حرام الهی هستی. سپس گوشش را رها کرد و فیل زانو زد و نُفَیل به فراز کوه رفت. سپاه ابرهه آن فیل را زدند تا برخیزد. هرچه زدندش برنخاست. حتی با گُرز بر سرش کوفتند باز برنخاست. امّا وقتی که او را به سوی یمن می‌راندند می‌تاخت. به سوی شام نیز می‌تاخت، به سوی مشرق نیز همچنین. لیکن همینکه به سوی مکه‌اش می‌انگیختند حرکتی

۱.صَولْاَفزا: صفت فاعلی مرکّب مرخّم که در اصل بوده است «صَولْ افزاینده». صَوْل به معنی حمله و پریدن و مغلوب کردن است. پس «صول افزا» به معنی کسی است که حمله و یورش فزاینده دارد. و این، وصف پیلان تواند بود.

نمی‌کرد و بیدرنگ بر زمین زانو می‌زد.[۱]]

(۲۷۴۹) **حسِّ پیل از زخمِ غیب آگاه بود　　چون بود حسِّ ولیِّ با وُرود؟**

در جایی که حسِّ فیل از قهر غیبی خبردار می‌شود، ببین که احساسِ اولیای عارفِ خداوند چگونه خواهد بود؟ [پس، از این مقایسه دریاب که حسّ باطنی روشن‌بینان اشتباه نمی‌کند. چه بسا آنان رخدادهای خوب و یا بد را پیش از وقوع آن بدانند.]

(۲۷۵۰) **نه که یعقوبِ نبی، آن پاک‌خو　　بهرِ یوسف، با همه اِخوانِ او**

مثال دیگر، ماجرای برادران یوسف و یعقوب است که می‌خواستند یوسف را همراه خود ببرند، ولی این کار در دل یعقوب بدآمد. و بعد همان شد که یعقوب احساس می‌کرد.

معنی بیت: مگر نه اینست که یعقوب پیامبر، آن پاک‌سرشت برای خاطر یوسف به همهٔ برادران او گفت. [«یعقوب» در اینجا **مُسْنَدٌاِلَیه** است، ولی مُسْنَدِ آن در بیت (۲۷۵۵) ذکر شده است و در این میان جملات معترضه پی در پی آمده است. در اینجا برای آنکه جمله کامل شود «گفت» را از تقدیر جمله مستفاد کرده‌ایم.]

(۲۷۵۱) **از پدر چون خواستندش دادَران[۲]　　تا بَرَندش سویِ صحرا یک زمان**

برادران از یعقوب خواستند که یوسف را همراه خود مدّتی به صحرا ببرند.

(۲۷۵۲) **جمله گفتندش: مَیَندیش از ضرر　　یک دو روزش مهلتی دِه‌ای پدر**

برادران یوسف جملگی گفتند: ای پدر یکی دو روز مهلت بده و در اندیشهٔ زیان احتمالی آن مباش.

(۲۷۵۳) **که چرا ما را نمی‌داری امین　　یوسفِ‌خود را به‌سَیْران[۳] وظَعین[۴]؟**

چرا به ما اعتماد نمی‌کنی که یوسف را به گردش و سفر ببریم؟

---

۱. تاریخ الطبری (با تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم)، ج۲، ص ۱۳۶ ـ ۱۳۵.

۲. دادَران: برادران. (به زبان ماوراءالنهر)

۳. سَیْران: سَیر، سفر، حرکت کردن.

۴. ظَعین: کوچیدن.

تا به هم در مَرْج‌ها[1] بازی کـنیم		ما در این دعوت امین و مُحسنیم		(۲۷۵۴)

تا با هم در چمنزارها بازی کنیم. ما در این دعوت اشخاصی امـین و خـیرخـواهـیم. [به‌طور مشخص اشارت‌است به آیهٔ۱۷سورهٔ یوسف رجوع‌شود به شرح بیت (۱۴۱۰) دفتر دوم.]

گفت: این دانم که نـقلش از بَـرَم		مـی‌فروزد در دلم درد و سَـقَم[2]		(۲۷۵۵)

یعقوب گفت: همین اندازه می‌دانم که رفتن یوسف از کنارم مرا دردمند و بیمار می‌کند.

ایـن دلم هـرگز نـمی‌گوید دروغ		که زنورِ عـرش دارد دل فـروغ		(۲۷۵۶)

دلِ من هرگز به من دروغ نمی‌گوید، زیرا که دلم از نور عـرش روشـنی یـافته است. [عارفان با نور خدا می‌بینند. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۳۴) دفتر اوّل.]

آن دلیـلِ قـاطعی بُـد بـر فَسـاد		وز قضا آن را نکـرد او اِعـتداد[3]		(۲۷۵۷)

بیمی که بر دل یعقوب خطور کرد، دلیلی بود قاطع بر بدنیّتیِ بـرادران یـوسف. ولی از قضای الهی یعقوب بدان خطر اعتنایی نکرد و برای دفع آن آماده نشد.

در گذشت از وی نشانی آنچنان		که قضا در فلسفه بود آن زمـان		(۲۷۵۸)

امّا احساس خطر در دلِ یعقوب محو شد، زیرا در آن لحظه قضای الهی حکم دیگری رانده بود. [انقروی **فلسفه** را به معنی اظهار حکمت الهی گرفته است[4] نیکلسون نیز هـمین را از او اقتباس کرده است[5]. به هرحال مفهوم ساده و صریح آن گفته آمد.]

این عجب نَبْوَد که کور افتد به چاه		بُـوالْـعَجَب افـتادنِ بـینایِ راه		(۲۷۵۹)

اگر نابینایی به چاه افتد شگفت‌انگیز نیست. بلکه عجیب اینست که شخص بینایی به چاه افتد. یعنی ابتلای آدمیان همیشه به خاطر عدم بصیرت نیست، بلکه گاه بصیرت در حـدّ

۱.مَرْج: چمنزار، مرتع، جمع: مُروج.

۲. سَقَم: بیماری.

۳. اِعْتداد: آمادگی.

۴. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۵ ، ص ۸۶۵.

۵. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۱۷۳.

کمال است، لیکن قضای الهی به گونه‌ای رقم زده که همان شخص بصیر و زیرک باید به چاه ابتلا افتد. [به حکایت هدهد و سلیمان در بیت (۱۲۶۱ ـ ۱۲۱۴) دفتر اوّل رجوع شود.]

(۲۷۶۰) **این قضا را گونه گون تصریف‌هاست[۱] چشم‌بندش یَفْعَلُ اللهُ مٰا یَشٰاست**

قضای الهی، در امور جهان تغییراتی فراوان ایجاد می‌کند. و آنچه که چشم بصیرت آدمیان را می‌بندد مشیّت الهی است. [وقتی که حق تعالی بخواهد امری واقع شود حتّی گُربُزترین آدم‌های روی‌زمین در آن لحظه باپای خود به سوی دام می‌رود، درحالی که پیش خود خیال می‌کند که به‌سوی نجات و توفیق می‌تازد.

بس گریزند از بلا، سویِ بلا بس جهند از مار، سوی اژدها

آدمی برای جلب منفعت و دفع مضرّت گاه با تمام قُویٰ تدبیر می‌ورزد و به گمان خود همهٔ تمهیدات را فراهم می‌آورد. و توفیق و بهروزی خود را قطعی می‌شمرد، در حالی که خبر ندارد که عللی ناشناخته نیز برکار شده‌اند و همهٔ رشته‌های او را پنبه کرده‌اند و سرکنگبینِ صفرا زُدا را صفراانگیز کرده‌اند. چندانکه پناهگاهِ او هلاکتگاهِ او گشته است. پس تدبیرات بشری در توفیقاتِ او عامل مطلق نیست. منتهی آدمی وظیفه دارد که در همه حال سعی و تلاش ورزد و به بهانهٔ قضا و قدر به جانب کاهلی و عَطالت نگراید. پس او باید بداند که حصول توفیق مطلقاً به سعی و تدبیر او بسته نشده است، بل علل و اسبابی نامعهود نیز برکار است.

اکبرآبادی در شرح بیت فوق حکایتی آورده که چه صحیح باشد و چه سقیم، حقیقتی را بازگو می‌کند. و شاید هریک از ما امثال آنرا در حیات خود تجربه کرده‌ایم. خلاصهٔ مضمون آن حکایت بدین قرار است: امیری از منجّمان شنید که در ایّام آتیه ماری زهرآگین او را بگزد و به هلاکش رسانَد. امیر از آن لحظه بر بسترهای زمینی نزیست، بل دستور داد چهار ستون برپا دارند و سقفی بر آن نهند تا او چند روزِ خطرخیز را بر آن سقف سپری کند، باشد که قضای بد از او بگذرد. امیر یکی دو روز بر آن جایگاه عجیب سر کرد، ولی از آنجا که تیر اجل از کمانِ مشیّت الهی رها شده بود، روزی زَغَنی ماری ربود و به هوا خاست و چون به حوالی سکونت امیر رسید مار دفعتاً از منقار پرنده رها شد و درست در جایگاه امیر افتاد و امیر با نیش مار به هلاکت رسید.

---

۱. تَصْریف: تغییر دادن.

مصراع دوم از آیهٔ ۴۰ سورهٔ **آل عمران** اقتباس شده است ...**اَللّٰهُ یَفْعَلُ مٰا یَشٰاءُ**. «...کند هرچه خواهد خداوندگار.»]

هم بداند، هم نداند دل، فنش   موم گردد بهرِ آن مُهر، آهنش (۲۷۶۱)

دلِ آدمی، هم راه و روش قضای الهی را می‌شناسد و هم نمی‌شناسد. می‌شناسد به این اعتبار که ممکن است دام قضا را ببیند. نمی‌شناسد به این اعتبار که با وجود دیدن دام بدان گرفتار می‌آید. (چنانکه در حکایت هدهد که در دفتر اوّل از بیت (۱۲۰۲) شروع می‌شود همین مفهوم مستفاد می‌گردد.) دلِ آدمی هرقدر هم که در حزم و احتیاط محکم و آهنین باشد، در برابر قضای الهی مانند موم نرم است و مُهرِ قضای الهی هر نقشی که زند بر آن می‌نشیند. خلاصهٔ کلام آدمی با همهٔ هوش، تسلیم قضای الهی است.

گوییی دل گویدی که میلِ او   چون‌درین شد، هرچه‌افتد، باش گو (۲۷۶۲)

وقتی که دل قدرت تصرّفات قضای الهی را می‌بیند از سرِ تسلیم و انقیاد گویی که می‌گوید: چون قضا چنین خواسته، باشد. هرچه پیش می‌آید قبول دارم. یعنی رضا به قضا داده‌ام. در حالی که از ناچاری راضی شده نه به اختیار.

خویش را زین هم مُغَفَّل[1] می‌کند   در عِقالش[2] جان، مُعَقَّل[3] می‌کند (۲۷۶۳)

حتّی آدمی خود را از این گفتهٔ دل هم به غفلت می‌زند و در نتیجه قضا و قدر آدمی را به بندِ خود در می‌کشد.

گر شود مات اندرین آن بُوالْعَلا   آن نباشد مات، باشد اِبتلا (۲۷۶۴)

اگر آن بزرگمرد (انسان کامل) در برابر قضای الهی مات شود. یعنی مقهور قضای الهی گردد، این امر در واقع مات شدن نیست بلکه نوعی ابتلاست که معمولاً اولیاءالله برای ارتقای درجات باید حتماً به ابتلا در آیند. [**بوالْعَلا**، مخفّفِ **بُوالْعَلاء** لفظاً به معنی صاحب مرتبهٔ رفیع است. امّا در اینجا به قول نیکلسون عارفی است که از برکت رضای کامل به قضای الهی، علوِّ

---

۱. **مُغَفَّل**: نادان، کم هوش. «مُغَفَّل کردن» یعنی خود را به غفلت و نادانی زدن.
۲. **عِقال**: ریسمانی که زانوی شتر را با آن ببندند.
۳.**مُعَقَّل**: به بند کشیده شده. «مُعَقَّل کردن» به بند در کشیدن.

مقام یافته است[۱].]

(۲۷۶۵) یک بلا از صد بلااش واخَرَد یک هُبوطش بر مَعارج ها[۲] بَرَد

به طوریکه اگر ولیِّ خدا به یک بلا مبتلا شود، آن بلا او را از صدنوع بلا نجات دهد. و اگر یک بار به نشیب افتد، همین امر او را به بسیاری از مراتب عالیه می‌رساند. [رجوع شود به بیت (۱۸۷۲) به بعد دفتر سوم.]

(۲۷۶۶) خامِ شوخی که رهانیدش مُدام[۳] از خُمارِ صد هزاران زشتِ خام

چنانکه مثلاً شراب بلای الهی، آدم خامِ گستاخ را از شرِّ بسیاری از تباهکارانِ خام نجات دهد. یعنی ابتلا نیز می‌تواند تکامل دهندهٔ آدمی باشد. چنانکه بلائی ممکن است کسی را بر سر عقل آورد و زان پس راه خود را از اشقیا جدا کند.

(۲۷۶۷) عاقبت او پخته و اُستاد شد جَست از رِقِّ[۴] جهان و آزاد شد

سرانجام آن شخص خام، به مقام پختگی و استادی می‌رسد و از اسارت دنیا می‌رهد و آزاد می‌شود.

(۲۷۶۸) از شرابِ لایَزالی گشت مست شد مُمَیِّز، از خلایق باز رست

شخص مذکور از شراب جاودانهٔ الهی مست می‌شود و حق و باطل را تشخیص می‌دهد و از وابستگی به مردمان خلاص می‌گردد.

(۲۷۶۹) ز اعتقادِ سستِ پُرتقلیدشان وز خیالِ دیدهٔ بی دیدشان

و از اعتقادات سست و آکنده از تقلید آنان می‌رهد و از خیالات ناشی از کوردلی شان نجات پیدا می‌کند.

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۷۴.

۲. مَعارِج: بالا رفتن‌ها. جمعِ مَعْرَج (مصدر میمی از عَرَجَ یَعْرُجُ). اسم مکان و اسم آلت نیز تواند بود. به معنی محل و وسیلهٔ عروج.

۳. مُدام: شراب.

۴. رِقّ: بندگی.

ای عجب چه فن زند اِدراکشـان　　پیش جَزْر و مَدِّ بحرِ بـی‌نشـان؟　(۲۷۷۰)

عجبا! مگر درک و فهم مردم در برابر فراز و فرود دریای بی‌تعیّنِ الهی چه کـاری از پیش تواند بُرد؟ یعنی مگر فـهم مـردم قـادر است کـه قـبض و بسـط و تـجلّیات جـلالیه و جمالیهٔ الهی را درک کند؟ مسلّماً قادر نیست. و در نتیجه عـاجز و درمـانده بـرجـای خـود می‌خشکد.

ز آن بیابان این عمارت‌ها رسید　　مُلک و شاهیّ و وزارت‌ها رسید　(۲۷۷۱)

همهٔ این عمارت‌ها از آن بیابان (عالم الوهیّت) پدید آمده است. هـمهٔ سـلطنت‌هـا و پادشاهی‌ها و وزارت‌ها نیز از آنجا سر بر آورده است. [مراد از «بیابان»، مرتبهٔ الوهی است. و تشبیه آن به بیابان به اعتبار پهناوری و سادگی بیابان است. چنانکه مرتبهٔ الهی نیز بی‌تعیّن و بی‌تکیّف است. منظور بیت: همهٔ مراتب وجودیِ جهان جلواتی از آن مرتبه است.]

ز آن بیابانِ عدم، مشـتاقِ شـوق　　می‌رسند اندرشهادت، جَوْق‌جَوْق[1]　(۲۷۷۲)

از آن بیابان عدم، یعنی از مرتبهٔ عالم الهی، موجودات با اشتیاق تمام، دسته دسته بـه عالم محسوسات قدم می‌نهند. [در مثنوی در مواردی کثیر عالم الهی به عدم تعبیر شده است، از آنرو که عالم الهی هستِ نیستْ نماست. یعنی برحسب واقع هست، و بر حسب ظاهر نیست، زیرا به حسّ در نمی‌آید.]

کاروان بر کاروان زیـن بـادیه[2]　　می‌رسد در هر مسـا[3] و غـادیه[4]　(۲۷۷۳)

در هر شامگاه و صبحگاه از این بیابان، یعنی از مرتبهٔ الهی، کاروان پشت کاروان از راه می‌رسد. [زنجیره‌های تکوین پیوسته در حرکت است. موجودات، همچون قطار کاروان بدین جهان گام می‌نهند و در عوض باید کاروانِ پیشین از کاروانسرای دنیا بکوچد و جـا را بـرای تازه‌واردان خالی کند.]

---

۱. جَوْق جَوْق: دسته دسته، گروه گروه.

۲. بادِیه: دشت، صحرا، بیابان. جمع: بادِیات. از ریشهٔ «ب د و».

۳.مَسا: مخففِ مَساء به معنی شامگاه.

۴.غادِیه: در اصل به معنی باران صبحگاهی و ابری که صبحگاهان پدید آید. در اینجا به معنی صـبح. جـمع: غادیات. از ریشهٔ «غ د و».

(۲۷۷۴) آیــد و گـیرد وِثـاقِ[1] مـا گِـرو که رسیدم، نوبتِ ما شد تـو رَوْ

دائماً کاروانی تازه از راه می‌رسد و کاروانسرای ما را تصرّف می‌کند و با زبـان حـال می‌گوید ما رسیدیم، دیگر شما از اینجا بیرون بروید که اکنون نوبت ماست. [خـلقت جـهان بر این‌سان و سیرت است که در هر آن کاروانی از موجودات به عالم محسوسات در می‌آید و کاروان پیشین باید بیرون برود. و این زنجیرهٔ حیات‌ها و ممات‌ها همچنان بر دوام است.

مولانا دل را به مهمانخانه، و خواطر و خیالات را به مسافران تشبیه می‌کند. پیشتر در دفتر پنجم در حکایت «مهمان و خداوند خانه» که از بیت (۳۶۴۷) آغاز می‌شود، نیز چـنین تشبیهی رفته است.]

(۲۷۷۵) چون پسر چشمِ خِـرَد را بـرگشاد زود بابا رخت بر گَـردون[2] نـهاد

مثلاً همینکه پسر به مرتبهٔ فهم و شعور می‌رسد. یعنی وقتی فرزند به کمال رسد و بتواند به اصطلاح «گلیم خود را از آب درآورد»، پدر باید بساط خود را بر ارّابهٔ مرگ نهد و به وادی خاموشان عزیمت کند.

(۲۷۷۶) جادهٔ شاهست، آن زین سو روان و آن از آن‌سو، صادران و واردان

چرا که این جهان مانند شاهراهی است که عده‌ای از این سو در حرکتند و عده‌ای دیگر از آن سو، یعنی گروهی خارج و گروهی وارد می‌شوند. [پس خیابانِ دنیا دو طرفه است. از این طرف که وارد می‌شوی باید از آن طرف خارج شوی.]

(۲۷۷۷) نیک بنگر، ما نشسته مـی‌رویم مـی‌نبینی، قـاصدِ جـایِ نـویم؟

خوب نگاه کن که ما در حالت نشسته ره می‌سپاریم. مگر نمی‌بینی که ما آهنگ جای تازه‌ای کرده‌ایم؟ یعنی در هر لحظه به مرتبه و حالت جدیدی در می‌آییم . [این بیت بر حرکت جوهری اشیاء دلالت دارد. البتّه صوفیه با اعتقاد به اصلِ **تبدّل امثال** بدین نتیجه رسیده‌انـد. دراین باب رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل. مصراع اوّل مناسب است با مضمون آیهٔ ۸ سورهٔ **نمل**: **وَ تَرَى الْجِبالَ تَـحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّالسَّحابِ**. «تو کوهها بینی و گمان

---

۱. وِثاق: اتاق.
۲. گَردون: چرخ، ارّابه.

داری که ایستاده‌اند، در حالی که همچون ابرهای گذران در حرکت و جنبش‌اند.»]

بهرِ حالی مـی‌نگیری رأسِ مـال　　　بلکه از بـهرِ غـرض‌هـا در مآل (۲۷۷۸)

به عنوان مثال تو سرمایه را برای زمانِ حال جمع نمی‌کنی، بلکه آنرا برای اهداف و اغراض آینده‌ات می‌اندوزی.[همانطور که کاسب برای زمان حاضر سرمایه جمع نمی‌کند، بلکه بدین خاطر به تجمّع مال می‌پردازد که در آینده از آن استفاده کند، حضرت حق نیز آدمیان را برای این دنیا نیافریده، بلکه آنان را برای آخرت خلق کرده است. پس لازم است که در این دنیا به افنای آنان پردازد و خلایق را دسته دسته به دارالقرار گسیل دارد[۱].]

پس، مسافر این بُوَد ای رهْ پَرَست　　　که مسیر و رُوش در مستقبَلَست (۲۷۷۹)

پس ای سالک، مسافر کسی است که حرکت و توجّهش به آینده باشد.

همچنان از پـردهٔ دل بـی‌کَـلال[۲]　　　دَم به دَم در می‌رسد خیلِ خـیال (۲۷۸۰)

چنانکه مثلاً سپاه خیال، بی‌هیچ خستگی و ماندگی لحظه به لحظه از ورای حجاب دل به عرصهٔ آشکار ذهن در می‌رسد. [مولانا در این بیت صریحاً مطلبی را بیان داشته که امروزه در روانشناسی به آن **ضمیر ناخودآگاه** و **خودآگاه** گویند. روانکاوان با تقسیم ضمیر آدمی به دو بخش ناخودآگاه و خودآگاه بسیاری از پدیده‌های روانی را تحلیل می‌کنند.]

گرنه تصویرات، از یک‌مَغْرَس‌اند[۳]　　　درپیِ هم‌سویِ دل‌چون می‌رسند؟ (۲۷۸۱)

اگر درختِ تصوّرات و خیالات آدمی از یک قلمستان نباشد، پس چگونه پی‌درپی به عرصهٔ دل در می‌آید؟ [مولانا از اینکه می‌گوید اندیشه‌ها و تصوّرات ذهنی ما از منبع واحد سرچشمه می‌گیرد چه مقصودی دارد؟ بدون شک مقصود او اینست که همهٔ اندیشه‌ها و پدیده‌های روانی انسان از نفس ناطقه نشأت می‌گیرد. چنانکه اگر اندیشه‌ها از منبعی مادّی

---

۱. مقتبس از **شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۱۱۷.

۲. بی کَلال: بدون خستگی.

۳.مَغْرَس: محلّ کاشتن نهال، قلمستان.

سرچشمه می‌گرفت دیگر واحد بودن منبع آن اندیشه‌ها وجهی ندارد، زیرا مادّه ذاتاً متکثّر و متعدّد است، در حالی که روح مجرّد و یا نفس ناطقه علیرغم تعدّد تجلّیاتش نظیر سمع، بصر، لمس و... یک ذات است. چنانکه حکما گفته‌اند: **اَلنَّفْسُ فی وَحْدَتِها کُلُّ الْقُویٰ**. در اینجا «تصویرات»، مناسب است با اندیشه‌های مکنون در ضمیر ناخودآگاه و «دل»، مناسب است با ضمیر خودآگاه.]

(۲۷۸۲) **جَوق جَوق، اِسپاهِ تصویراتِ ما سویِ چشمهٔ دل شتابان از ظَما[۱]**

سپاهِ تصوّرات ذهنی ما از شدّت تشنگی به سوی چشمهٔ دل می‌شتابند. یعنی اندیشه های مکنون در ضمیر ناخودآگاه چنان میل دارند به قسمت خودآگاه ذهن ما درآیند که گویی تشنه‌ای جویای آب چشمه است.

(۲۷۸۳) **جَرّه ها[۲] پُر می‌کنند و می‌روند دایماً پیدا و پنهان می‌شوند**

تصوّرات ذهنی ما کوزه های خود را از چشمهٔ دل پُر می‌کنند و پیوسته عیان و نهان شوند. [افکارِ پوشیدهٔ آدمی درضمیرناخودآگاه‌برای ورودبه‌عرصهٔ‌خودآگاه‌سخت‌تک‌وپو می‌کنند. و بدین سان زنجیروار به ضمیر خودآگاه در می‌آیند و مجدّداً به ناخودآگاه باز می‌گردند.]

(۲۷۸۴) **فکرها را اخترانِ چرخ دان دایر اندر چرخِ دیگر آسمان**

به عنوان مثال، افکار را همچون ستارگان آسمان بدان. منتهی این ستارگان در آسمانی دیگر در حال گردش اند. یعنی اجرام سماوی در آسمانِ لاجوردین در گردش‌اند، امّا ستارگان اندیشه در آسمان دل و جان.

(۲۷۸۵) **سعد دیدی، شُکر کن، ایثار کن نحس دیدی، صَدْقه وَاستغفار کن**

اگر ستارهٔ سعد دیدی، شکرِ خدا بگو. یعنی اگر افکار مثبت و سازنده‌ای به مغزت خطور کرد خدا را شکر کن و از خودگذشتگی کن. یعنی دیگران را نیز از آن اندیشهٔ نیک آگاه‌ساز. و اگر ستارهٔ نحس دیدی، یعنی اگر افکار منفی و ویرانگر به سراغت آمد، صدقه بده و

---

۱. ظَما: مخفّفِ ظَمَأ به معنی تشنگی است.

۲. جَرّه: سبو، کوزه. جمع: جِرار.

از خداوند آمرزش بخواه. [تا خداوند تو را از این نکبت و نکباء برهاند و آبِ زلال افکار و اندیشه های نیک در جویبار ذهن و قلبت جاری کند.]

ما کییم این را؟ بیآ ای شاهِمن　　طالعم مُقبِل کن و، چرخی بزن (۲۷۸۶)

ما چه کسی هستیم که قادر باشیم اندیشه های نیک داشته باشیم؟ ای شاه من، تو بیا طالعم را سعد فرما و دَوری بزن. یعنی از طالع نحس مرا به طالع سعد بگردان. [این بیت‌ها همه از زبان موش است. بندهٔ مخلص و خاکسار در برابر معبود لایزال عرض می‌کند که خود کسی نیست و فقط عنایات معبود است که او را شأن و هویّتی می‌بخشد.]

روح را تابان کن از انوارِ ماه　　که ز آسیبِ ذَنَب[1]، جان شد سیاه (۲۷۸۷)

روحِ مرا از انوار ماهِ رخسارت روشن فرما، زیرا که روح از برخورد با پدیدهٔ خسوف تیره و منکدر می‌شود.

ازخیال و وَهْم و ظَن، بازش رَهان　　از چَهْ و جَورِ رَسَن، بازش رَهان (۲۷۸۸)

روح مرا از اسارت خیالات و اوهام و گمان های بی اساس رهایی‌بخش. و از مغاک طبیعت مادّی و جفای علل و اسباب ظاهری و بندها و وابستگی ها نجات ده. [روح اگر در چنبر اوهام قرار گیرد تیره و ثقیل گردد. مراد از **چَه** (= چاه)، طبیعت مادّی، و مراد از **رَسَن** (=ریسمان)، علل و اسباب طبیعی ظاهری است. منظور اینست که مرا از ظاهربینی و توقّف در لایه های سطحی جهان و محصور شدن در علل و اسباب ظاهری نجات ده. و البته این خواسته وقتی حاصل شود که شخص، بینشی ژرف یابد. **اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشْیاءَ کَمٰاهِیَ**. انقروی احتمال داده است که «رَسَنْ باز» صفت مرکّب فاعلی مرخّم باشد. به معنی بندباز. در اینجا مراد عقل جزئی است که مفتون علل و اسباب ظاهری است. بنابر این مولانا از زبان آن موش دعا می‌کند که روح آدمیان از دست پدیده های ظاهری طبیعت و عقل ظاهربین خلاصی یابد. رجوع شود به بیت (۸۵۰ ـ ۸۴۷) دفتر اوّل، و بیت (۶۷۳) به بعد در دفتر چهارم.]

---

۱. ذَنَب: ر.ک. شرح بیت (۳۹۹۱) دفتر اوّل.

(۲۷۸۹) تــا ز دلداریِّ[1] خــوبِ تــو، دلی پَر بر آرَد، بر پَــرَد ز آب و گِــلی

تا به جهت دلنوازی محبّت‌آمیز تو، دلی همچون دلِ من، بال و پر در آورد و از آب و گِل یعنی از جهان طبیعت مادّی به سوی جهان حقیقت پرواز کند.

(۲۷۹۰) ای عزیزِ مصر و در پیمانْ دُرُست یوسفِ مظلوم در زندانِ تــوست

ای عزیز مصر، ای کسی که بر عهد و پیمانت پایداری، یوسف مظلوم در زندان تو به سر می‌برد. [در اینجا مولانا حبس روح در کالبد عنصری را به گرفتار آمدن یوسف(ع) در زندان تشبیه می‌کند. مراد از عزیز مصر در اینجا حضرت حق، و مراد از یوسف(ع)، روح لطـیف، و مراد از «زندان»، کالبد عنصری و جهان مادّی است. منظور بیت: خداوندا، روح لطیف در زندان طبیعتی به سر می‌برد که متعلّق به توست و مخلوق تو.]

(۲۷۹۱) در خَلاصِ او یکی خوابــی بــبین زود، کِـــاللّهُ یُــحِبُّ الْــمُحْسِنین

هرچه زودتر برای رهایی او از زندان خوابی ببین کـه خـداونـد نکـوکاران را دوست می‌دارد. [اَللّهُ یُحِبُّ الْـمُحْسِنین. «خداوند، نکوکاران را دوست می‌دارد» قسمتی از آیهٔ ۱۳۴ و ۱۴۸ سورهٔ **آل عمران** است. مقدّمات آزادی یوسف(ع) از زندان با خوابی که پادشاه مصر دید فراهم آمد. طبق روایت قرآن رؤیا را پادشاه مصر دید، در حالی که از ظاهر ابیات برمی‌آید که خواب را عزیز مصر دیده است.]

(۲۷۹۲) هــفت گـــاوِ لاغــریِّ پُــر گــزند هفت گاوِ فَــربِهش را مــی‌خورند

پادشاه مصر در خواب دید که هفت گاو لاغر نـزار، هـفت گـاو چـاق را مـی‌خورند. [بیان این رؤیا در آیهٔ ۴۳ سورهٔ **یـوسف** آمـده است. رجـوع شـود بـه شـرح بـیت (۹۳۲) دفتر پنجم.]

(۲۷۹۳) هفت خوشهٔ خشکِ زشتِ ناپسند ســـنبلاتِ تــازه‌اش را مــی‌چرند

هفت خوشهٔ خوشیدهٔ زشتِ پلشت، سنبل‌های تازه و سبز آن را می‌خورند. [به شرح بیت پیشین رجوع شود.]

---

۱. دلداری: دلنوازی، غمخواری، تسلّی خاطر دادن.

قحط از مصرش برآمد ای عزیز هین مباش ای شاه این را مُستجیز[۱] (۲۷۹۴)

ای عزیز یعنی ای حضرت محبوب ازل و ابد! در مصرِ وجود آدمی قحطی پدید آمده است. شاها، مَپسند که قحطی در وجود آدمی افتد. [بلکه با عنایت و کرامت خود، کشور دلِ ما را آکنده از برکات معنوی فرما.]

یوسفم در حبسِ تو، ای شَهْنشان[۲] هین ز دستانِ زنانم وارَهان (۲۷۹۵)

ای شاهِ شاهان، من همچون یوسفی هستم در زندان تو. هان مرا از مکر زنان رهایی‌ده. [اشارت است به آیهٔ ۳۳ سورهٔ **یوسف**: **قٰالَ رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ مِمّٰا یَدْعُونَنی اِلَیْهِ وَ اِلّٰا تَصْرِفْ عَنّی کَیْدَهُنَّ اَصْبُ اِلَیْهِنَّ وَ اَکُنْ مِنَ الْجٰاهِلینَ.** «یوسف گفت: پروردگارا زندان برای من خوش‌تر از فسقی است که زنان مرا بدان خوانند. خداوندا اگر تو مکر آنان را از من نگردانی بدانان گرایم و از نادانان گردم.» زمخشری گوید: زنان بدو گفته بودند که مباد به زندان افتی[۳]. یعنی زنان، یوسف را به زندان تخویف کرده بودند باشد که به کام رسند.]

از سویِ عرشی که بودم مَربَط[۴] او شهوتِ مادر فگندم، که اهْبِطُوا[۵] (۲۷۹۶)

خداوندا، جایگاه من عرش بود، ولی شهوت مادرم (حوّا) مرا به مرتبهٔ پایینِ این جهان فرود آورد. [«اِهْبِطُوا» به معنیِ «فرود آیید» متّخذ است از آیهٔ ۳۶ و ۳۸ سورهٔ **بقره**، و آیهٔ ۲۴ سورهٔ **اعراف** که ضمن آن آدم و حوّا پس از خوردن از شجرهٔ ممنوعه محکوم می‌شوند که به زمین هبوط کنند. «مادر» در اینجا مناسب است که به حوّا اشارت داشته باشد که اُمُّ الْبَشَر است. او بود که نخستین بار به خوردن شجرهٔ ممنوعه میل کرد و آدم را نیز بدین کار انگیخت. و نتیجه آن شد که به امر الهی به زمین هبوط کنند.]

۱.مُسْتَجیز: جایز شمارنده.

۲.شَهْ نشان: مخفّف «شاهْ نشان»، صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی نشانندهٔ شاهان بر مسند سلطنت، جلوس دهندهٔ شاهان بر تخت پادشاهی. در اینجا مناسب معنیِ شاهِ شاهان است. مضاف و مضافٌ‌الیه مقلوب نیز تواند بود. یعنی در اصل بوده است «نشانِ شَه»، در اینصورت مراد کسی است که علامت‌های پادشاهی دارد. در هر دو مورد منظور خداوند است.

۳. ر.ک. الکشاف، ج ۲، ص ۴۶۷.

۴.مَرْبَط: جای بستن چهارپایان و غیره. جمع: مَرابِط. در اینجا مطلق جایگاه.

۵.اِهْبِطُوا: هبوط کنید، فرود آیید.

(۲۷۹۷) پس، فتادم ز آن کمالِ مُسْتَتِم[1] از فنِ زالی بـه زنـدانِ رَحِم

پس به سبب فعل زنی از آن کمال تامّ و تمام به زندانِ زهدان فرو افـتادم. [«زال» در اینجا مطلقاً به معنی زن است و معنی پیرزن نمی‌دهد. به هر حال بنده به معبود عرضه می‌دارد که:

من مَلَک بودم و فردوسِ‌برین جایم بود آدم آورد در ایـن دیـرِ خـراب آبـادم]

(۲۷۹۸) روح را از عـرش آرد در حَـطیم لاجَـرَم کَـیدِ زنـان بـاشد عـظیم

مادرِ نخستین، روح لطیف را از عرش اعلیٰ به مرتبهٔ اسفلِ جسم فرود آورد. ناچار باید گفت که مکر زنان مهمّ و حیرت‌انگیز است. [«حَطیم» بـه رأی غـالب فـقها مـحلّی است بـین حجرالاسود و باب کعبه. امّا در اینجا معنی لفظی آن مناسب‌تر است. «حطیم» لفظاً به معنی درهم شکسته است. و این وصف جسم و کالبد عنصری تواند بود. توضیح فقهی «حطیم» در شرح بیت (۹۱۸) دفتر چهارم آمده است. در قسمتی از آیهٔ ۲۸ سورهٔ **یوسف** آمده است: ...**اِنَّ کَیْدَ کُنَّ عَظیمٌ**. «... مکر شما زنان، بزرگ و نیرومند است.» قرآن‌کریم در حالی مکر زنان را بزرگ و قویّ‌التّأثیر می‌شمرد که مکر شیطان را سست و ضعیف محسوب می‌دارد. چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۷۶ سورهٔ **نساء** می‌فرماید: ...**اِنَّ کَیْدَ الشَّیْطانِ کانَ ضَعیفاً**. «مکر شیطان، سست است.»]

(۲۷۹۹) اوّل و آخِـر هـبوطِ مـن، ز زن چونکه‌بودم‌روح‌و،چون‌گشتم‌بدن؟

اوّلین و آخرین هبوط من بدین دنیا به وسیلهٔ زن انجام شد. یعنی نخستین بار حوّا به خوردن شجرهٔ ممنوعه میل کرد و آدم را نیز بدین کار انگیخت. چـنانکه در بـیت (۲۷۹۶) مذکور افتاد. و دومین بار نیز از زهدان مادرم به زندان دنیا افتادم. من که روحی مجرّد و لطیف بودم ببین که چگونه به کالبد عنصری تبدیل شدم؟ [نیز جایز است که «زن» در اینجا کنایه از نفس امّاره باشد که در مثنوی مکرّراً بر این وجه حمل شده است. رجوع شود به شرح بـیت (۲۴۴۲) دفتر اوّل.]

(۲۸۰۰) بشنو این زاریِّ یوسف در عِثار[2] یا بر آن یعقوبِ بـی‌دل رحـم آر

نالهٔ یوسف را بشنو که او در حال سقوط به چاه است. یا بر آن یعقوب عاشق رحم آور.

---

۱. مُسْتَتِمّ: تمام خواهنده، به پایان برنده، تمام کننده. در اینجا مناسب معنی تامّ و تمام است.

۲. عِثار: لغزش.

[منظور بیت: روح لطیف آدمی که همچون یوسفِ نبی، زیبا و با کمال است بواسطهٔ غلبهٔ نفسانیّات در حال سقوط به چاه غفلت و بدبختی است. اگر دلت به حال او نمی‌سوزد لااقلّ به یعقوب (عقل) رحم آور و مَپَسند که او نیز چوب تباهکاری نفس امّاره را بخورد.]

ناله از اِخوان کنم یا از زنان؟ گه فکندندم چو آدم از جِنان[1] (۲۸۰۱)

از دست برادران ناله کنم یا از دست زنان که مرا مانند آدم(ع) از بهشت راندند؟ [مراد از اِخْوان (= برادران) همنوعان روزگار است که شخص را به بیراهه می‌کشند. خواه آن اِخوان با او مستقیماً رابطه داشته باشند و یا غیرمستقیم. به هرحال اینان که ابنای دنیا هستند سرمشق های خوبی برای انسان نیستند. همچنین زنان نیز خواه مادر یا همسر و خاله و عمّه یا دیگری. یعنی خواه از اقربا باشند و یا اغربا، آنان نیز اگر صراط حقیقت نپویند آدمی را از بهشت پاکی بیرون رانند. «که عشق از پردهٔ عصمت برون آرد زلیخا را» بیت فوق از زبان یوسف و یوسف سیرتان تواند بود.]

ز آن مثالِ برگِ دَی پژمرده‌ام کز بهشتِ وصل، گندم خورده‌ام (۲۸۰۲)

از آنرو مانند برگِ خزانی و زمستانی پژمرده‌ام که در بهشت وصال، نفس امّاره بر من غلبه کرد و از گندم‌شهوات تناول کردم. و نتیجه آن‌شد که مرا از دارالسّلام به دارالوبال برانند.

چون بدیدم لطف و اِکرامِ تو را و آن سلامِ سِلْم[2] و پیغامِ تو را (۲۸۰۳)

وقتی که لطف و احسان تو را دیدم و آن سلام صلح آمیز و پیام دوستی تو را دریافتم. [این بیت کلّاً شرط است و جزای شرط در بیت بعدی است.]

من سپند از چشمِ بَد کردم پدید درسپندم نیز چشمِ بد رسید (۲۸۰۴)

برای دفعِ اثرات چشم بد نسبت به لطف و احسانت به من، اسفند دود کردم. ولی حتّی اسفندم نیز دچار چشم زخم شد. یعنی وقتی بدچشمان دیدند که من با تدخین اسفند بسیاری از مضرّات ناشی از چشم زخم را دفع می‌کنم این کار را نیز چشم زدند و زان پس تدخین اسفندم

---

۱. جِنان: جمع جَنّت به معنی باغ و بهشت.
۲. سِلْم: صلح و آشتی.

بی‌اثر شده است. نیکلسون در شرح منظور دو بیت اخیر گوید: چون توبه کردم و از لطف تو برخوردار شدم، در پی آن برآمدم که هرگونه وسوسهٔ شیطانی را از خود برانم. امّا تلاش من برای دفع وساوس شیطانی سودی نبخشید[1].

(۲۸۰۵) **دافعِ هر چشمِ بد از پیش و پس چشم‌های پُر خمارِ توست و بس**

هر آدم شور چشمی که بخواهد به نحوی مرا چشم بزند، تنها چشمانِ خُمار تو است که اثرات سوء آن چشم زخم را دفع می‌کند. [این بیت خطاب به حضرت معبود است. یعنی درست است که برای دفع مضرّت بدچشمان اسفند دود می‌کنند، ولی همانطور که دیدیم اسفند را نیز می‌توانند چشم بزنند. پس نتیجه می‌گیریم که در اینگونه مواقع باید فقط به خدا پناه بُرد که **یَدُاللهِ فَوْقَ اَیدیهِمْ**.]

(۲۸۰۶) **چشمِ بد را چشمِ نیکویت، شها مات و مستأصل[2] کند نِعْمَ الدَّوا[3]**

شاها، چشم نیکوی تو، چشم بد را مقهور و ریشه‌کن می‌کند. زیرا چشم تو نکو دارویی است. [در هر حال باید به خدا پناه بُرد که نام و یاد او دوا و درمان است. **یا مَنِ اسْمُهُ دَواءٌ وَ ذِکْرُهُ شِفاءٌ**.]

(۲۸۰۷) **بل ز چشمت کیمیاها می‌رسد چشمِ بد را چشمِ نیکو می‌کند**

حتّی از چشمان تو کیمیایی حاصل می‌آید که چشم بد را به چشم نیک مبدّل می‌سازد. [جایز است بیت فوق خطاب به اولیا نیز باشد. چنانکه چشمِ کیمیاآثار ایشان مِسِ وجود مستعدّان را به طلایِ کمال بدل می‌کند.

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بُوَد که گوشهٔ چشمی به ما کنند؟

رجوع شود به بیت (۵۱۳) دفتر پنجم.]

(۲۸۰۸) **چشمِ‌شه، بر چشمِ بازِ دل زده ست چشمِ‌بازش سخت باهمّت‌شده‌ست**

چشم شاه بر چشمِ باز بلند پروازِ دل خورده است و نتیجتاً چشمِ باز مانند او صاحبِ

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۷۹.
۲. مُسْتَأْصَل: ریشه کن شده، از بیخ و بن برکنده شده.
۳. نِعْمَ الدَّواء: نکو دارویی است.

همّت شده است. [همانطور که در قدیم شاهان بازهای شکاری را دست‌آموز خود می‌کردند، حضرت حق نیز دل بندگان را پرورش می‌دهد. و همانطور که شاهان قوّهٔ دید بازان را قوّت می‌بخشیدند، حضرت حق نیز با عنایت خود، به ژرف‌بینی و روشن‌بینی بندگان مستعد می‌افزاید. به طوریکه آنان صاحب همّت می‌شوند و می‌توانند به دیگران بصیرت و همّت دهند. توضیح **همّت** در شرح بیت (۲) دفتر چهارم آمده است.]

تا ز بس همّت که یابید از نظر   می‌نگیرد بازِ شه جز شیرِ نر (۲۸۰۹)

باز تحت نظر شاه چنان همّتی می‌یابد که جز شیر نر شکار نمی‌کند. یعنی بندگانی که تحت عنایات خاصّهٔ الهی پرورش و رَیَعان یابند همّتی عالی می‌یابند و چشم به جیفهٔ دنیوی نمی‌دوزند بلکه به معالی روحی و مکاشفات باطنی نظر می‌کنند. [اطلاق «باز» بر اهل الله در میان عرفا معمول بوده است. به شرح بیت (۱۷۰۰) دفتر چهارم رجوع شود.]

شیرِچه؟ کان شاهْبازِ معنوی   هم‌شکارِ توست و هم‌صیدش‌توی (۲۸۱۰)

شیرچه اهمیّتی دارد؟ یعنی اهل الله به مردار دنیا نمی‌پردازند و فقط به روحانیات نظر دارند. اما این حرف هم نمی‌تواند حق مطلب را آنطور که باید اداکند. بلکه بهتر است بگویم که آن شهباز معنوی یعنی حضرت حق، هم شکار توست و هم تو شکار اویی. [در گفتار بزرگان آمده است **مَنْ كٰانَ لِلّٰهِ كٰانَ اللهُ لَهُ.** «هرکه برای خدا باشد، خدا برای اوست.» سخن اخیر مناسب است با مضمون مصراع دوم منظور بیت: اهل الله به چیزی جز شهود حق بسنده نمی‌کنند، حتّی مراتب عالیهٔ معنوی خود را حجاب می‌شمرند.]

شد صفیرِ بازِ جان در مَرْجِ دین   نعره‌های لٰا اُحِبُّ الْآفِلین (۲۸۱۱)

شاهبازِ جان در چمنزار دین فریاد بر می‌آورد که من افول کنندگان را دوست ندارم. [مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۷۹ ـ ۷۶ سورهٔ **انعام** رجوع شود به شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم. منظور بیت: اهل الله فقط به حضرت حق توجّه دارند و از ما سِوَی الله که رو به زوال دارد رخ بر می‌تابند.]

بازِ دل را که پیِ تو می‌پَرید   از عطایِ بی حَدَت چشمی رسید (۲۸۱۲)

دل عارف که همچون باز، بلند پرواز است در هوای عشق تو به پرواز در آمده بود تا از

بخشش بی‌کرانه‌ات نظرِ عنایتی بدو رسید.

(۲۸۱۳) یافت بینی‌بوی و،گوش‌از توسماع   هر حسی را قسمتی آمد مُشـاع[1]

به برکت عنایت تو، بینی عارف قوّهٔ شمیدن یافت و گوش او قوّهٔ شنیدن. خلاصه هر حسّی از حواسّ او بهره‌ای از تو گرفت. [منظور اینست که هرگاه یکی از حـواس در طـریق سلوک به آگاهیِ برتر دست یازد سایر حواس نیز تحت تأثیر او قرار می‌گیرند و ارتقا می‌یابند. به دفتر دوم بیت (۳۲۴۰) به بعد رجوع شود.]

(۲۸۱۴) هرحسی‌را چون‌دهی ره سویِ‌غیب   نَبْوَدآن حس‌را فتورِمرگ وشیب[2]

خداوندا، هر حسّی را با عوالم غیب آشنا کنی، دیگر آن حسّ دچار سستیِ مـرگ و پیری نمی‌شود. [زیرا به سرچشمهٔ حیات متّصل شده است.

هرگز نمیرد آنکه‌دلش زنده‌شد به عشق   ثبت است بـر جـریدهٔ عـالم دوام مـا]

(۲۸۱۵) مالِکُ الْمُلکی به حس چیزی دهی   تا که بر حس‌ها کند آن حس شهی

تویی مالک همهٔ مُلک های جهان، به هریک از حواسّ چیزی عطا می‌کنی که آن حسّ بر حواسّ دیگر پادشاهی کند. [چون چنین حسیّ شاه شناس شده، شاه حقیقت را در هر لباس می‌شناسد:

دیـده‌ای بـاید کـه بـاشد شـه شـناس   تــا شــناسد شــاه را در هـر لبـاس

حکایت بعدی که حکایتِ «دزدان و سلطان محمود» است در بسط همین نکته آمـده است.]

---

۱. مُشاع: پخش و پراکنده، مشترک.

۲. شَیب: پیری.

حکایتِ شبْ دزدان که سلطان محمود، شب در میان ایشان افتاد که: من یکی ام از شما، و بر احوالِ ایشان مطّلع شدن اِلیٰ آخِرِه

خلاصه داستان

شبی سلطان محمود یکه و تنها با لباسی مبدّل در شهر می‌گشت که ناگهان به گروهی از دزدان برخورد کرد، و چون از او پرسیدند کیستی؟ گفت: من هم مانند شما برای دزدی گشت می‌زنم. یکی از دزدان (شاید) برای امتحان شاه گفت: رفقا بهتر است هر یک از ما هنر خاصّ خود را عرضه داریم. یکی گفت: هنر من اینست که زبان سگ را درک می‌کنم. دیگری گفت: هنر من اینست که هرکس را در شب تاریک ببینم او را در روز نیز خواهم شناخت گرچه سر و وضع خود را تغییر داده باشد. سوّمی گفت: قدرت بازوی من در نقب زدن نظیر ندارد. چهارمی گفت: هنر من اینست که اگر خاکی را ببویم می‌فهمم که در نزدیک آن گنج و معدنی هست یا نیست. پنجمی گفت: من کمنداندازِ ماهری هستم و دژهای سر به فلک کشیده را با کمند تسخیر می‌کنم. آنگاه نوبت به سلطان محمود رسید. از او پرسیدند: رفیق حالا بگو ببینیم تو چه هنری داری؟ سلطان گفت: هنرمن در ریشم خلاصه می‌شود. هرگاه مجرمان را به تیغ جلّادان سپارند کافی است که ریشم را اندکی بجنبانم. در این وقت است که همهٔ مجرمان از تیغ کیفر می‌رهند.

وقتی که دزدان این سخن را شنیدند یکصدا گفتند: الحق که تویی پیشوای ما، زیرا در ایام سختی و گرفتاری تویی رهانندهٔ ما. این را گفتند و به طرف کاخ سلطان حرکت کردند. در

این لحظه سگی پارس کرد. آنکه مقصود سگان را درمی‌یافت گفت: رفقا دانستید این سگ چه گفت؟! گفت: شاه همراه شماست! امّا دزدان از بس در فکر یافتن سیم و زر بودند مفهوم حرف او را در نیافتند. آنکه بوی خاک را می‌شناخت زمین را بویید و گفت: در این حوالی خانهٔ بیوه زنی است و هیچ زر و سیمی هم در آنجا نیست باید به راه خود ادامه دهیم. رفتند تا به دیوار بلندی رسیدند. کمند انداز پیش آمد و کمند انداخت و همه دزدان بدان سوی دیوار رفتند. بوشناس خاک را بویید و گفت: این راه به خزانهٔ شاه منتهی می‌شود. بلافاصله نقبْ‌زن دست بکار شد و نقبی به خزانه زد و همگان بدانجا درآمدند و هرچه از زر و سیم و جواهرات و جامه‌های فاخر بود برداشتند و بردند و در خانه‌های امنِ خود پنهان شدند. شاه که نهانگاه آنان را شناسایی کرده بود از آنان جدا شد و صبح فردا حکایت دزدان را به مأموران خود بازگفت و مأمورانِ غِلاظ و شِداد رفتند و دزدان را دستگیر کردند و ضرباً و جبراً به کاخ شاه آوردند و مقابل تخت شاه به صفشان کردند.

در این لحظهٔ خطیر آنکه هرکس را شب می‌دید، روز در هر لباس و قیافه‌ای بازش می‌شناخت در همان دَم شاه را شناخت و با تضرّع بدو گفت: شاها، وقت آن است که ریش رحمت و عفوت را بجنبانی و ما را از کیفر برهانی.

وقتِ آن شد ای شهِ مکتومْ سَیر — کز کَرَم ریشی بجنبانی به خیر

بدین ترتیب دزدان از کیفر رهیدند.

❊

حکایت فوق دو مطلب اساسی را تفسیر کرده است. یکی بینش حق‌بینانهٔ عارفان، و دیگری مسألهٔ معیّت حضرت حق که برگرفته از آیهٔ **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ** است. مولانا در این حکایت به نحو ماهرانه‌ای نشان داده است که شناخت و شهودِ بی‌واسطه بالاترین و مطمئن‌ترین مرتبهٔ شناخت است. در اینجا آن که هرکس را در تاریکی شب می‌دید در روز نیز بازش می‌شناخت تمثیل عارفان اهل شهود است. در جوف این مطلب آنجا که دزد تیزبین شاه را به عفو مجرمان می‌خواند، مسألهٔ شفاعت صالحان مطرح می‌گردد. امّا در مسألهٔ معیّت، شاه کنایه از حضرت حق است که در همه جا حتی در تاریکنای درون انسانها همراه آنان است و بر احوال و سگال ایشان واقف است. چنانکه سلطان محمود بر غارت دزدان ناظر بود و همهٔ شگردهای آنان را می‌دانست.

❊ ❊ ❊

شب چو شهْ محمود برمی‌گشت‌فرد   با گروهی قومِ دزدان باز خَورد   (۲۸۱۶)

شبی سلطان محمود به تنهایی مشغول گشت زدن بود که با گروهی از دزدان روبرو شد.

پس بگفتندش: کِه‌یی ای بُوالوفا؟   گفت شه: من هم یکی‌ام از شما   (۲۸۱۷)

دزدان بدو گفتند: ای با وفا! تو کیستی؟ شاه گفت: من هم مثل شما دزدم.

آن یکی گفت: ای‌گروهِ مکرْکیش[1]   تا بگوید هر یکی فرهنگِ خویش   (۲۸۱۸)

از آن میان یکی گفت: ای دزدان نیرنگباز، هرکس باید در اینجا هنر و شگرد خود را در دزدی بیان کند.

تا بگوید با حریفان در سَمَر[2]   کو چه دارد در جِبِلّت[3] از هنر   (۲۸۱۹)

باید هنر و شگرد خود را برای یارانش بگوید و توضیح دهد که چه هنری در نهادِ خود دارد. [گویا آن دزد به طریق امتحان این مطلب را طرح کرد تا هویّت شاه را که به طور ناشناس در جمع آنان در آمده بود شناسایی کند.]

آن یکی گفت: ای گروهِ فنْ فروش   هست خاصیّت مرا اندر دو گوش   (۲۸۲۰)

یکی از دزدان گفت: ای عرضه کنندگان هنر، هنرمن در دو گوش من است.

که‌بدانم سگ‌چه‌می‌گویدبه‌بانگ؟   قوم گفتندش: ز دیناری دو دانگ   (۲۸۲۱)

من هنری دارم که اگر سگ واق واق کند می‌دانم که چه می‌گوید و منظورش چیست. سایر دزدان گفتند: اگر بخواهیم ارزش هنر تو را با مَثَل بیان کنیم می‌گوییم که از یک دینار طلا، دو دانگ داری. یعنی خلاصه هنر چندان مهمّی نداری. چون آگاهی از بانگ سگ خیلی‌هم هنر محسوب نمی‌شود.

---

۱. مَکرْکیش: حیله‌گر، نیرنگباز.
۲. سَمَر: حکایت شبانه، قصّه‌ای که معمولاً زیر نور ماه می‌گویند.
۳. جِبِلّت: خوی و سرشت، نهاد، فطرت.

(۲۸۲۲) آن دگر گفت: ای گروهِ زرپَرَست جمله خاصیّت مرا چشم اندرست

دزدی دیگر گفت: ای کسانی که شیفتهٔ اموال مردم‌اید، همهٔ هنرمن در چشمم خلاصه می‌شود.

(۲۸۲۳) هر که را شب بینم انـدر قـیروان روز، بشناسم من او را بی‌گـمان

هنر من اینست کـه اگـر کسـی را در تـاریکی شب بـبینم، روز هـمان کس را حـتماً خواهم شناخت و خواهم گفت که ایـن هـمان کسـی است کـه مـثلاً دیشب در فـلان مـحل دیدم. [اگر «قیروان» را با کسرهٔ اشباع شدهٔ «ق» بخوانیم به معنی مانند قیر است. در اینصورت سیاهی شب به «قیر» تشبیه شده است و «قَیْرَوان» معرّب کاروان، شـهری است در افـریقای شمالی. وجه اخیر مناسب نیست.]

(۲۸۲۴) گفت یک: خاصیّتم در بازو است که زنم من نقب‌ها[1] با زورِ دست

دزدِ دیگر گفت: هنر من در قدرت بازوی مـن است. بـا قـدرت بـازوانـم مـی‌توانـم حفره‌هایی در زمین ایجاد کنم.

(۲۸۲۵) گفت یک: خاصیّتم در بینی است کارِ من، در خاک‌ها بو بینی[2] است

دیگری گفت: هنر من در بینی من خلاصه می‌شود. من می‌توانم خاک‌ها را بو کنم و از طریق بو نوع آن خاک را تشخیص دهم. [از این طریق می‌توانم به شما بگویم که در این خاک دفینه‌ای نهفته شده است یا نه.]

(۲۸۲۶) سِـــرِّ اَلنّـــاسُ مـــعادِن داد دست که رسول آن را پیِ چه گفته‌است؟

به همین جهت راز حدیث پیامبر(ص) بر من معلوم گشته است. و درک کرده‌ام که چرا آن حضرت چنین سخنی گفته است. آن حدیث اینست که مردم همچون معادن هستند. [مادام که کسی معدن شناس نباشد نمی‌تواند تشخیص دهد که در کجا معدن هست یا نیست. همینطور تا شخص، انسان شناس نباشد نمی‌تواند ارزش درونی افـراد را درک کـند. تـوضیح حـدیث مذکور در شرح بیت (۲۰۷۷) دفتر دوم آمده است.]

۱.نَقْب: راه باریکی که در زیرزمین حفر می‌کنند. جمع: نِقاب.

۲. بوبینی: احساس بو.

من زِ خاکِ تن بدانـم کـاندر آن چند نقدست و؟ چه‌دارد او زِ کان؟ (۲۸۲۷)

من از بوی خاک بدن تشخیص می‌دهم که در آن، چقدر نقدینه وجود دارد و اصلاً چه نوع معدنی دارد.

در یکی کان زرِّ بی‌اندازه دَرْج[1] و آن دگر دخلش بُوَد کمتر ز خَرْج (۲۸۲۸)

در معدنی، طلای بسیار نهفته شده است. امّـا مـعدن دیگـر فـقیر است و دخـلش از خرجش کمتر است. [عارفانِ باللهِ نیز از ظواهر اشخاص بر بواطن آنان پی برند و دریابند که آیا فضل و کمالی در چنته دارد یا همچون طبل توخالی است.]

همچو مجنون بو کُنم من خاک را خـاکِ لیـلی را بـیابم بـی‌خـطا (۲۸۲۹)

من مانند مجنون خاک را می‌بویم و بدون هیچ خطایی خاک لیلی را پیدا کنم. [روایت کرده‌اند که وقتی لیلی درگذشت، مجنون نزد قبیلهٔ او رفت و «خاکْ جایش» را جویا شد. آنان چیزی بدو نگفتند. آنگاه مجنون به گورستان رفت و خاک قبرها را یکان یکان بویید تا گور لیلی را یافت و این بیت را بسرود:

اَرادُوا لِـیُخْفُوا قَـبْرَها عَـنْ مُـحِبِّها وَ طـیبُ تُـرابِ الْـقَبْرِ دَلَّ عَـلَی الْـقَبْرِ[2]

«خواستند قبر لیلی را از عاشقش نهان دارند، در حالی که بوی خاکِ قبر، مرا بدان قبر راهنمایی کرد.»]

بـو کُـنم، دانـم زِ هـر پـیراهـنی گر بُوَد یوسف؟ وگـر آهِـرَمنی؟ (۲۸۳۰)

اگر هر پیراهنی را بو کنم خواهم دانست که این پیراهن یوسف است یا اهریمن.

همچو احمد که بَرَد بوی از یـمن ز آن نصیبی یافت این بینیِّ مـن (۲۸۳۱)

همانطور که حضرت احمد(ص) از **یمن** بویِ **اُویس** را تشخیص می‌داد، بینی من نیز از آن قوّهٔ شامّه بـهره‌ای بـرده است. [تـوضیح مـصراع اوّل در شـرح بـیت (۱۲۰۳) دفـتر دوم آمده است.]

---

۱. دَرْج: پیچیدن چیزی در چیز دیگر. در اینجا به معنی نهفته شده است.

۲. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۲۱۲.

(۲۸۳۲) که کدامین خاک، همسایهٔ زراست؟ یا کدامین خاک، صِفْر[1] و ابتر[2] است

خلاصهٔ کلام می‌دانم که در کدام خاک معدن طلا وجود دارد، و کدام خاک از طلا تهی و بی‌بهره است.

(۲۸۳۳) گفت یک: نَک خاصیت در پنجه‌ام که کمندی افکنم طولِ عَلَم[3]

دزد دیگر گفت: ببینید، هنر من در پنجهٔ من است. به طوریکه می‌توانم کمندی به بلندایِ کوه بیندازم.

(۲۸۳۴) همچو احمد که کمندانداخت جانْش تا کمندش بُرد سویِ آسمانْش

مانند حضرت احمد(ص) که روحش کمند همّت انداخت و همان کمند او را به آسمان برکشید. و معراج تحقّق یافت. [عارفان بالله که بر قدم حضرت ختمی مرتبت(ص) سلوک می‌کنند نیز کمند همّت خود را به مدد مشیّت الهی به سوی آسمان می‌اندازند و به معراجِ ملکوتی می‌روند.]

(۲۸۳۵) گفت حقّش: ای کمندْاندازِ بیت آن زِمن‌دان، ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْت

حضرت حق به محمّد(ص) فرمود: ای کسی که به سوی بیت المعمور کمند می‌اندازی، آن کمند اندازی را نیز از جانب من بدان. و همهٔ افعال و احوال و سِگالت را باید به مشیّت من اِسناد دهی. [توضیح آیهٔ مذکور در مصراع دوم در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است.]

(۲۸۳۶) پس بپرسیدند ز آن شه کِای سَنَد[4] مر تو را خاصیّت اندر چه بُوَد؟

سپس جمعِ دزدان بی آنکه سلطان محمود را بشناسند بدو گفتند: ای یارِ مورد اعتماد، به هرحال تو نیز طبعاً هنر و خاصیتی داری. بگو ببینم در چه رشته‌ای مهارت داری؟

---

۱. صِفْر: توخالی.
۲. اَبْتَر: بی‌دنباله سترون.
۳. عَلَم: کوه. جمع: اَعْلام.
۴. سَنَد: مورد اعتماد، تکیه‌گاه.

گفت: در ریشم، بُوَد خاصیّتم   که رَهانَم مُجرمان را از نِقَم[1] (۲۸۳۷)

شاه گفت: هنرِ من در ریش من است که مجرمان را از عقوبت می‌رهانم.

مُجرمان را چون به جلّادان دهند   چون بجنبد ریشِ من، ایشان رَهَند (۲۸۳۸)

وقتی که مجرمان را تحویل میرغضب می‌دهند، اگر ریش من حرکتی کند آنان جان سالم بدر می‌برند و نجات می‌یابند. [«ریش جنبیدن» تعبیری کنایی است، زیرا سلطان محمود اصلاً ریشی نداشته تا بخواهد یا بتواند آنرا تکان دهد. او در برخی از روایات تاریخی، کوسه توصیف شده است[2]. به هر حال «ریش جنبیدن» کنایه از کمترین اشارت و بذل همّت.]

چون بجنبانم به رحمت ریش را   طی کنند آن قتل و آن تشویش را (۲۸۳۹)

هرگاه ریشم را از روی ترحّم بجنبانم، جلّادان آن کشتار تشویش آور را متوقّف می‌کنند.

قوم گفتندش که قطبِ ما توی   که خَلاصِ روز مِحْنَتمان شوی (۲۸۴۰)

جمع دزدان وقتی این مطلب عجیب را از شاه شنیدند گفتند: الحق که پیشوا و سر کردهٔ ما تویی، زیرا که تو در روزگار وانفسا و وضعیّت وخامتْ بار نجاتمان خواهی داد.

بعد از آن، جمله بهم بیرون شدند   سویِ قصرِ آن شهِ مَیمون شدند (۲۸۴۱)

سپس همه با هم بیرون آمدند و به سوی قصر شاهِ فرخنده حرکت کردند.

چون سگی بانگی بزد از سویِ راست   گفت: می‌گوید که سلطان با شماست (۲۸۴۲)

در اثنای راه سگی از جانب راست پارس کرد. آنکه هنرش شناختن بانگ سگان بود گفت: این سگ می‌گوید که شاه در جمع شماست. [هرگاه عارفی بالله طبق مضمون آیهٔ **هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ** به ابنای دنیا بگوید که مواظب حرکات و سکنات خود باشید که خدا همراه شما و ناظر بر شماست، آنان از بس در فکر جمع حُطام دنیوی هستند که مُفاد سخن او

۱.نِقَم: نقمت ها، عقوبت ها.

۲. در سِیَرالملوک (سیاست نامه) صفحه ۶۴ آمده است: چنین گویند که سلطان محمود... و کوسه بود.

را نمی‌شنوند و نمی‌دانند که واقعاً خدا در هر حال ناظر آنان است. چنانکه طایفهٔ دزدان به مفهوم سخن همکار خود وقعی ننهادند و اصلاً ذرّه‌ای بدان نیندیشیدند. چرا که همهٔ هوش و حواسشان جمع کردن زر و سیم بود.]

(۲۸۴۳) **خاک بو کرد آن دگر از رَبْوه یی   گفت: این هست از وِثاقِ بیوه یی**

آن دزدی که بوشناس بود خاک پشته‌ای را بو کرد و گفت: این خاک خانه بیوه‌زنی است. [دزدان به جستجو ادامه دادند و پیش رفتند تا آنکه به کاخ شاه رسیدند. و چون دیوار کاخ بلند بود از کمند انداز یاری خواستند.]

(۲۸۴۴) **پس کمند انداخت اُستادِ کمند   تا شدند آن سوی دیوارِ بلند**

پس آن دزدی که در کمنداندازی مهارت داشت کمندی انداخت و همه بدان سوی دیوار بلند رفتند.

(۲۸۴۵) **جایِ دیگر خاک را چون بوی‌کرد   گفت: خاکِ مخزنِ شاهیست فرد**

چون بوشناس جای دیگر خاک را بویید گفت: این خاکِ خزانهٔ شاهی بی همتاست.

(۲۸۴۶) **نقبْ‌زن زد نقب، در مخزن رسید   هریکی از مخزن اسبابی کشید**

آن دزدی که در زدن نقب مهارت داشت نقبی زد و به خزانهٔ شاه رسید. دزدان دست بکار شدند و هریک از خزانه اشیائی نفیس برداشتند.

(۲۸۴۷) **بس‌زر و زَرْبَفت و گوهرهای‌زَفت   قوم بُردند و نهان کردند تَفْت**

دزدان طلاها و جامه های زربفت و جواهرات گرانبها را برداشتند و گریختند و سریعاً همه اشیاء را در جایی امن پنهان کردند.

(۲۸۴۸) **شه مُعَیَّن دید منزلگاهشان   حِلیه[1] و نام و پناه و راهشان**

سلطان، محلّ اختفای دزدان و قیافه و نام و نشان آنان را آشکارا دید.

---

۱. حِلْیَه: رنگ و رخسار و شکل ظاهری انسان. جمع: حِلیٰ.

خویش‌را دزدید از ایشان،بازگشت   روز در دیوان بگفت آن سرگذشت (۲۸۴۹)

سپس خود را از آنان پنهان کرد و به کاخ برگشت و بامداد فردا در دیـوان حکـومتی ماجرای دوشین باز گفت.

پس روان گشتند سرهنگانِ مست   تا که دزدان را گرفتند و بـبست[۱] (۲۸۵۰)

بلافاصله امیرانِ دلیر رفتند و دزدان را گرفتند و دست بسته نزد شاه آوردند.

دست بسته سوی دیـوان آمـدند   وز نهیبِ جانِ خود لرزان شـدند (۲۸۵۱)

دزدان، دست بســته بــه دیــوان حکــومتی آمـدند. هـمهٔ آنـان از تـرس بـرخـود می‌لرزیدند. [چون می‌دانستند که سلطان، سخت‌کُش و آتشْ‌سِجاف است.]

چونکه اِستادند پیشِ تـختِ شـاه   یارِ شَبْشان بـود آن شـاهِ چـوماه (۲۸۵۲)

دزدان در بــرابــر تــخت شاه ایستادند، هـمان شـاهی کـه هـمچون مـاهی کـه در شب مــی‌درخشـد، هـمراه شـبانهٔ آنـان بـود. [مـنظور بـیت بـه نـحو تأویـل: حـضرت حــق کـه شـاه حـقیقی جـهان است بـه حکـم **هُـوَ مَـعَکُمْ اَیْـنَما کُـنْتُم**: در شبِ دنـیا بـا همگان همراه است. از جمله با حرامیانی که از دیوار اخـلاق و شـریعت بـالا مـی‌روند و از آن در می‌گذرند همراه است. و چون صبح قیامت سر بر آوَرَد همگان را در بـرابـر سـریر او حاضر گردانند.]

آنکه چشمش شب‌به‌هرکه انداختی   روز دیدی، بی شکَش بشـناختی (۲۸۵۳)

آن دزدی که شبانه هرکس را می‌دید روز نیز او را بی هیچ شبهه تشخیص می‌داد.

شاه را بر تخت دید و گفت: ایـن   بود با ما دوش شـبگَرد و قـرین (۲۸۵۴)

شاه را بر تخت دید و گفت: رفقا، این شاه همان کسی است که دیشب هـمراه مـا بـه شبگردی آمده بود.

---

۱. ببست: بست. فعل ماضی مفرد. لیکن در اینجا چون عطف به فعل جمع شده معنی جمع می‌دهد. از اینگونه افعال در مثنوی فراوان دیده آید.

(۲۸۵۵) آنکه چندین خاصیت در ریشِ اوست　　این گرفتِ[1] ما هم از تفتیشِ[2] اوست

این همان کسی است که ریش او چندین فایده دارد. گرفتاری فعلی ما نیز معلول تجسّس های اوست. [منظور بیت به نحو تأویل: حضرت حق اگر با صفت لُطفیه‌اش اشارتی کند مجرمان از عذاب و بوار برهند. البتّه خداوند در مورد حقّ‌الله، رحمت واسعه و غفران جامعه افاضه می‌فرماید، لیکن در مورد حقّ‌النّاس، سختگیر و بطّاش است. پس آنان که حق‌الناس را تباه می‌کنند و در نهب آن مناقسه می‌دارند باید به خود آیند.]

(۲۸۵۶) عارفِ شه بود چشمش لاجَرَم　　بر گشاد از معرفت، لب با حَشَم[3]

خلاصهٔ کلام دزدی که چشمانش شاه را شناخته بود، آگاهانه و از روی معرفت با رفقای خود لب به سخن گشود.

(۲۸۵۷) گفت: وَ هُوَمَعَکُم این شاه بود　　فعلِ ما می‌دید و سِرمان می‌شنود

آن دزد گفت: ای رفقا! آنکه دوشین همراه شما بود همین شاه بود. همو کارهای ما را دید و اسرار ما را دریافت. [«وَ هُوَ مَعَکُمْ» اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ **حدید** که به کرّات در مثنوی مورداستناد و اقتباس واقع‌شده‌است:...**وَ هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ وَ اللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصیرٌ**. «... و اوست با شما، هرجا که باشید. و خداوند به کردار شما بیناست.» تفسیر این آیه در بیت (۱۰۷۳) دفتر پنجم و پیشتر در بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۴ ـ ۱۵۰۹) دفتر اوّل آمده است.]

(۲۸۵۸) چشمِ من رَه بُرد شب شه‌را شناخت　　جمله‌شب با رویِ ماهش عشق باخت

چشم من شبانه به شناخت شاه نایل شد و سراسر شب را با روی ماهش عشق بازی کرد. [عارفِ بِالله در صبح قیامت گوید: من در شبِ دنیا شاه حقیقت را شناختم و اینک از آن مَلِکِ کریم شفاعت عاصیان را درخواست می‌کنم.]

(۲۸۵۹) امّتِ خود را بخواهم من ازو　　کو نگردانَد زعارف هیچ رو

اینک نجات امّت خویش را از او خواهانم، زیرا او هرگز از عارفان رخ بر نمی‌تابد.

---

۱. گرفت: مؤاخذه، بازخواست، گرفتاری. مصدر مرخّم از گرفتن.

۲. تَفْتیش: پُرس و جُو، وارسی، تحقیق.

۳. حَشَم: خویشان و کسان و خدمتکاران شخص. در اینجا منظور همدستان و رفیقان است.

چشمِ عارف دان امانِ هر دو کَوْن که بدو یابید هر بهرام، عَوْن (۲۸۶۰)

بدان که چشم عارف در هر دو جهان سبب امان یافتن خلایق است. و هر پادشاهی از چشم عارف مدد می‌یابد. [این بیت مبتنی بر این اصل است که عارفانِ بالله در هر عصری از اعصار و در هر دوری از ادوار، نایب منابِ مقام وَلَوی و خلیفهٔ مصطفوی هستند. چنانکه در بیت (۶۷۲) دفتر اوّل فرماید:

چونکه گُل رفت و گلستان شد خراب بوی گُل را از که یابیم؟ از گلاب]

ز آن محمّد شافعِ هر داغ بود که ز جز حق چشمِ او، مٰا زاغ بود (۲۸۶۱)

از آنرو محمّد(ص) شفیع هر گنه‌کار است که چشم او بجز حضرت حق به هیچ جانبی نلغزید. [«مازاغ» اشارت است به آیهٔ ۱۷ سورهٔ **نجم** که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۰۹) دفتر چهارم آمده است. مراد از «داغ» داغ گناه است. و با توجّه به حذف مضاف منظور از «داغ»، صاحبِ داغ است. یعنی کسی که داغ گناه دارد. خلاصه کسی که گناهکار است.]

در شبِ دنیا که محجوبست شید[1] ناظرِ حق بود و زو بودش امید (۲۸۶۲)

در این دنیا که به منزلهٔ شب است، خورشید حقیقت از چشم مردم در پردهٔ غیبت است. ولی چشم مبارکِ آن حضرت حق را می‌دید و بدو امید بسته بود.

از أَلَمْ نَشْرَح دو چشمش سُرمه یافت دید آنچه جبرئیل آن بر نتافت (۲۸۶۳)

دو چشم حضرت محمّد(ص) از حقیقتِ آیهٔ **أَلَمْ نَشْرَح** بصیرت یافت، و حقایقی دید که جبرئیل تاب دیدن آنرا نداشت. [توضیح این آیه در شرح بیت (۲۳۵۶) دفتر سوم آمده است. و توضیح مصراع دوم نیز در شرح بیت (۱۰۶۶) دفتر اوّل آمده است. **سُرمه** در اصل سنگی است معدنی که بدان **اَثْمَد** گویند. گَردِ این سنگ را که سیاه و آهنی رنگ است فراهم می‌آورند و به چشم می‌کشند. این گَرد چندین خاصیت دارد. یکی آنکه چشمان را می‌آراید و دیگر آنکه موجب ازدیاد بینایی و تقویت اعصاب چشم می‌شود[2]. در اینجا «سُرمه» کنایه از بینش و روشن‌بینی الهی است.]

---

۱. شید: بر وزنِ «شیر» به معنی خورشید.

۲. ر.ک. تنسوخ نامهٔ ایلخانی، ص ۱۷۴.

(۲۸۶۴) مر یتیمی را که سُرمه حق کشد گردد او دُرِّ یتیم[1] با رَشَد[2]

یتیمی را که حضرت حق بر چشم دلش سرمهٔ بصیرت کشد، او به مرواریدی بی‌نظیر و مهتدی مبدّل شود. [مراد از «یتیم» حضرت نبی اکرم(ص) است، و بِما یُؤَوَّل بر همهٔ اولیاء الله اطلاق شود، از آنرو که در میان قوم خود یکه و یتیم‌اند.]

(۲۸۶۵) نورِ او بر دُرّها غالب شود آنچنان مطلوب را طالب شود

نورِ باطنی آن حضرت بر درخشندگی همه دُرّها و جمیع مرواریدها چیره آید. یعنی انسان کامل از همهٔ نیکان بالاتر است. و خداوند نیز طالب چنین مطلوبی گردد.

(۲۸۶۶) در نظر بودش مقاماتُ الْعِباد لاجَرَم نامش خدا شاهد نهاد

از آنرو که حضرت ختمی مرتبت(ص)، جامع جمیع مراتب روحانی بندگان خاص بوده، بدین‌سان خداوند نامش را ضرورتاً **شاهد** (=گواه) بنهاد. [در چند آیهٔ قرآنی حضرت محمد(ص) با عنوان **شاهد** یاد شده است. از جمله آیهٔ ۴۵ سورهٔ **احزاب**، و آیهٔ ۸ سورهٔ **فتح**. رجوع شود به شرح بیت (۳۸۲۴) دفتر اوّل. و بیت (۲۴۲) به بعد در دفتر پنجم. زمخشری در تفسیر شاهد گوید: **عَلیٰ مَنْ بُعِثْتَ اِلَیهِمْ وَ عَلیٰ تَکْذیبِهِمْ وَ تَصدیقِهِمْ.اَیْ مَقْبُولاً عِنْدَاللهِ لَهُمْ وَ عَلَیْهِمْ**[3]. «تو ای پیامبر بر تکذیب و تصدیق کسانی که به سویشان مبعوث شده‌ای گواه هستی. یعنی: سخن تو له و علیه ایشان نزد خدا مقبول است.» میرزا حسن اصفهانی (صفی‌علیشاه) در ترجمهٔ آیهٔ مذکور گوید:

شاهدی بر حالِ امّت ناگزیر هم مُبشِّر بر خلایق، هم نذیر[4]]

(۲۸۶۷) آلتِ شاهد زبان و چشمِ تیز که ز شبْ‌خیزش ندارد سِر گُریز

وسیلهٔ شاهد، زبان و چشم بیناست. هیچ سرّی از اسرار نمی‌تواند از او که شب زنده‌دار است بگریزد. [پس هر شاهدی به دو وسیله نیاز دارد. یکی چشم تیزبین (و حواسّ سالم و دقیق) و دیگری زبان گویا که بتواند مشهودات خود را بخوبی بیان دارد. «شبْ‌خیز» صفت

۱.دُرِّ یتیم: مروارید تک، مروارید گرانبها.

۲.رَشَد: هدایت. «با رَشَد» یعنی کسی که دارای هدایت است، مهتدی.

۳. الکشّاف، ج۳، ص۵۴۶.

۴. تفسیر صفی، ج۲، ص۸۵۸.

فاعلی مرکّب مرخم به معنی کسی است که شب‌ها بیدار است. در اینجا کنایه از دل حضرت نبی(ص) است که در شب دنیا بیدار است. نظر اخیر از اکبرآبادی است[۱].]

گر هزاران مـدّعی سَـر بـر زنـد　　　گوش، قاضی جانبِ شـاهد کـند (۲۸۶۸)

مثلاً اگر در محکمه هزاران مدّعی سر بردارند و جنجال بـه پـا کـنند، قـاضیِ عـادل فقط به گفتهٔ شاهد (و ادلّـهٔ انکـارناپذیر) گـوش مـی‌سپارد و بـه قـیل و قـال طـرفین دعـوا وقعی نمی‌نهد.

قاضیان‌را در حکومت این‌فن‌است　　　شاهدِ ایشان دو چشمِ‌روشن‌است (۲۸۶۹)

روش قضات محکمه در داوری‌ها اینست که از شاهد استفاده کنند، و شاهد در نـزد آنان به منزلهٔ دو چشم بیناست.

گفتِ‌شاهد ز آن به‌جایِ دیده است　　　کو به‌دیدهٔ بی‌غرض سِردیده است (۲۸۷۰)

از آنرو سخن شاهد به جای چشم محسوب می‌شود که شاهد بـا چشـمی خـالی از غرض و مرض امر پوشیده‌ای را دیده است.

مدّعی دیده ست، امـا بـا غـرض　　　پـرده بـاشد دیـدهٔ دل را غـرض (۲۸۷۱)

البتّه طرفین دعوا نیز شاهد آن امر بوده‌اند، مـنتهی بـا چشـمی غـرض‌آلود. ازیـنرو شهادتشان در محکمه مقبول نمی‌افتد، چرا که غَرَض همچون حجابی است برچشم. [چنانکه در بیت (۳۳۴) دفتر اوّل فرماید:

چون غَرَض آمـد، هـنر پـوشیده شـد　　　صد حجاب از دل به سویِ دیده شـد]

حق همی خواهد که تو زاهد شوی　　　تا غَرَض بگذاری و شاهد شوی (۲۸۷۲)

حضرت حق می‌خواهد که تو پارسا و مهذّب شوی تا اغراض را فرو گذاری و شاهدِ راستین شوی. [تا آدمی دل از شواغل نفسانی نپردازد نمی‌تواند بدون اغراض دربارهٔ چـیزی گواهی دهد.]

---

۱. ر.ک.شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۲۰.

(۲۸۷۳) کین غَرَض‌ها پردهٔ دیده بُوَد بر نظر چون پرده پیچیده بُوَد

زیرا اَغراض نفسانی، حجاب چشم است و همچون پرده‌ای، چشم را پوشیده می‌دارد.

(۲۸۷۴) پس نبیند جمله را با طِمّ و رِمّ حُبُّکَ الْاَشیاءِ یُعْمی و یُصِمّ

در نتیجه خوب و بدِ هیچ چیز را نمی‌تواند ببیند، زیرا علاقهٔ وافرِ تو به چیزی، تو را کور و کر می‌کند. [«طِمّ و رِمّ» اشارت به ضرب‌المثلی عربی است که توضیح آن در شرح بیت (۳۲۸۸) دفتر چهارم آمده است. مصراع دوم نیز حدیثی است که توضیح آن در شرح بیت (۲۷۲۴) دفتر دوم آمده است.]

(۲۸۷۵) در دلش خورشید چون نوری نشاند پیشش اختر را مقادیری نماند

هر کس که خورشید بر دلش بتابد دیگر ستاره در نظر او نمودی ندارد. [در جایی که حضرت حق بر قلب انسان کامل (رسول الله) تجلّی می‌کند، او نیازی به ما سِوَی الله ندارد. اتّصال به مرتبهٔ اعلیٰ آدمی را از مرتبهٔ نازل بی‌نیاز می‌کند.]

(۲۸۷۶) پس بدید او بی‌حجاب اسرار را سیرِ روحِ مؤمن و کُفّار را

پس او یعنی انسان کامل، اسرار و تحولات روحی مؤمن و کافر را آشکارا می‌بیند و از ضمایر باخبر می‌شود.

(۲۸۷۷) در زمین، حق را و در چرخِ سَمی[1] نیست پنهان‌تر ز روحِ آدمی

خداوند در زمین و آسمانِ بلند چیزی پوشیده‌تر از روح انسان ندارد. [اَفهام و عقول بشری در شناخت روح به جایی نرسیده است.]

(۲۸۷۸) بازکرد از رَطب و یابِس حق نورد[2] روح را مِنْ أمْرِ رَبّی مُهر کرد

خداوند (یا حضرت ختمی مرتبت) لابلا و پیچ و تاب هر پدیده‌ای را برای بشر باز کرده، الّا روح را که همچنان به صورت رازِ سر به مُهر نگه داشته است. [روح مجرّد یا نفس

---

۱. سَمِیّ: بلندمرتبه، بالا بلند. صفت مشبهه از مصدرِ سُمُوّ.

۲. نورد: چین، لا، پیچ و تاب.

ناطقه که به تعبیر حکما از مجرّدات عالم امر و صَقعِ رُبوبی است، برای بشر ناشناخته است. گرچه حکمای الهی و متألّهان در اثبات روح و بیان تجرّد آن، براهین متعدّدی اقامه کرده‌اند، لیکن نگفته‌اند که روح چیست. و کلّاً گفتار آنان دربارهٔ روح بر قاعدهٔ سلب و تنزیه استوار است تا وصف و تشریح. یعنی فقط توانسته‌اند بگویند روح چه چیزی نیست. مثلاً گفته‌اند روح مادّه نیست، جسم و عوارض جسم نیست، کمّ و کیف و... نیست. امّا چه چیز است؟ الله اعلم. شرایع نیز در این باب ساکت‌اند. چنانکه مثلاً در آیهٔ ۸۵ سورهٔ **اِسراء** (بنی اسرائیل) آمده است: **وَ یَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی وَ ما اُوتیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلّا قَلیلاً.** «و از تو (ای پیامبر) دربارهٔ روح سؤال می‌کنند که چیست؟ به آنان بگو که روح از امر پروردگار من است. و تنها علم ناچیزی به شما داده شده است.» ذهن عرب جاهلی به مسألهٔ روح معطوف بوده است. البتّه عقاید آنان در این‌باره بی‌پایه و خرافی می‌نموده است. چنانکه مسعودی در **مروج الذهب** فصلی بدان اختصاص داده است. برخی از عربان روح را هوایی می‌دانستند که به کالبد در می‌شود و به گاهِ مرگ از آن بیرون می‌آید. عدّه‌ای نیز روح را همان خون می‌دانستند. تیره‌ای نیز می‌پنداشتند که روح، پرنده‌ای است که به کالبد آدمی اندر شود. و چون شخص بمیرد یا کشته گردد آن پرنده در اطراف او آنقدر پرسه زند تا به خاکش سپارند. و زان پس در اطراف قبرِ مُرده بانگ هولناک برکشد. پس از ظهور اسلام نیز عربان بر این باورهای وَهْم‌آمیز بوده‌اند و در عین حال از کنجکاوی در این‌باره دست نمی‌داشتند. بدین جهت کراراً از پیامبر(ص) می‌پرسیدند که روح چیست و چگونه است؟ آیهٔ یاد شده نیز به همین مناسبت نازل شد. امّا بعضی از مفسّران گفته‌اند که آیهٔ مذکور در پاسخ یهودیان نازل شده است[۱]. البتّه تعدّد شأن نزول در تفاسیر امری معهود است و در اصل موضوع تغییری پدید نمی‌آورد. آنچه مسلّم است اینست که حقیقت روح بر عموم آدمیان پوشیده است. و آن کسانی هم که کوشیده‌اند روح را کَما هُوَ حَقُّه بشناسند، بیهوده جان کنده‌اند. مولانا می‌گوید معمّای روح ناگشوده است و این قفل را به مفتاح عقل و فکرت نتوان گشودن. امّا در عین حال عقیده دارد که روح برای انسان کامل امری مکشوف است چنانکه بیت بعدی بدان ناطق است.

«رَطْب» صفت مشبهه به معنی تر و آبدار است و «یابِس» به معنی خشک. «رطب و یابس» تعبیری است متّخذ از آیهٔ ۵۹ سورهٔ **انعام** و کنایه از جمیع موجودات. امّا در تعبیر فارسیان به معنی درست و نادرست، سره و ناسره و غثّ و سمین بکار آید. فاعلِ «باز کرد»

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۶، ص۴۳۷، و الکشّاف، ج۲، ص۶۹۰.

هم جایز است حضرت حق باشد و هم رسول خدا که اکمل کاملان است.]

(۲۸۷۹) پس‌چو دید آن‌روح را چشمِ‌عزیز پس بر او پنهان نمانَد هیچ چیز

پس آن چشم نازنینی که روح را دیده است هیچ چیز بر او پوشیده نیست. [مراد از «چشم عزیز» و در اینجا انسان کامل و عارفِ واصل است. و اکمل کاملان، حضرت ختمی مرتبت و سلطان الکونین محمّد مصطفی(ص) است.]

(۲۸۸۰) شاهدِ مطلق بُوَد در هر نزاع بشکند گفتش خُمارِ هر صُداع

او در هر اختلافی، گواهِ بی‌چون و چراست. کلام شریف و گفتار لطیف او هر سردردی را که موجب خمار و مدهوشی آدمیان شده دفع می‌کند.[جنگ‌های هفتاد و دو ملّت با میزان محمّدی و معیار مصطفوی به پایان می‌رسد، همان جنگ‌هایی که عقل و اندیشه را به محاق رخوت می‌برد و تیرگی و انکدار را بر عقول عارض می‌گرداند.]

(۲۸۸۱) نامِ‌حق، عدلست وشاهد،آنِ‌اوست شاهِدِعدلست زین‌رُوچشمِ‌دوست

عدل، یکی از اسماء الله است و شاهد بدو تعلّق دارد. بنابر این چشم دوست، شاهدِ عادل است. یعنی چشم انسان کامل و عارفِ بالله شاهدی است که از صراط مستقیم حقیقت اندکی به چپ و راست نمی‌گراید و نظرِ او عین عدل است. [حکیم سبزواری در شرح بیت فوق گوید: **عدل** و **شاهد** از اسماء الله است و اسماء خدا مظهر می‌خواهد و مظهر این دو اسم، چشم پیامبر است[۱].]

(۲۸۸۲) منظرِ حق، دل بُوَد در دو سرا که نظر در شاهد آید شاه را

نظرگاهِ حضرت حق در هر دو جهان، دل است، زیرا شاه همیشه به محبوبانِ زیبارو نگاه می‌کند. [این بیت در نفی ریاکاری و قشری گری است. مولانا می‌گوید آنچه که در دنیا و آخرت مورد نظر حق است درون است نه برون. چنانکه در بیت (۱۷۶۰ ـ ۱۷۵۹)دفتر دوم فرماید:

ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را

---

۱. شرح اسرار، ص۴۷۶.

نـــاظر قـــلبیم اگـــر خـــاشع بـــود　　　گـــرچــه گـــفتِ لفـــظ نـاخاضع رود

در آیهٔ ۸۸ و ۸۹ سورهٔ **شعراء** نیز فقط روی اصالت قلب تکیه شده است. رجوع شود به شرح بیت (۸۶۸) دفتر پنجم.]

عشقِ حقّ و سِرِّ شـاهدْبازی‌اش　　　بود مایهٔ جمله پَرده سـازی‌اش[۱]　(۲۸۸۳)

عشق حضرت حق و رازِ عشق ورزیدن او به معشوق، مایهٔ اصلی خلقت جهان شـد. [عرفا می‌گویند حضرت حق دوست داشت ظهور کند و همین عشق بر اظهار خود سبب شد که خلایق را بیافرینند. و از طرفی او بر بندگان خاصّ خود نیز عاشق است. پس توان گـفت کـه اساس خلقت جهان عشق است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اول.]

پس از آن لَوْلاکَ گفت اندر لقـا　　　در شبِ مـــعراج شـــاهدْبازِ مـــا　(۲۸۸۴)

خداوندی که عاشق محبوبان است در شب معراج به گاهِ دیدارِ محمد(ص) فرمود: اگر تو نبودی جهان را نمی‌آفریدم. [منظور بیت: آفرینش جهان به خاطر عشق معبود به کامل‌ترین بندهٔ خود (محمّد) صورت گرفته است. توضیح این مطلب در بیت (۲۷۳۴) به بعد دفتر پنجم ، و بیت (۱۰۳۰) دفتر چهارم و بیت (۹۷۴) دفتر دوم آمده است.]

این قضا بر نیک و بد حاکم بُوَد　　　بر قضا شاهد نه حاکم مـی‌شود؟　(۲۸۸۵)

این بیت رجوع می‌کند به بیت (۲۸۶۹) همین دفتر. امّا در این بیت ظرافتی خاص نهفته است که اگر بدان دقّت نشود معنی، ناصواب رود. و آن اینکه مصراع دوم را باید به صـورت استفهامِ اقراری خواند تا معنی راست آید. بـنابر ایـن شـارحـانی کـه مـصراع دوم را خـبری خوانده‌اند فی الجمله خطا رفته‌اند.

معنی بیت: قاضی بر عموم مردم اعمّ از مُدَّعی و مُدَّعیٰ عَلَیه حکم می‌رانَـد. ولی آیـا شاهد بر قاضی حاکم نیست؟ مسلّماً حاکم است. [«قَضا» مخفّفِ «قَضاء» مصدر ثلاثی مجرّد است، لیکن در اینجا به معنی قاضی است، زیرا گاه برای افادهٔ مبالغه، مصدر را در معنی صفت بکار می‌برند. مانند **رَجُلٌ عَدْل** که به معنی مرد بسیار عادل است. البتّه اگر چنین تأویلی هم

---

۱. پَرده‌سازی: ساختن پرده، ساختن پرده نمایش. در اینجا منظور آفـرینش جـهان است. گـویی کـه جـهان همچون پرده‌ای نمایشی است که ساخته شده است. لفظ «پرده‌سازی» نباید ما را به این توهّم گرفتار کند که شاید مراد بیان اولیای مستور است.

صورت نگیرد باز معنی همان می‌شود. بدین معنی که شاهد، قضا را فیصله دهد. منظور بیت: با آنکه قاضی، حاکمِ بر عموم است. لیکن شاهد، حاکم بر قاضی است زیرا قضاوتِ قاضی منوط به شهادت شاهد است. در واقع این شاهد است که قفل بستهٔ قضاوت را می‌گشاید. پس بدین اعتبار شاهد بر قاضی حاکم است. مولانا در این ابیات درصدد بیان مقام شامخ انسان کامل است و تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید خلقت جهان منوط به وجود او بوده است و بدین ترتیب فعلِ الهی را تابع وجود انسان کامل می‌داند. این بیان مولانا تداعی کنندهٔ اظهارات ابن‌عربی در فصّ عزیریهٔ **فصوص الحکم** است. خلاصهٔ مقصود ابن عربی اینست: خداوند فقط حاکم نیست بلکه محکوم نیز هست، به این اعتبار که افاضهٔ وجود او به اعیان ثابته متوقّف است بر حدّ قابلیّت های آنها. یعنی این قابلیت های اعیان است که حدّ افاضهٔ الهی را تعیین می‌کند. امّا لطافت کلام مولانا چیز دیگری است.]

(۲۸۸۶) **شد اسیرِ آن قضا میرِ قضا — شاد باش ای چشم تیزِ مُرْتَضیٰ**

امیر قضا،اسیر آن قضا شد. یعنی حکم حضرت حق که بر همه نافذ است، تابع کسی شد که خودِ او مقهور حکم الهی است. ای چشم بینای راضی به رضایِ حق شادمان باش. [این بیت نیز از نظر افادهٔ مضمون دنبالهٔ بیت پیشین است و همان مقصود را بسط می‌دهد. و لازم است به توضیح بیت پیشین رجوع شود.

انقروی احتمال داده است که «اسیرِ آن»، شاید «اسیران» بوده است. یعنی محکومانِ قضای الهی، حاکمان قضای الهی شده‌اند. این تفسیر مبتنی بر رأی ابن عربی است که در بیت قبلی مذکور افتاد. وجه دیگری که گفته است اینست که مراد از «میرِ قضا» حضرت محمد(ص) است. یعنی محمد(ص) که سلطان الکونین است خود اسیر پنجهٔ قضای الهی است. دو وجه مذکور با سیاق ابیات مورد بحث سازگاری ندارد.]

(۲۸۸۷) **عارف از معروف بس درخواست کرد — کای رقیبِ ما تو اندر گرم و سرد**

عارفِ بالله از خداوندی که برای خلایق شناخته شده است درخواست های فراوان کرد و گفت: ای خدایی که در گرما و سرما یعنی در همه حال ناظر و مراقب ما هستی.

(۲۸۸۸) **ای مُشیرِ ما تو اندر خیر و شر — از اشارتهات دلْ مان بی‌خبر**

ای خدایی که ما را در امور نیک و بد ارشاد می‌فرمایی و مشاور مایی، و دل ما از

حقیقت آن اشارات ربّانی بی‌خبر است.

ای یَـــرانـــا لا نَـراهُ روز و شب　　　چشــمْبندِ مـا شـده دیـدِ سـبب (۲۸۸۹)

ای خدایی که روز و شب ما را می‌بینی و ما تو را نمی‌بینیم اصولاً توجّهِ ما به علل و اسباب، چشمان را بسته است. [رجوع شود به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم.]

چشمِ من از چشم‌ها بگزیده شـد　　　تا که در شب آفـتابم دیـده شـد (۲۸۹۰)

چشمِ من برگزیدهٔ چشمها شده است، زیرا که به هنگام شب، آفتاب را دیده است. [«تا» در اینجا برای بیان علّت و سبب آمده است. منظور بیت: کسانی که در این دنیا که به لحـاظ تیرگی و انکدار همچون شب دیجور است، به شناخت حقیقت نائل می‌شوند نسبت به کسانی که در جهانِ دیگر به حقیقت واقف می‌شوند فضیلت و برتری دارند و حقّا که مصداقِ **اَلسّابِقُون** هستند.]

لطفِ معروفِ تو بود، آن،ای بَهی[1]　　　پس کـــمالُ الْـبِرّ فــی اِتْـمامِهِ (۲۸۹۱)

ای زیبا، اینکه در شبِ دنیا تو را می‌بینم از لطف و احسان تو است. پس کمال احسان در اِتمام آن است. [چنانکه در امثال آمده است: **مَا الْاِحْسٰانُ اِلّا بِالـتَّمامِ**. «احسان، احسان به‌شمار نیاید مگر آنکه کامل باشد.» بدین صورت نیز رایج است:**اَلْاِحْسٰانُ بِالْاِتمام یا الاِکرامُ بالاِتمام.**]

یا رب اَتْمِمْ نُورَنٰا فِـی السّـاهِرَه[2]　　　وَ انْـجِنٰا مِـن مُـفْضِحاتٍ[3] قـاهِرَه (۲۸۹۲)

پـــروردگارا در عـــرصهٔ مـــحشر نـــورِ معرفتِ مـا را بـه کـمال رسـان، و مـا را از رسوا کنندگان قهّار نجات ده. [مصراع اوّل مقتبس از قسمتی از آیـهٔ ۸ سـورهٔ **تـحریم** است: **...یَقُولُونَ رَبَّنٰا اَتْمِمْ لَنٰا نُورَنٰا...** «... مؤمنان در روز رستاخیز گویند: پروردگارا نور مـا را بـه کمال رسان.»]

---

۱. بَهِیّ: روشن، زیبا. صفت مشبههٔ عربی. امّا **بِهی** (با کسره حرف اوّل و بدون تشدید حرف آخر) بـه مـعنی نیکویی، خوبی و صحّت است.

۲.ساهِرَه: عرصهٔ محشر.

۳. **مُفْضِحات**: رسوا کنندگان. مفرد: **مُفْضِحَه**.

(۲۸۹۳) یارِ شب را روز، مهجوری مده   جانِ قـربت دیـده را دُوری مـده

پروردگارا کسی را که در شبِ دنیا یار و دوستدار تو است در روشنایی محشر و یوم حقیقت، هجران مده و جان بنده‌ای را که به مقام قربِ تو رسیده به هنگام طلوع آفتاب حقیقت یعنی جهان دیگر، گرفتار بُعد و دوری مفرما.

(۲۸۹۴) بُعدِ تو مرگیست با درد و نَکال[1]   خاصه بُعدی که بُوَد بَعْدَ الْوِصال

دوری از تو مرگی است دردناک و عذاب آور. خصوصاً دوری و بُعدی که بعد از وصال عارض شده باشد.

(۲۸۹۵) آنکه دیده‌ستت، مکن نادیده‌اش   آب زن بـر سـبزهٔ بـالیده‌اش

آن کسی که تو را دیده است نادیده‌اش مینگار، و به سبزهٔ روییده و رشد یابنده‌اش آبی از لطف و عنایتت بزن.

(۲۸۹۶) مـن نکـردم لاٰاُبـالی[2] در رَوِش   تو مکن هـم لاٰاُبـالی در خَـلِش[3]

همانطور که من در سیر و سیرتم بی‌توجّهی نکرده‌ام، تو نیز در رنجاندنم بی‌مبالاتی مکن. [بلکه به حال زارم رحم کن.]

(۲۸۹۷) هین مَران از رویِ خود او را بعید   آنکه او یکبار آن رویِ تو دیـد

مباد کسی را که یک بار روی تو را دیده است از درگاهت دور کنی.

(۲۸۹۸) دیدِ رویِ جز تو شـد غُـلِّ[4] گـلو   کُـلُّ شَـیْءٍ مٰـا سِـوَی الله بـاطِلُ

دیدن روی هرکس بجز تو زنجیری است برگردن. زیرا هر چیز جز خدا بـاطل است. [«غُلِّ گلو» ناظر است به آیهٔ ۸-۷ سورهٔ **یس**. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۲۰) دفتر چهارم.

۱.نَکال: عقوبت، کیفر.

۲.لاٰاُبالی: بی توجّهی، بی مبالاتی.

۳. خَلِش: اسم مصدرِ خَلیدن است به معنی فرو بردن جسمی باریک و نوک تیز در چیزی است. امّا در اینجا به معنی عذاب دادن و رنجاندن است.

۴. غُلّ: زنجیر. جمع: اَغْلال.

مصراعِ دوم از لَبیدبن رَبیعه شاعر معروف دورهٔ جاهلی است. مطلع قصیدهٔ او اینست:

اَلا کُــلُّ شَــیءٍ مٰــا خَــلَا اللهِ بٰــاطِلُ　　　وَ کُــلُّ نَــعیمٍ لٰا مُــحالَةَ زائِــلُ

«بدانید که جز خدا همه چیز تباه است، و هر نعمتی ضرورتاً به زوال می‌رود.»]

بــاطلند و مــی‌نمایندم رَشَــد　　　زانکه باطل، باطلان را مــی‌کَشَد (۲۸۹۹)

همهٔ کائنات باطل‌اند، و مرا به سوی خود جذب می‌کنند زیرا که هـر مـوجود بـاطل، باطلِ دیگر را به سوی خود می‌کشد. [اَلْجِنْسُ یَمیلُ اِلیٰ جِنْسِه.]

ذرّه‌ذرّه کاندرین اَرض و سـماست　　　جنسِ خود را هریکی چون کَهْرُباست (۲۹۰۰)

زیرا همهٔ ذرّاتی که در این زمین و آسمان است مانند کهربا همجنس خود را به سوی خود جذب می‌کند. [کند همجنس با همجنس پرواز. رجوع شود به شرح بیت (۸۹۶ – ۸۹۲) دفتر اول.]

مِعده نان را مـی‌کَشَد تـا مُسـتَقَر　　　مـی‌کَشَد مـر آب را تَـفِّ جگـر (۲۹۰۱)

به عنوان مثال، معده نان را به درون خود می‌کشد و حرارت جگر آب را به خود جذب می‌کند. [چرا؟ برای اینکه معده با نان سنخیّت دارد و جگر با آب.]

چشم، جذّابِ بُتان زین کـوی هـا　　　مغز، جویان از گـلستان بـوی هـا (۲۹۰۲)

مثال دیگر، چشم در کوچه و بازار می‌گردد و افراد زیباروی را جذب می‌کند. یعنی آنان را تماشا می‌کند. مغز نیز رایحهٔ دلنواز را از گلزار می‌جوید. [این مثال نیز در بیان سنخیّت است.]

زانکه حسِّ چشم آمد رنگْ‌کَش　　　مغز و بینی می‌کَشَد بوهای خَوش (۲۹۰۳)

زیرا حسِّ باصره به رنگ‌ها متمایل است، و مغز و بینی بوهای خوش را می‌جوید.

زیـن کَشِشــها ای خـدایِ رازْدان　　　تو به جذبِ لطفِ خودْمان دِه امان (۲۹۰۴)

ای خدایی که دانای به اسراری، تو با جذبهٔ ربوبی خود ما را از تجاذب‌هایی که میان اشیاء و مخلوقات برقرار است امان دِه. یعنی مگذار ما اسیر جاذبه‌های مخلوق شـویم، زیـرا عاقبتِ این مجذوبیّت‌ها تیره و ناگوار است.

(۲۹۰۵) غـالبی بـر جـاذبان، ای مشـتری شـاید ار درمـاندگان را واخَـری

ای خدایی که خریدار جان و مال اهل ایمانی، تو بر همهٔ این جاذبه ها چیره‌ای. شأن والای تو اقتضا می‌کند که جانِ بیچارگان را از آنان بخری و مقرّب خود فرمایی، و مگذاری که این جان ها مجذوب جاذبه های مبتذل دنیوی شود.

(۲۹۰۶) رو به شه آورد چون تشنه به ابر آنکه بود اندر شبِ قدر آنِ بَـدْر

مولانا در اینجا رجوع می‌کند به صـورت حکـایت و مـی‌گوید: آن دزدِ شـه شـناس همانطور به شاه نگاه مـی‌کرد کـه تشـنه بـه ابـر. هـمان شـاهی کـه در شب قـدر هـمچون ماه شب چهارده می‌درخشید. [صوفیه شب قدر را شبی دانند که سـالک بـه تـجلّی خـاصّی مشرّف شود. در ایـن بـاب رجـوع شـود بـه شـرح بـیت (۲۹۳۵) دفـتر دوم. مـنظور بـیت: سالک عاشق در قیامت به حق عاشقانه می‌نگرد چرا که در دنیا به شرفِ رؤیت قـلبی حـق مشرّف شده است.]

(۲۹۰۷) چون لسان و جانِ او بـود آنِ او آنِ او بـا او بـود گسـتاخ گـو

چون زبان و جان آن دزدِ شه شناس شایستگی آن را داشت که با شاه سخن گـوید، همین امر او را گستاخ کرد. [از اینجا به بعد «دزد شه شناس» تمثیل عارفی ربّانی است که به روز رستخیز شفیع گنه کاران می‌شود.]

(۲۹۰۸) گفت: ما گشتیم چون جان‌بندِطین[۱] آفتابِ جان تـویی در یـومِ دیـن

دزدِ شه شناس گفت: شاها، ما همچون روح مقید به جسم شده‌ایم. تویی آفتاب روح به روزِ جزا.

(۲۹۰۹) وقتِ آن شد ای شهِ مکـتومْ‌سَیْر کز کَرَم ریشی بجُنبانی بـه خـیر

ای شاهی که شبانه به‌طور ناشناس به گشت و گذار پرداخـته بـودی، حـالا وقت آن رسیده است که از روی کرامت و بزرگواری ریشت را به صلاح ما تکان دهی. [ای خدایی که تجلیات تو در دنیا مخفی و پوشیده است، وقت آن رسیده است که با الطاف بی‌پایان خود این

---

۱. طین: گِل. در اینجا مراد جسم عنصری است.

گنه‌کاران را عفو فرمایی. البته عفو خداوند شامل کسانی نمی‌شود کـه حـق‌النـاس را ضـایع کرده باشند.]

هر یکی خـاصیّتِ خـود را نـمود آن هـنرها جـمله بـدبختی فـزود (۲۹۱۰)

شاها، هریک از این دزدها در آن شب، هنر خود را عرضه کرد، ولی ندانست که همین هنر به بدبختی او خواهد افزود. [خداوندا ما بندگان در دنیا خیال می‌کردیم که اگر فلان علم و فضل و هنر را حاصل کنیم نجات خواهیم یافت. ولی همان فضیلت‌های ظاهری سبب عُجب و خودبینی ما شد و سرانجام بر شقاوت اخروی ما افزود.]

آن هــنرها گـردنِ مـا را بـبست زآن‌مَناصِب‌سرنگونساریم‌وپست (۲۹۱۱)

همهٔ آن هنرها و فضیلت‌های ظاهری بـه طـنابی مـبدّل شـد و بـر گـردنِ مـا افـتاد و آنرا بست، و ما را از آن مقام‌های ظاهری با سـر بـر زمـین کـوفت و خـوار و ذلیـل مـان کرد.

آن هـنر فـی جـیدِنا حَـبْلٌ مَسَـد روزِ مُردن نیست زآن فن‌ها مدد (۲۹۱۲)

آن هنرهای ظاهری به ریسمانی تبدیل شد و بر گردنمان افتاد. بدانید که به روز مرگ از این هنرها هیچ خاصیت و کمکی برنمی‌آید. [مصراع اوّل مقتبس است از آیه ۵ سورهٔ **مَسَد**. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۶۴) دفتر سوم. مولانا در بیت (۲۸۳۴) دفتر اول فرماید:

زیــن هــمه انــواعِ دانش روزِ مـرگ دانشِ فــقر است ســازِ راه و بــرگ]

جزهمان خاصیّتِ‌آن خوش‌ْحواس که‌به شب بُد چشمِ‌او سلطان‌ْشناس (۲۹۱۳)

فقط هنرِ آن مردِ نکو حسّ به کار آمد، همان کسی که چشم او شاه را در تاریکی شب می‌شناخت. یعنی به روز مرگ هیچ هنری به کار آدمی نیاید جز آن هنری که شاه حقیقت را در شب دیجور دنیا به کمک آن بشناسد.

آن هــنرها جـمله غـولِ راه بـود غیرِ چشمی کو ز شه آگـاه بـود (۲۹۱۴)

همهٔ هنرهای ظاهری و عُجب‌انگیز غولان راه است. یعنی سالکان را در میانهٔ راه بـه بیراهه می‌کشد. بجز آن چشمی که شاه حقیقت را شناخت و از حضور او آگاه شد.

(۲۹۱۵) شاه را شرم از وی آمد روزِ بار[۱] که به‌شب برروی شه‌بودش‌نَظار[۲]

در روز شرفیابی، شاه از او شرم می‌دارد. یعنی در روز جزا شاه حقیقت از روی عارفانِ بالله حیا می‌کند، زیرا آن بندهٔ عارف در شب دنیا و تیرگیِ جهان محسوسات شاه حقیقت را دیده است. پس خداوند از روی چنین بندگانی استحیا دارد. [مضمون این بیت با قرائت امام ابوحنیفه از آیهٔ ۲۸ سورهٔ **فاطر** (ملائکه) سازگاری دارد. در آن آیه آمده است: ...**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**... قرائت مشهور نصبِ «الله» است بنا بر مفعولیّت، و رفعِ «العلماء» است بنابر فاعلیّت. با توجّه به این قرائت معنی آیه چنین است: «... از میان بندگان خدا تنها دانایان از او می‌ترسند...» لیکن امام ابوحنیفه «الله» را مرفوع، و «العلماء» را منصوب قرائت کرده است با توجه به این قرائت معنی آیه چنین است: «... خداوند فقط از بندگان دانای خود می‌ترسد...» جارالله زمخشری در تفسیر این قرائت گوید که اِسناد خَشیت (=ترس) به خدا در اینجا جنبهٔ استعاری دارد. یعنی خداوند بندگانِ خاص خود را مورد تجلیل و اکرام قرار می‌دهد[۳]. بنابر این در بیت فوق اِسنادِ «حیاء» به خداوند جنبهٔ مجازی دارد. یعنی خداوند حسنات بندگان خود را قدر می‌شناسد.]

(۲۹۱۶) و آن سگِ آگـاه از شـاهِ وَداد[۴] خود سگِ کهفش لقب باید نـهاد

و آن سگی که از شاه مهربان آگاه است، باید سگ اصحاب کهفش نامید.

(۲۹۱۷) خاصیت در گوش هم نـیکو بُـوَد کو به بانگِ سگ زشیر آگه شود

البتّه اگر گوش نیز هنری داشته باشد خوب است، زیرا که بوسیلهٔ بانگ سگ می‌تواند از حضورِ شیر آگاه شود. این مرتبه پایین تر از مرتبهٔ قبلی است، چون شناخت خدا را با واسطه صورت می‌دهد. [پس بیت فوق رجحان بینش را بر دانش به نحو تمثیلی بیان داشته است.]

(۲۹۱۸) سگ‌چوبیدارست‌شب،چون‌پاسبان بـــی خـــبرنَبْوَد زشـــبخیزِشهان

سگ که همچون نگهبانان، شب ها بیدار است از شب زنده‌داری شاهان بی‌خبر نیست.

---

۱. روزِ بار: روز بار یافتن.
۲. نَظار: مخّففِ نَظّار به معنی نگرنده، نگاه کننده.
۳. ر.ک. الکشاف، ج۳، ص۶۱۱.
۴. وَداد: مهربانی، دوستی.

هین ز بدنامان نباید ننگ داشت هوش بر اسرارشان باید گماشت (۲۹۱۹)

مباد که از بدنامان اظهار ننگ کنی، بلکه باید به اسرار ضمیر آنان واقف شوی. یعنی هرگز به ظاهر حکم مکن، زیرا بسیارند کسانی که به صورت، تقی هستند و به سیرت، شقی. و همینطور هستند کسانی که به ظاهر به کفر و الحاد متهم‌اند، ولی به باطن در شمار مؤمنانِ صالح‌اند.

هرکه او یک بار، خود بدْ نام شد خود نباید نام جُست و خام شد (۲۹۲۰)

هرکس یک بار بکلّی نزد عوام النّاس بدنام شد، زان پس نباید خامْ طبعانه به تکاپو افتد و برای خود اسم و رسمی خوشایند دست و پا کند و وجیه العامّه شود. [آنکه برای عشق حق و هدف عالی خود از نام و ننگ نهراسید، باید به همان راه ادامه دهد. و اگر وسط راه پشیمان شود و بخواهد طبق سلیقهٔ هَمَجُ الرَّعاع رفتار و سِگال خود را تغییر دهد قهراً خفیف و خوار شود.

ای بسا زر که سیه تابَش کنند تا شود ایمن زتاراج و گزند (۲۹۲۱)

مثلاً بسیار اتفاق می‌افتد که مردم زر و سیم خود را سیاه و دود اندود می‌کنند تا از غارت و آسیب حرامیان در امان مانَد. [همینطور اهل الله برای آنکه از اغیار مستور مانند به اصطلاح نعل وارونه می‌زنند. سه بیت اخیر بر مشرب ملامتی گفته آمده است. توضیح ملامتی در شرح بیت (۲۱۷۲) دفتر چهارم بیامد.]

قصّه آنکه گاوِ بحری[1] گوهرِ کاویان[2] از قعر دریا برآورد، شب بر ساحل دریا نهد، در درخش و تابِ آن می‌چرد، بازرگان از کمین برون آید، چون گاو از گوهر دورتر رفته باشد، بازرگان به لَجْم[3] و گِلِ تیره گوهر را بپوشاند و بر درخت گریزد، اِلیٰ آخِرِ الْقِصّة والتّقریبِ

خلاصه داستان

گاو آبی عادت دارد که گوهری رخشان از دریـا بـرون آرَد و در چَـراگـاه گـذارد و در پرتو آن گوهر شب چراغ بچرد. و چون گاو آبـی از سـوسن و سـنبل مـی‌خورد مـدفوع او مادّه خوشبویی به نام عنبر است. آن گاو چون سخت مشـغول چـریدن است رفـته رفـته از آن گوهر دور می‌شود. در این فرصت کسی که کارش داد و ستد جواهرات است از کـمین بیرون می‌جهد و مشتی گِل روی آن گوهر تابان می‌کشد و چراگاه را به تاریکی فرو مـی‌برد، و بیدرنگ بر درخت بالا می‌رود تا از شاخ تیز و محکم آن گاو مصون مانَد. گاو در تاریکی با خشمی دیوانه‌وار به این سو و آن سو می‌تازد تا شاید آن شخص را پیدا کند و بـه هـلاکش رساند، ولی بدین منظور نمی‌رسد و ناچار به سراغ گـوهر شب‌چـراغ مـی‌رود و چـون آنـرا گِل‌اندوده می‌بیند از آن می‌رمد و در این فرصت آن شخص از درخت پایین می‌آید و گوهر را

---

۱. گاوِ بَحْری: ر. ک. شرح بیت (۲۹۲۲) همین دفتر.

۲. گوهرِ کاویان: جواهر سلطنتی، گوهری درخشان که طبق روایات بر درفش کـاویان عـصر سـاسانی بـود. و امّا انقروی گوید: کاویان، اسـم لشکـر فـریدون بـوده است. و گـوهرهای خـزانـهٔ ضـحّاک را بـه‌پاره چرمی که پرچمشان بود نصب کردند تا آن را حفظ کنند و به آن گوهرهای گـرانـقدر، «گـوهر کـاویان» گفتند.

۳. لَجْم: گِلِ تیره، لجن. امّا در غالب نسخ مثنوی با ضمّهٔ لام ضبط شده است.

برمی‌دارد و می‌رود.

* * *

استادفروزانفر درباب‌مأخذاین‌حکایت‌می‌نویسد: مأخذ آن‌مطلبی‌است‌که‌فرهنگ‌نویسان در ذیل کلمهٔ شب‌چراغ نوشته‌اند و در کتاب **داراب نامه**[1] بدین صورت نقل شده است:

در آن نزدیکی دریایی بود و در آن دریا گاوان آبی بودند که شب از دریا برآمدند و هر گاوی گوهری در دهان گرفته بودی و به روشنایی آن گوهر، چَرا کردندی. (و در موضع دیگر به تفصیل بیشتر گوید:)

در آن نزدیکی دریایی بود و در آن دریا گاوان آبی بودند که شب از دریا برآمدندی و هر گاوی گوهری در دهان گرفته بودی و به روشنایی آن گوهر چرا کردندی و چون روز نزدیک شدی باز گوهر در دهان گرفتندی و ناپیدا شدندی تا یکی شب گاوی بر آمد گوهری در دهان گرفته تا به روشناییِ آن گوهر چَرا کند. از قضای خدای تعالی آن گوهر غلطان غلطان بدان چاه در افتاد چنانکه آدمی جهان را به چشم بیند آن گاو جهان را بدان گوهر دیدی. چون دید که گوهر بدان چاه افتاد گاو نیز بدوید و بر سر آن چاه بایستاد[2].

*

مولانا در ابیات پیشین از عارفان ملامتی سخن گفت. اینان گرچه بظاهر در مظانّ کفر و زندقه‌اند، لیکن بباطن از کبار صلحا شمرده شوند. منتهی باید دیده‌ای شه شناس داشت تا شاه را در هر لباس شناخت. «گاو» در این حکایت نماد آدمیان حیوان سیرت است. و «گوهر» نماد روح لطیف و نورانی است. و «گِل» تمثیل کالبد عنصری، و «تاجر» تمثیل اهل الله که دیده‌ای باطن بین دارند. آدمیان گاوسیرت فقط به حلیهٔ ظاهر انسانها توجّه می‌دارند و از باطن آنان غفلت می‌ورزند. چنانکه آن گاو به محض دیدن گِل، گوهر درونِ آنرا ندید و از آن برمید. لیکن آن تاجر به دیدهٔ باطن گوهر را از میان گِل تیره بشناخت و قدرش دانست. همینطور اهل الله گوهر لطیف و رخشان روح را در میان کالبد تیرهٔ جسمانی ببینند و تکریمش دارند.

* * *

---

۱. داراب نامه تألیف ابوطاهر بن حسن بن علی بن موسی الطوسی، داستان جنگ‌های داراب و دختر اوست با اسکندر. (مآخذ **قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۲۱۳)

۲. ر. ک. پیشین، ص۲۱۳ ـ ۲۱۲.

گاوِ آبـی[1] گـوهر از بـحر آوَرَد　　　بنْهَد اندر مَرْج و گِردَش می‌چرد　(۲۹۲۲)

گاوِ آبی، گوهر را از دریا بیرون می‌آورد و در چمنزار قرار می‌دهد و در اطراف آن به چریدن مشغول می‌شود.

در شـعاعِ نـورِ گـوهر، گـاوِ آب　　　می‌چَرَد از سُنبل و سوسن شتاب　(۲۹۲۳)

گاوِ آبی در پرتو نور آن گوهر، با شتاب سنبل و سوسن را می‌بلعد.

ز آن فکندهٔ گاوِ آبـی عـنبرست　　　که غذااَش نـرگس و نـیلوفرست　(۲۹۲۴)

از آنرو مدفوع گاوِ آبی، مادّهٔ خوشبوی عنبر است که از نرگس و نیلوفر تغذیه می‌کند.

هر که باشد قُوتِ او نـورِ جـلال　　　چُون نزاید از لَبَش سِحرِ حلال[2]؟　(۲۹۲۵)

هرکس که غذایش نور جلال حضرت حق باشد، چرا نباید از لبش سخنانِ جـذّاب و دلربا ظاهر شود؟

هرکه چون زنبور، وَحْی اَسْتَش نَفَل[3]　　　چُون نباشد خـانهٔ او پُـر عسـل؟　(۲۹۲۶)

هرکس که مانند زنبور عسل بدو وحی عطا شده باشد، چرا باید خانهٔ او آکنده از عسل نباشد؟ [طبق آیهٔ ۶۷ و ۶۸ سورهٔ **نحل** به زنبور نیز وحی می‌شود. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۰۹) دفتر اوّل. منظور بیت: هرکس به منبع الهامات ربّانی متّصل شود خـانهٔ دلش پُـر از حلاوتِ حکمت و شهد معرفت می‌گردد.]

---

۱. گاوِ آبی: عَنبرْماهی، جانوری آبزی و عظیم‌الجثّه نظیر وال یا بالن. این حیوان چون غالباً از جانوری به نام «ماهی مرکّب» تغذیه می‌کند در دستگاه گوارشی او ماده‌ای خاکستری و خوشبو به نـام «عـنبر» تـولید می‌شود که به صورت مدفوع خارج می‌گردد. این مدفوع‌ها در سواحل نزدیک زیستگاه او جـمع آوری می‌شود و به کارخانه‌های عطرسازی منتقل می‌گردد. گاه شکارچیان شکمِ این حیوان را تخلیه می‌کنند و نزدیک به بیست کیلو از این مادّهٔ معطّر را از جدارهٔ معده و روده‌اش در می‌آورند. امّا در حکایت مثنوی این حیوان همچون گاوان شاخدار می‌چرد و به گاهِ خشم می‌دود و حمله می‌آورد. و این البتّه با آنچه که گفته آمد در نمی‌سازد. به هرحال آنچه مطمح نظر مولاناست بیان نکات عالی در قالب حکایات و افسانه‌هاست ولاغیر.

۲. سِحرِ حلال: کلام جذّاب و هنرمندانه آوردن.

۳. نَفَل: غنیمت، غنیمتی که از دشمن برای مصالحه می‌گیرند. در اینجا به معنی عطیّه و دهش است.

(۲۹۲۷) مـی‌چَرَد در نـورِ گـوهر آن بَـقَر ناگـهان گـردد ز گـوهر دُورتـر

آن گاو در پرتوِ گوهرِ شب‌چراغ می‌چَرَد و ناگهان از آن گوهر اندکی فاصله می‌گیرد.

(۲۹۲۸) تـاجری بـر دُر نـهد لَـجْمِ سـیاه تا شود تاریک مَرْج[1] و سبزه گاه

در این لحظه بازرگانی روی آن گوهر را با گِلی سیاه می‌پوشاند تا چمنزار و سبزه‌زار تاریک شود. یعنی نور گوهر در زیر لایهٔ لجن می‌مانَد و به فضا نمی‌تابد در نتیجه محیط در تاریکی فرو می‌رود.

(۲۹۲۹) پس گریزد مردِ تـاجر بـر درخت گاو، جویان مرد را با شاخِ سخت

آن بازرگان همینکه رویِ گوهرِ شب‌چراغ لجن مالید بلافاصله بالای درخت می‌رود، زیرا گاو متوجّه او شده و با شاخ‌های محکمش بدو حمله می‌آورد.

(۲۹۳۰) بیست بار آن گاو تازد گِردِ مَرْج تا کند آن خصم را در شاخ، دَرْج[2]

گاو بیست دفعه در اطراف چمنزار می‌تازد تا دشمن را با شاخهایش سوراخ کند.

(۲۹۳۱) چون ازو نـومید گـردد گـاوِ نـر آیـد آنـجا کـه نـهاده بُـد گـهر

وقتی که آن گاوِ نر از مضروب ساختن او ناامید شود به جایی که گوهر را نهاده بـود باز می‌گردد.

(۲۹۳۲) لَـجْم بـیند فـوقِ دُرِّ شـاهوار پس ز طین بگْریزد او ابلیس‌وار

گاو می‌بیند که آن گوهرِ گرانقدر در لجن پوشیده شده است. پس آن گاو نیز همچون ابلیس از گِل می‌گریزد. [همانطور که به روایت قرآن کریم ابلیس از خلقت گِلین آدم(ع) اظهار انزجار کرد و نتوانست گوهر تابناک روح او را بشناسد آن گاو نیز از دُرِّ گِل اندود رمید. بیت فوق اِشعار می‌دارد که هرکس گوهر آدمی را نشناسد و فقط به استخوان و رگ و ریشه او توجّه دارد همچون گاوِ لایَعْلَم است.]

۱.مَرْج: چمنزار، جمع: مُروج.

۲.دَرْج: پیچیدن چیزی در چیزی دیگر. در اینجا مراد اینست که شاخِ خود بر تنِ خصم فرو کند.

کآن بِلیس از متن طین کور و کَرَست   گاو کَی داند که در گِل گوهرست؟ (۲۹۳۳)

زیرا که ابلیس از اندرون گِل، کور و کر است. یعنی شیطان و شیطان‌صفتان از گوهر تابان روح آدمی بکلّی بی‌خبرند. گاو چگونه ممکن است بفهمد که در اندرون گِل، گوهری نهفته است؟

اِهْبِطُوا افگند جان را در حَضیض   از نمازش کرد محروم این مَحیض[1] (۲۹۳۴)

فرمانِ اِهْبِطُوا جان آدمی را از اوج بهشت به حضیض زمینِ خاکی دنیا افکند. و آن حالت حیض او را از نماز محروم کرد. [اِهْبِطُوا (= فرود آیید) فعل امر جمع مذکّر حاضر. برگرفته از آیاتی چند از قرآن کریم است که خداوند آدم و حوّا را به سبب تناول از شجرهٔ ممنوعه به زمین هابط بگردانید. منظور بیت: روح لطیف در اصل گوهری عالی و ربّانی است، امّا در جوار مادیّات و نفسانیّات آلوده می‌شود و به درکهٔ پستِ حیوانیّت در می‌افتد. پس هواهای نفسانی (نه فقط شهوت جنسی، بل شهوت در همهٔ صُوَر و اَشکالِ آن نظیر حُبّ جاه و مقام، زهد فروشی، خودنمایی، خود برتربینی، حُبّ مال چندانکه به تضییع حقوق دیگران بیانجامد و...) همچون خون حیض است. همانطور که حائض نمی‌تواند نمازِ شرع گزارد، شخص مبتلا به هواهای نفسانی نیز نمی‌تواند نماز قرب و حضور گزارد، هرچند که جبینش از کثرت سجده و یا از شدّت فشار بر مُهر و حصیر منقوش شده باشد. چراکه نماز قرب و حضور خاصِّ رهیدگان از بند اهوای نفسانی است. این نماز عبارت است از توجّه به حق و انقطاع از ما سِوَی الْحَق. امّا کسی که به آمال رنگارنگ دنیوی و هواهای نفسانی آلوده است کجا می‌تواند نماز قرب و حضور برپا دارد؟!

حضوری گر همی خواهی از و غافل مشو حافظ   مَتیٰ ما تَلْقَ مَنْ تَهْویٰ دَعِ الدُّنْیا وَ اَهْمِلْها]

ای رفیقان، زین مَقیل[2] و زان مَقال[3]   اِتَّقُوا اِنَّ الْهَویٰ حَیْضُ الرِّجال (۲۹۳۵)

حضرت مولانا در اینجا حیضِ روحی را که پدیده‌ای عام است با بیانی بلیغ و مؤثر توضیح می‌دهد: ای رفیقان، از خوابگاه دنیوی و قیل و قال‌های دنیا طلبانه بپرهیزید که هوای

---

۱. مَحیض: مصدر میمی از حاضَ یَحیضُ حَیْضاً به معنی حیض شدن است.

۲. مَقیل: هم اسم مکان است به معنی خوابگاهِ نیمروزی، و هم مصدر میمی است از ریشهٔ «ق ی ل» به معنی خوابیدن در نیمروز. به هرحال این خواب کنایه از غفلت است.

۳. مَقال: گفتار، گفتگو از ریشهٔ «ق و ل».

نَفْس به منزلهٔ حیض مردان است. یعنی شهوات در هر نوعش آدمی را آلوده می‌کند و نمی‌گذارد به مقام حضور حق برسد.

(۲۹۳۶) اِهْبِطُوا[1] افگند جان را در بدن تا به گِل پنهان بُوَد دُرِّ عَدَن

فرمانِ **اِهْبِطُوا** روح لطیف را به کالبد عنصری فرو افکند، تا مروارید مرغوب در گِل پنهان شود. [«عَدَن» شهری است معروف و بندری است در یمن. مرواریدهای آن از دوران قدیم مرغوب بوده است. در اینجا «دُرِّ عَدَن» کنایه از روح لطیف و «گِل» کنایه از جسم است.]

(۲۹۳۷) تاجرش داند، ولیکن گاو، نی اهلِ دل دانند و، هر گِلْ‌کاو[2]، نی

بازرگان، گوهر را می‌شناسد، ولی گاو آنرا نمی‌شناسد. اهل معرفت گوهر را می‌شناسند، ولی هر کاوندهٔ گِل آنرا نمی‌شناسد. یعنی آنان که معیارهای سطحی و مادّی دارند در شناخت گوهر آدمی توفیق نمی‌یابند.

(۲۹۳۸) هر گِلی کاندر دلِ او گوهریست گوهرش غمّازِ طینِ دیگریست

هر جسمی که در اندرون خود گوهر لطیف و تابناکِ روح را داشته باشد، آن گوهر لطیف می‌تواند حقیقت ابدان دیگر را نیز بشناسد. یعنی وقتی که کسی به صفای درون و نورانیّت قلبی برسد چنان بینش ژرف و نافذی می‌یابد که می‌تواند حقیقت درون اشخاص را بشناسد. بویژه بر احوال صاحبدلان وقوف یابد. [چنانکه گفته‌اند: **اَلْوَلیُّ یَعْرِفُ الْوَلِیَّ**. «اولیاءالله حقیقتِ حالِ یکدیگر را بشناسند.» وجه دیگر بیت فوق: هرکس به مرتبهٔ صفای درون و نورانیّت قلبی برسد به چنان بینش ژرف و نافذی می‌رسد که می‌تواند کالبد نوری[3] یا هالهٔ آتشی و یا به قول عرفا **نشئهٔ جَنانی**[4] خود و دیگری را بشناسد. هرچند هر دو وجه تقارب مضمون دارند، ولی وجه نخست انسب و ابلغ است. الله اعلم.]

---

۱. اِهْبِطُوا: ر. ک. شرح بیت (۲۹۳۴) همین دفتر.

۲. گِلْ‌کاو: صفت مرکب فاعلی مرخم. در اصل بوده است «گِلْ کاونده» یعنی کسی که گِل را جستجو می‌کند. در اینجا مراد شخص ظاهربین است.

۳ و ۴. مراد از آن جسمی است لطیف از نور که مختصّ انسان‌های کامل است. در اینباره رجوع شود به شرح بیت (۳۲۵۲) دفتر سوم.

و آن‌گِلی کز رَشِّ[1] حق‌نوری‌نیافت صحبتِ گِل‌های پُر دُر بر نتافت (۲۹۳۹)

گِلی که نور حق بر آن ساطع نشود نمی‌تواند مصاحبت گِل‌های آکنده از مروارید را تحمّل کند. یعنی ابدانی که با نور حضرت حق منوّر نشوند قادر نیستند مصاحبِ ابدانِ نورانی و باصفای اهل عرفان و ایقان شوند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۸۹) دفتر دوم.]

این سخن پایان ندارد، موشِ ما هست بر لبهای جُو بر گوشِ ما (۲۹۴۰)

این سخنان دقیق و عارفانه تمام شدنی نیست، زیرا آن موشی که حکایتش را آغاز کرده‌ایم فعلاً در کنار جویبار به سخنان ما گوش می‌دهد. یعنی حکایتش ناتمام مانده و باید ادامهٔ کار موش و قورباغه را بیان کنم.

رجوع کردن به قصّهٔ طلب کردنِ آن موش، آن چَغْز را لب لبِ جُو، و کشیدنِ سَرِرشته، تا چَغْز را در آب خبر شود از طلبِ او

آن سِرِشتهٔ عشق[2] رِشته می‌کَشَد بر امیدِ وصلِ چَغْزِ با رَشَد[3] (۲۹۴۱)

آن موشِ عاشق به امیدِ رسیدن به قورباغهٔ راه یافته نخ را می‌کشد.

مـی‌تند بـر رشتهٔ دل دَم بـه دَم که سَرِ رشته بـه دست آورده‌ام (۲۹۴۲)

موش پیوسته با خود می‌گوید: سرِ نخ را پیدا کرده‌ام. یعنی دیدارِ یار برایم میسّر شده است. [«تنیدن بر رشتهٔ دل» تعبیری است از پروردن عشق و علاقه در دل.]

همچوتاری‌شد دل‌وجان در شهود تا سرِ رشته به من رُویی نمود (۲۹۴۳)

دل و جان من در راه دیدار یار مانند تار مویی باریک شد تا آنکه بالاخره سرِ نخ دیدار به من رخ نشان داد.

---

۱. رَشّ: پاشیدن، «رَشِّ نور» یعنی پاشیدن نور، افشاندن نور.

۲.سِرِشتهٔ عشق: آنکه با عشق در آمیخته باشد، عاشق. «سِرِشته» اسم مفعول از مصدرِ «سِرِشتن» به معنی مخلوط شده، آغشته و آفریده است.

۳.رَشَد: هدایت. «بارَشَد» هدایت یافته، راه یافته.

(۲۹۴۴) خود غُراب الْبَیْن[1] آمد ناگهان در شکارِ موش و،بُردش زآن مکان

موش در این حال و هوا بود که ناگهان کلاغی نحس به شکار موش آمد و او را به منقار گرفت و از آنجا بُرد. [نیکلسون «غُراب البین» را کنایه از مرگ دانسته است که روح بستهٔ تن را می‌رباید و نابود می‌سازد[2].]

(۲۹۴۵) چون برآمد بر هوا موش از غُراب مُنْسَحِب[3] شد چَغْز نیز از قعرِ آب

وقتی که موش با پرواز کلاغ به هوا برآمد، قورباغه نیز از داخل آب بیرون کشیده شد و لاجَرَم به هوا بلند شد. [زیرا همانطور که پیشتر مذکور افتاد پای موش و قورباغه با رشته نخی به هم متّصل شده بود.]

(۲۹۴۶) موش در مِنقارِ زاغ و چَغْز هم در هوا آویخته پا در رَتَم[4]

موش در منقار کلاغ بود و قورباغه هم در حالی که پایش به نخ بسته بود در هوا معلّق شد.

(۲۹۴۷) خلق می‌گفتند: زاغ از مکر و کید چَغزِ آبی را چگونه کرد صید؟

مردم وقتی این صحنه را دیدند با تعجّب گفتند: این کلاغ با چه نوع نیرنگ و حیله‌ای توانسته قورباغه را که در آب می‌زید شکار کند؟

(۲۹۴۸) چُون‌شد اندر آب‌وچُونش‌درربود؟ چَغْزِ آبی کَی شکارِ زاغ بود؟

آخر کلاغ چگونه درون آب رفته و قورباغه را ربوده است؟ اصلاً قورباغه که در آب زندگی می‌کند مگر ممکن است شکار کلاغ شود؟

---

۱. غُرابُ الْبَیْن: کلاغ جدایی و مفارقت. کلاغی است سرخْ پا و سرخْ منقار که عربان مشاهدهٔ این پرنده را به فال بد می‌گرفتند، زیرا او را موجب جدایی یاران و خویشان می‌شمردند. در باور عامّهٔ ایرانیان نیز دیدن کلاغ بدیُمن است. عامّهٔ مردم بر این باورند که قار قار کلاغ در صبح حاکی از خبرخوش است و دیدن کلاغ به هنگام غروب شگون ندارد.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۱۸۸.

۳. مُنْسَحِب: کشیده شده. از مصدر اِنسحاب به معنی روی زمین کشیده شدن.

۴. رَتَم: رشته، نخ.

چَغْز گفتا: ایـن سـزایِ آن کسـی کو چو بی‌آبان[1] شود جُفتِ خَسی (۲۹۴۹)

قورباغه گفت: این سزای کسی است که مانند افرادِ بی آبرو با فرومایگان همنشینی کند.

ای فغان از یارِ ناجنس، ای فغان همنشینِ نیک جـویید، ای مِـهان (۲۹۵۰)

ای فریاد از دوستِ ناباب. فریاد! ای بزرگان! همنشینِ خوب طلب کنید.

عقل را افغان ز نَفْسِ پُـر عـیوب همچو بینیِّ بَدی بـر رویِ خـوب (۲۹۵۱)

عقل از نَفْسِ پُر عیب فریادش بلند شده است. عقل در مثل مانند چهره‌ای زیباست و نَفْس مانند بینیِ زشت. یعنی همانطور که بینی زشت و بدشکل چهره را خراب می‌کند، مقارنت نفس با عقل نیز عقل را تباه می‌سازد.

عقل می‌گفتش که جـنسیّت یـقین از رَهِ‌مَعنیست، نی از آب و طین[2] (۲۹۵۲)

عقل به قورباغه گفت: تجانس یقیناً به سیرت است نه به صورت. یعنی زبان حال و قال هر عقل مآل اندیش و یا صاحب عقلی اینست که تجانس میان دو یا چند چیز به شکل ظاهر نیست بلکه به سیرت و صفت است. ای قورباغه تو ظاهراً با موش همجنس نیستی، ولی چون با او مقارنت و مصاحبت کردی معلوم می‌شود که همجنس او هستی، چون اگر هـمجنس او نبودی اصلاً مصاحبتی با او نمی‌کردی. [معنی بیت فوق بر این فرض انجام شد که ضمیر «ش» در «گفتش» به «چَغز» رجوع کند. نیز جایز است ضمیر «ش» به موش بازگردد. با این فرض مراد از عقل در اینجا عقل قورباغه است. نیز جایز است که به «نَفْس» راجع باشد. الله اعلم.]

هین مشوصورتْ‌پَرَست‌و،این‌مگو سرِّ جنسیّت به صورت در مـجو (۲۹۵۳)

مبادا ظاهرپرست شوی. اصلاً چنین حرفی نزن. یـعنی مگـو کـه تـجانس بـه شکـل ظـاهر است. پس راز تـجانس را در هـیأت ظـاهرِ مـوجودات جسـتجو مکـن. [رجـوع شـود بـه حکـایت «شـاعر و صـله دادن شـاه» کـه از بـیت (۱۱۵۶) دفـتر چـهارم آغاز می‌شود.]

۱.بی آبان: بی آبرویان.

۲. طین: گِل، «آب و طین» کنایه از کالبد مادّی و جسم عنصری و هیأت ظاهری است.

(۲۹۵۴) صورت آمد چون جماد و چون حَجَر / نیست جامد را ز جنسیّت خبر

صورت ظاهری مانند جماد و سنگ است. جمادات از مسألهٔ تجانس خبر ندارند. [این ابیات همه در نقد قشری گری گفته آمده است.]

(۲۹۵۵) جان چو مور و تن چو دانهٔ گندمی / می‌کشاند سو به سویش هر دَمی

جان مانند مورچه است و تن مانند دانهٔ گندم. مورچه هر لحظه آن دانه را به این طرف و آن طرف می‌کشد.

(۲۹۵۶) مور داند کان حُبوبِ مُرْتَهَن[۱] / مُستَحیل[۲] و جنسِ من خواهد شدن

مورچه می‌داند که آن دانه‌هایی که در اختیار خود دارد روزی در بدن او مستحیل خواهد شد. پس مورچه با خود می‌گوید: این دانه های گندم به جسم من تغییر حالت خواهد یافت و جزوِ وجود من خواهد شد. یعنی این دانه های جامد را می‌خورم و این دانه ها پس از هضم شدن بافت اندام مرا تشکیل خواهد داد.

(۲۹۵۷) آن یکی موری گرفت از راه، جَو / مورِ دیگر گندمی بگْرفت و دَو

مثلاً فرض کن مورچه‌ای در اثنای راه دانهٔ جوی برمی‌دارد و مورچه‌ای دیگر دانه‌ای گندم برمی‌گیرد. آن دو بعد از برداشتن دانه ها می‌دوند.

(۲۹۵۸) جو سویِ گندم نمی‌تازد، ولی / مور سویِ مور می‌آید، بلی

دانهٔ جو به طرف دانهٔ گندم نمی‌رود. لیکن مورچه به طرف مورچه می‌آید. بله می‌آید.

(۲۹۵۹) رفتنِ جَو سویِ گندم، تابع است / مور را بین که به جنسش راجع است

رفتن جو به طرف گندم تابع مورچه است. یعنی دانهٔ جو خود به خود به طرف دانهٔ گندم و یا بالعکس نمی‌رود بلکه این دانه ها به تَبَع حرکتِ مورچه ها به هم می‌رسند. پس تو به این نگاه کن که مورچه به سوی همجنس خود رجوع می‌کند. [در این تمثیل دقّت شود که مراد از

---

۱. مُرْتَهَن: به گرو نهاده شده.
۲. مُسْتَحیل شدن: تبدیل شدن، تغییر یافتن.

جو و گندم، کالبد است، و مراد از مورچه، روح.]

تو مگو: گندم چرا شد سویِ جَو؟ چشم را بر خصم نِهْ، نی بر گِـرَو (۲۹۶۰)

تو این حرف را مزن که چرا گندم به طرف جو رفت؟ به حریف (مورچه) نگاه کن نه به دانه هایی که در تصرّف آن مورچه هاست. [پس اینکه می‌بینی اجسام و ابدانِ آدمیان در کنار هم واقع می‌شوند و جمعی متشکّل و همگن را تشکیل می‌دهند، بواسطهٔ تقارن روحـی آنـان است. مسلماً جمع هایی که به طور تصادفی و یا اضطراری تشکـیل مـی‌شوند از ایـن حکـم مستثنی هستند، چنانکه در جامعه‌شناسی نیز هرکدام تعریف جداگانه‌ای دارد.]

مـورِ اَسْـوَد بـر سـرِ لِـبْدِ[1] سـیاه مور، پنهان، دانه پـیدا، پـیشِ راه (۲۹۶۱)

فرض کن مورچه‌ای سیاه که دانه‌ای به دهان گرفته روی نمدی سـیاه حـرکت کـند. مورچه چون همرنگ نمد است پیدا نـیست، ولی دانـه‌ای کـه بـه دهـان دارد بـر روی نـمد پیداست.

عقل گوید چشـم را: نـیکو نگـر دانه هرگز کِی رود بی‌دانـه بَـر؟ (۲۹۶۲)

عقل به چشم می‌گوید: درست نگاه کن. تا مورچه‌ای نباشد که دانه را حمل کند، مگر ممکن است که دانه خود به خود حرکت کند؟ [حرکت جسم نیز از روح است. پس ای کسی که چشم دلت ضعیف است و حرکت جسم را می‌بینی و روح را در نمی‌یابی، بدان که همهٔ آثار و احوال جسم از روح است.]

زین‌سبب آمد سویِ‌اصحاب،کَلْب هست صورت‌هاحُبوب‌ومور،قلب (۲۹۶۳)

برای همین است که سگ به طرف اصحاب کهف جذب شد. یعنی با اینکه صورتاً هیچ تجانسی میان سگ و اصحاب کهف نـبود بـا ایـن حـال سگ بـه دنـبال آنـان افـتاد. چـرا؟ برای اینکه قبلاً گفته شد که تقارن روحی موجب جذب و انجذاب می‌شود نه تشابه صـوری. زیرا اَشکالِ ظاهری به منزلهٔ دانه است، و مورچه به منزلهٔ قلب و ضمیر آدمی که اصلِ هُویّت او را می‌سازد.

۱.لِبْد: نمد.

(۲۹۶۴) زان‌شود عیسی سویِ پاکانِ چرخ   بُد قفص‌ها مختلف، یک جنس، فرخ[1]

به همین دلیل بود که عیسی به فرشتگان و موجوداتِ عرشی پیوست، زیرا که مثلاً قفس‌ها گرچه متعدّد و مختلف است، لیکن جوجه‌ها همه از یک نوع‌اند. [مراد از «قفص‌ها» یا قفس‌ها جسم پرندگان است، و مراد از فَرْخ (= جوجه)، روح پرندگان. در اینجا نباید خیال کرد که منظور از قفس، همین قفس‌های معروف است، چرا که چنین معنایی با بیت بعدی در نمی‌سازد، زیرا در آنجا می‌گوید که پرنده قفس را با خود حمل می‌کند، در حالی که تا به حال کسی ندیده است که پرنده قفس را با خود به این طرف و آن طرف ببرد. پس منظور اینست که این روحِ پرنده است که جسمش را به تکاپو و حرکت در می‌آورد. این بیانات جملگی در اصالت روح ایراد شده است.]

(۲۹۶۵) این قفص پیدا و، آن فَرْخَش نهان   بی‌قفصْ‌کَش، کَی قفص باشد روان؟

این قفس، یعنی جسم پرنده را می‌توان دید، امّا روح پرنده پنهان است و نمی‌توان آنرا دید. مگر ممکن است که قفس (کالبد) بدون حمل کنندهٔ آن راه افتد و حرکت کند؟

(۲۹۶۶) ای خُنُک چشمی که عقلستش امیر   عاقبتْ‌بین باشد و حِبْر[2] و قَریر[3]

خوشا به حالِ چشمی که عقل، فرمانروایش باشد. چنین چشمی عاقبت بین و دانشمند و روشن بین است.

(۲۹۶۷) فرقِ زشت و نغز، از عقل آورید   نی ز چشمی کز سیه گفت و سپید

تفاوت بد و خوب را باید به کمک عقل دریابید، نه به کمک چشمی که فقط قادر است سیاه و سفید را به شما نشان دهد. یعنی برای تمیز حق و باطل به دیدهٔ باطنی نیاز دارید نه دیدهٔ حسّی.

---

۱. فَرْخ: جوجه. جمع: اَفْراخ.

۲. حِبْر: دانشمند. «حَبْر» نیز به همین معنی است. امّا به قول صاحب **اقرب الموارد**، «حِبْر» افصح است. جمعِ آن اَحبار است. در قرآن کریم چهارمرتبه «اَحبار» آمده که به قرینه بر علمای یهود دلالت دارد.

۳. قَریر: کسی که از فرط خوشحالی چشمش بدرخشد. در اینجا مناسب معنی روشن بین است.

چشم، غِرّه شد به خَضْرایِ دِمَـن[1] عقل گوید: بر مِحَکِّ مـاش[2] زن (۲۹۶۸)

چشم حسیّ همینکه سبزه های روییده بر سرگینْ‌زار را می‌بیند مـفتون آن مـی‌شود و دیگر به این نمی‌اندیشد که دیدن آن سبزه ها فقط از دور خوش است. چـنانکه «آوایِ دُهُـل شنیدن از دور خوش است»، اگر اندکی بدان نزدیک شود بوی تعفّن کلافه‌اش می‌کند، چنانکه بسیاری از آدمیان مصداقِ «خَضْراءُ الدِّمَن» هستند. امّا عقلِ دوژاندیش بدو می‌گوید: مفتون این سبزه مشو، بلکه ابتدا با معیارهای عقلانی بسنج و آنرا با سبزه های پاک قیاس کن و سپس به قضاوت برآی و به جمال حقیقی دل ببند و از زیبایی کاذب رخ برتاب.

آفتِ مُـــرغست چشـمِ کـامْبین[3] مَخْلصِ[4] مُرغست عـقلِ دامْبـین (۲۹۶۹)

چشمی که فقط در پی آرزوهای خود است، پرنده را دچار گزند می‌کند. امّا عقلی که دام را می‌بیند، سبب نجات پرندگان می‌شود.

دامِ دیگـــر بُد، کــه عقلش در نیافت وحیِ غایبْ‌بین بدین سو ز آن شتافت (۲۹۷۰)

امّا دام های خطرناک دیگری وجود دارد که عقل نیز نمی‌تواند آنها را بشناسد. به همین سبب وحی الهی که امور پنهانی و غیبی را می‌بیند به سوی دنیا آمده است تا آدمیان را از این دام ها نیز باخبر کند.[مولانا در اینجا نیاز عقل به وحی را بیان داشته است. و این مـطلب از مبانی مکتب مولاناست. در این باب رجوع شود به بیت (۱۲۹۷) به بعد در دفتر چهارم، و بیت (۳۳۱۸) به بعد در همان دفتر.]

جنس و ناجنس از خِرَددانی شناخت سویِ صورت‌ها نشاید زود تاخت (۲۹۷۱)

سره و ناسره را به مدد عقل توانی شناخت. روا نیست که عقل را فرو نهی و شـتابان به سوی اَشکال و صورت ها بتازی و بـدانـها رغـبت نشـان دهـی. [زیـرا صـورت‌پرستی و قشری‌گری هادم است نه خادم.]

۱.خَضْرایِ دِمَن: سبزه های رُسته در سِرگینْ زار. کنایةً به زن زیبایی گویند که بدنهاد باشد و از تبار فرومایگان. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۴۰) دفتر دوم.

۲.ماش: مخففِ ماأش. پس «بر محکِّ ماش زن» یعنی آنرا با معیار ما مقایسه کن.

۳. کامْ بین: بینندهٔ کام، کسی که در پی کامیابی خود است، آنکه به کام رسیده است.

۴.مَخْلَص: پناهگاه، ملجأ، محلّ خلاص.

(۲۹۷۲) نیست‌جنسیّت به‌صورت،لی‌ولک عیسی آمد در بشر، جنسِ مَلَک

در نزد من و تو (اگر حقیقت بین باشی)، تجانس حقیقی به شکل و صورت نیست. چنانکه مثلاً عیسی(ع) با اینکه در هیأت بشری ظهور کرد ولی حقّاً از جنس فرشته بود. یعنی به مرتبهٔ تجرید ربّانی رسیده بود. [رجوع شود به شرح بیت (۳۵۶۷) دفتر سوم، و شرح بیت (۳۰۷۵) دفتر چهارم.]

(۲۹۷۳) بر کشیدش فوقِ این نیلیْ‌حِصار مُرغِ گردونی، چو چَغْزش زاغْ‌وار

چنانکه پرندهٔ آسمانی، او را برفرازِ این دژِ نیلگون (آسمان) برکشید، همانطور که آن کلاغ، قورباغه را بُرد. [مراد از «مرغِ گردونی» فرشتگان آسمانی است. منظور بیت: هرجنسی به جنس خود می‌گراید: **اَلْجِنْسُ یَمیلُ اِلیٰ جِنْسِهِ**. چنانکه مثلاً عیسی که فرشته‌خو بود توسّط فرشتگان به آسمان چهارم بُرده شد. حکایتی که در پی می‌آید گرایش همجنسان را شرح می‌دهد.]

قصهٔ عَبْدُالْغَوْث و ربودنِ پریان او را و سال‌ها میانِ پریان ساکن شدنِ او، و بعد از سال‌ها آمدنِ او به شهر و فرزندانِ خویش، و باز ناشِکیفتنِ او از آن پریان به‌حکم جنسیّت معنی و همدلیِ او با ایشان

خلاصه داستان

شخصی به نام عبدالغوث ناگهان غایب شد. زن و فرزندانش هرجا را زیرپا گذاشتند اثری از او به دست نیامد که نیامد. آنان رفته رفته از یافتنِ او ناامید شدند و به این نتیجه رسیدند که او به نحوی سر به نیست شده است. مثلاً شاید به چاهی سقوط کرده و یا دشمنی او را کشته است، و یا دزدان بر او حمله آورده‌اند و یا گرگ پاره‌اش کرده است و قِسْ عَلیٰهذا. قدر مسلّم اینست که بالاخره به صورتی نابود شده است. چرا که اگر زنده بود حتماً به خانه‌اش سری می‌زد. نُه سال از این ماجرا می‌گذشت که ناگهان جناب عبدالغوث آفتابی شد و نزد اهل و عیالش رفت. و بعداً معلوم شد که آن جناب! نُه سال را در میان اجنّه سر کرده است. امّا هنوز یک ماه از حضورش در خانه نگذشته بود که دوباره نیست و نابود شد. سبب چه بود؟ بله او چون مدّت مدیدی با اجنّه حشر و نشر کرده بود خوی و خصلت آنان را یافته بود ودیگر تحمّل مصاحبت با آدمیان را نداشت. او برای همیشه به جمع اجنّه پیوست.



این حکایت افسانه‌ای که در مأخذی دیده نیامد در بیان اصل تجانس است. چنانکه ابیات پیشین نیز بدین موضوع پرداخته است. هرچیز و هرکس جذب همجنس و همسنخ خود می‌شود. چنانکه فرماید:

نــوریان مــر نــوریان را طـالب‌انـد　　　نــاریان مــر نــاریان را جـاذب‌انـد

البته تجانس همان سان که در ابیات پسین بیاید به هیأت ظاهر و حلیهٔ صوری نیست، بل به خوی و خصلت درونی است.

٭ ٭ ٭

(۲۹۷۴) بود عَـبْدُالْـغَوْث هـم‌جنسِ پـری　　　چون‌پری، نُه سال در پنهان پَری[1]

عبدالغوث همجنس اجنّه شده بود. او نُه سال مانند اجنّه پنهانی پرواز می‌کرد.

(۲۹۷۵) شد زنش را نسل از شُـویِ دِگـر　　　و آن یتیمانَش ز مرگش در سَمَر[2]

زن عبدالغوث شوهر دیگری کرد و از او صاحب فرزند شد. و فرزندان یتیمِ عبدالغوث دربارهٔ مرگش سخنانی می‌گفتند که به افسانه شبیه بود.

(۲۹۷۶) که مر او را گرگ زد، یا رهـزنی　　　یا فتاد انـدر چَـهی یـا مَکْـمَنی[3]

مثلاً می‌گفتند: گویا گرگ او را کشته یا شاید هم به چنگِ راهزنان افـتاده بـاشد. ایـن احتمال هم هست که به درون چاهی سقوط کرده و یا به کمین دشمن افتاده باشد.

(۲۹۷۷) جمله فرزندانْش در اَشغال، مست　　　خود نگفتندی که بابایی بُده ست

خلاصهٔ کلام فرزندان عبدالغوث به کار و بار خود مشغول شدند و هیچ نمی‌گفتند که ما هم بالاخره روزی پدری داشته‌ایم. یعنی از بس به کار زندگی سرگرم شده بودند دیگر یاد پدر نمی‌افتادند.

(۲۹۷۸) بعدِ نُه سال آمد او، هم عـاریَه[4]　　　گشت پیدا، باز شـد مُـتْواریَـه[5]

نُه سال بعد عبدالغوث به اهل و عیال‌اش خودی نشان داد امّا بلافاصله غیبش زد.

---

۱. پنهانْ پَری: مصدر مرکّب است. در اصل بوده است «پنهانْ پَریدن» به معنی پریدنِ مخفیانه و پنهانی است.

۲. سَمَر: افسانه، قصّه.

۳. مَکْمَن: کمینگاه، نهانگاه.

۴. عاریه: آنچه موقّتاً بدهند و سپس باز پس گیرند. در اینجا به معنی موقّتی، زودگذر.

۵. مُتَواریَه: پنهان شونده، پوشیده شونده. تای «متواریه» به ضرورت وزن شعر ساکن شده است.

یک مَــهی مهمانِ فرزندانِ خـویش بودوزآن پس کس ندیدش رنگ، بیش (۲۹۷۹)

او حدود یک ماه مهمان فرزندانش بود، و زان پس کسی رنگ و رویِ او را دیگر ندید. [زیرا بکلّی غایب شده بود.]

بُــرد هـمجنسیِّ پَـرْیانَش چـنان کـه رُبـاید روح را زخـمِ سِـنان[1] (۲۹۸۰)

تجانس با اجنّه او را همانطور مجذوب کرد که زخم نـیزه روح را از بـدن مـی‌رباید. یعنی همانطور که ضربت نیزه سبب می‌شود کـه روح از جسـم مـفارقت جـوید و بـه اصـل خود واصـل شـود عـبدالغـوث هـم چـون بـا اجـنّه تـجانس داشت تـوسّط آنـان ربـوده و بُرده شد.

چون بهشتی جنسِ جنّت آمده ست هم زجنسیّت شود یـزدانْ پـرست (۲۹۸۱)

بهشتیان چون با بهشت تجانس دارند، به سبب همین تجانس خداپرست شده‌اند.

نه نَبی فـرمود: جـود و مَـحْمَده[2] شاخِ جَـنّت دان، بـه دنـیا آمـده (۲۹۸۲)

مگر نه اینست که پیامبر(ص) فرموده است: بدان که سخاوت و هر خصلت نیک (یـا ستایش حق) شاخسارانِ درخت بهشت‌اند که در دنیا افشان شده‌اند؟ [توضیح این حدیث در شرح بیت (۱۲۷۳) دفتر دوم آمده است.]

مِهرها را جمله جنسِ مِـهر خـوان قـهرها را جـمله جـنسِ قـهر دان (۲۹۸۳)

تمام عشق‌هایی که در این دنـیا وجـود دارد شـاخه‌ای است از درخت عشـق الهـی. همچنین در این دنیا هرچه قهر و غضب است شاخه‌ای است از قهاریّت الهی.

لاٰاُبـــــالی لاٰاُبـــــالی آوَرَد زآنکه جنسِ هم بُوَند انـدر خِـرَد (۲۹۸۴)

آدم لاأبالی با آدم لاأبالی معاشرت می‌کند. «کند همجنس با همجنس پرواز» زیرا آن دو از نظر عقل و خرد همجنس و همسنخ یکدگرند.

۱.سِنان: سرنیزه، نیزه. جمع: اَسِنَّه.

۲. مَحْمَدَه: ستایش، خصلت نیک.

(۲۹۸۵) بود جنسیّت در اِدریس از نُـجوم   هشت سال او با زُحَل بُد در قُدوم

ادریس نبی(ع) با علم نجوم تجانس داشت، زیرا او هشت سال با ستارهٔ کیوان قرین و همسخن بود. [«ادریس» را نخستین منجم شمرده‌اند و لذا دربارهٔ او گفته‌اند: هُوَاَوَّلُ مَنْ نَظَرَ في عِلْمِ النُّجومِ. «او نخستین کس بود که به دانش نجوم پرداخت.» گویند که او در فلک هفتم یار و همراه ستارهٔ کیوان یا زُحَل بود. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۷۲) دفتر چهارم.]

(۲۹۸۶) در مَشارق، در مَـغارب، یـارِ او   هــم حــدیث و مـحرمِ آثـارِ او

به همین سبب ادریس هشت سال در مشرق و مغرب یار و محرم اسرار ستارهٔ زحـل شده بود.

(۲۹۸۷) بعدِ غیبت، چونکه آورد او قُدوم   در زمین، می‌گفت او درسِ نجوم

بعد از غیبت چون به زمین آمد، در زمین بـه تـدریس نـجوم پـرداخت. [**غـیبت** در اصطلاحِ اهل الله، عبارت است از تسلیخ جسم و تجرید صورت بشری. ادریس برای عروج به افلاکِ علوی از جسم خود منسلخ شد. یعنی از کالبد مادی خارج شد و فقط بـا روح خـود بدانجا رفت. و آنگاه که به زمین بازگشت از انسلاخ بدر آمد و دوباره در کسوت بشری و کالبد عنصری ظهور کرد و برای زمینیان درس نجوم گفت. امّا نیکلسون در توضیح «بـعدِ غـیبت» گوید: دربارهٔ او گفته‌اند که از فرشتهٔ مرگ خواست تا جانش را بگیرد و روح او به آسمان بُرده شد تا یک ساعت و بعد به او باز داده شد[۱].]

(۲۹۸۸) پیشِ او اِستارگان خوش صف‌زده   اختران در درسِ او حـاضر شـده

جمیع ستارگان در حضور ادریس بخوبی صف می‌کشیدند و کواکب در درس او حاضر می‌شدند. یعنی آن تجانسی که میان ادریس و ستارگان پدید آمده بود سبب می‌شد که به زمین آیند و در مکتب او حاضر شوند.

(۲۹۸۹) آنــچنانکه خــلق، آوازِ نُــجوم   می‌شنیدند از خصوص و از عموم

چندانکه مردم از خواص و عوام صدای ستارگان را می‌شنیدند.

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۱۹۱.

جذبِ جنسیّت کشیده تا زمین		اختران را پیشِ او کرده مُبین[1]		(۲۹۹۰)

جاذبهٔ تجانس، ستارگان را به زمین می‌کشید بطوریکه در حضور ادریس آشکارا حضور می‌یافتند.

هر یکی نامِ خود و احوالِ خَود		باز گفته پیشِ او شرحِ رَصَد		(۲۹۹۱)

هریک از ستارگان نام و حال و خاصیت و چگونگی رَصَد خود را توضیح می‌داد.

چیست جنسیّت؟ یکی نوعِ نظر		که بدآن یابند رَه در همدگر		(۲۹۹۲)

تجانس چیست؟ جواب: تجانس، نوعی نظر است که اگر آن نظر در اندرون تو نهاده شود به دنیای درون دیگری راه پیدا می‌کنی. یعنی همجنس او می‌شوی.

آن نظر که کرد حق در وی نهان		چون‌نهد در تو، توگردی جنسِ آن		(۲۹۹۳)

خصلتی را که خداوند در درون او سرشته، اگر آن خصلت را در درون تو نیز می‌سرشت، همجنس او می‌شدی.

هر طرف چه می‌کَشَد تن را؟ نظر		بی‌خبر را کی کشانَد؟ با خبر		(۲۹۹۴)

آن چیست که بدن را به هر طرف می‌کشاند؟ جواب: نظر. یعنی این حالات و نزعه های درونی است که نوع رفتار و گفتار و حرکات و سکنات آدمی را تعیین می‌کند. چه کسی می‌تواند بی‌خبر را بکشاند؟ یعنی زمام امور بی‌خبران به دست کیست؟ جواب: به‌دست باخبران. [«کی» یعنی چه کسی. امّا مرحوم گولپینارلی آنرا با «کِی» به معنی چه وقت اشتباه گرفته، و مصراع دوم را اینگونه ناصواب معنی کرده است. «چگونه ممکن است که با خبر، بی‌خبر را جذب کند؟» و این البته سهوی مسلّم است. پس قُوا و خصائل فعّالِ درونی آدمی، بر اعمال و حرکات او سلطه دارند. آن قُوا و خصائل به اعتبار نقش فعّال و مؤثرشان به «باخبر» توصیف شده‌اند.]

چونکه اندر مَرد، خویِ زن نهد		او مخنَّث[2] گردد و گان[3] می‌دهد		(۲۹۹۵)

هرگاه خداوند در اندرون مردی، خصلت زنانه قرار دهد، آن مرد، اطوار زنانه پیدا

۱. مُبین: آشکار.
۲. مُخَنَّث: مردی که احوال و اطوار زنانه دارد، مردِ زنْ نما.
۳. گان: جماع.

می‌کند و مفعول واقع می‌شود.

(۲۹۹۶) چون نهد در زن خدا خویِ نـری طالبِ زن گردد آن زن سَـغْتَری[1]

و امّا چنانچه خداوند در اندرون زنی، خصلت مردانه قرار دهد، آن زن مـانند مـردان خواهان آمیزش با زنان می‌شود و به خود چرمینه می‌بندد. [دوبیت اخیر تحلیلی روانشناختی از حالت نابهنجار دو سنخ از افراد جامعه است. و این حالتِ نامتعادلِ اخلاقی را در درجهٔ اوّل به مسائل هورمونی و بیوشیمیایی نسبت می‌دهد.]

(۲۹۹۷) چون نهد در تو صـفاتِ جـبرئیل همچو فَرْخی[2] بر هوا جویی سَبیل

اگر خداوند در اندرون تو صفاتِ فرشتگی قرار دهد، مانند جوجهٔ پرنده خواهان پرواز در هوا می‌شوی.

(۲۹۹۸) مـــنتظر، بـــنْهاده دیـده در هـوا از زمین بیگانه، عاشق بـر سـما

منتظر می‌مانی و چشم به آسمان می‌دوزی. با زمین بیگانه می‌شوی و بر آسمان عشق می‌ورزی.

(۲۹۹۹) چون نهد در تو صفت‌هایِ خری صد پَرَت گر هست، بر آخُر پری

و اگر در اندرون تو صفات حیوانی قرار دهد، اگر صدبال و پر هم که داشته باشی باز به سوی آخور خواهی پرید.

(۳۰۰۰) از پیِ صورت نیآمد مـوش‌خوار از خبیثی شد زبونِ موشْ‌خـوار[3]

موش به جهت هیأت و شکل ظاهر خوار و حقیر نشده، بلکه به خاطر پلیدیِ درون، ذلیـــل و حـقیر مـوشْ‌خـوار شـده است. [«مـوش، خـوار» و «مـوشْ‌خـوار»، جـناس یـا تجنیس است.]

---

۱. سَغْتَری: زن بدکاره، زنی که میل دارد مانند مـردان بـا زنـان هـمبستر شـود، از ایـنرو بـه خـود چـرمینه می‌بندد.

۲. فَرْخ: جوجه. جمع: اَفْراخ.

۳. موشْ‌خوار: خورندهٔ موش. جانوران متعّددی موش می‌خورند، ولی تغلیباً با گربه بیشتر تناسب دارد.

طعمه‌جوی و خاین و ظلمت‌پَرَست　　از پنیر و فُستُق[۱] و دوشاب[۲]، مست (۳۰۰۱)

موش دارای این خصوصیات است: در طلب طعمه است، دزد و خائن است، به تاریکی علاقهٔ بسیار دارد و از پنیر و پسته و شیره لذّت می‌برد. [هرکس که به غذاهای جسمانی حرص ورزد او نیز موش است. به هرحال انسانیّت به هیأت ظاهری و حلیهٔ صوری نیست. هرکس نسبت به طعمه‌های دنیوی چالاک و آزمند باشد نه تنها حیوان است بَلْ اَضَلُّ سَبیلاً.]

بازِ اَشْهَب[۳] را چو باشد خویِ موش　　ننگِ موشان باشد و عارِ وُحوش (۳۰۰۲)

حتّی اگر بازِ سپید نیز خصلت موش را داشته باشد، نه تنها مایهٔ سرشکستگی سایر بازان است، بلکه مایهٔ ننگ موشان و سایر حیوانات می‌گردد. [پس دانستی که تجانس به شکل ظاهر نیست بل به خصوصیات روحی است.]

خویِ آن هاروت و ماروت، ای پسر　　چون بگشت و، دادشان خویِ بشر (۳۰۰۳)

ای پسر، از آنرو که خصلت هاروت و ماروت دگرگون شد خداوند به آنان صفات و خصوصیات بشری داد. [رجوع شود به شرح بیت (۱۲۵۷) دفتر چهارم.]

در فتادند از لَنَحْنُ الصّافُّون　　در چَهِ بابِل بِبَسته سرنگون (۳۰۰۴)

هاروت و ماروت از صف فرشتگان خارج شدند و دست بسته در چاه **بابِل** سرنگون شدند. [در مصراع اوّل قسمتی از آیهٔ ۱۶۵ سورهٔ **صافّات** آمده است: **وَ اِنّا لَنَحْنُ الصّافُّونَ.** «و ماییم فرشتگانی که در طاعت حق به صفْ ایستادگانیم.»]

لوحِ محفوظ[۴] از نظرْشان دُور شد　　لوحِ ایشان ساحر و مسحور شد (۳۰۰۵)

لوح محفوظ از پیش رویشان دور شد. یعنی تا وقتی در جهانِ برین بودند از علم الهی تعلیم می‌گرفتند، امّا همینکه به زمین هبوط کردند از لوح محفوظ محروم شدند، و

---

۱. فُسْتُق: پسته.
۲. دُوشاب: شیرهٔ جوشاندهٔ خرما یا انگور.
۳. بازِ اَشْهَب: بازِ شکاری سفید یا خاکستری.
۴. لوح محفوظ: ر. ک. شرح بیت (۱۰۶۴) دفتر اوّل.

زان پس همهٔ هوش و حواسِ خود را مصروف تعلیم سِحر به ساحران و سحر کردن مسحوران نمودند.

(۳۰۰۶) پَر همآن و، سَر همآن، هَیکل همان موسیی برعرش و فرعونی مُهان[1]

پر و بال، همان پر و بال است. سر و صورت نیز همان سر و صورت. ولی یک نفر مانند موسی در اوج مراتب عالیهٔ معنوی قرار می‌گیرد و دیگری مانند فرعونِ حقیر می‌گردد. [پس ملاک آدمیّت، حلیه و هیئت ظاهری نیست، بل خصایل انسانی است. «فرعون» تمثیل هیأت ظاهرِ هاروت و ماروت، و «موسی»، تمثیل خصلت مَلَکی آنان است.]

(۳۰۰۷) درپیِ خُوباش و با خوش‌خونشین خُو پذیری روغـنِ گُـل را بـبین

به دنبال خوی و خصلت نیک باش و با افراد خوش اخلاق حشر و نشر کن. به این توجّه کن که روغنِ گُل چگونه صفت گُل را گرفته است. یعنی خوشبو و معطّر شده است. [«روغن گُل» مخلوطی است از گُل سرخِ تازه و روغن کنجد (یا روغن زیتون). بدین صورت که در شیشه‌ای روغن کنجد می‌ریزند و مقدار زیادی گلبرگ داخل آن قرار می‌دهند و شیشه را مقابل نور آفتاب می‌نهند. بعد از مدّتی گلبرگ های سرخ، تغییر رنگ می‌دهد و به سفیدی می‌گراید. در اینجا روغن را می‌پالایند و دوباره گلبرگ های تازه‌ای در همان روغن می‌ریزند. و این کار را هفت مرتبه انجام می‌دهند تا روغن کنجد، عطر گُل را به خود جذب کند. زان پس دیگر بدان روغن کنجد نگویند، بل آنرا روغن گُل گویند. امّا خواصّ روغن گُل: مقوّی بدن، رافع سر درد و بی‌خوابی، روان کنندهٔ جهاز گوارشی. و در صورتی که با گُلاب و سرکه ترکیب شود در تقویت قوای مغزی مؤثّر می‌افتد.

منظور بیت: اگر با نیکان درآمیزی صفات نیک آنان در تو اثر نهد و خُلق و خوی تو به نیکی استحاله گردد. چنانکه روغن کنجد بر اثر مصاحبت با گُل معطّر شود.]

(۳۰۰۸) خاکِ گور از مَرد هم یابد شرف تا نهد بر گورِ او دل، روی و کف

بدین مطلب توجّه کن که حتّی خاک به برکت مُردهٔ شریف، شرافت می‌یابد به طوریکه اهل دل بر خاکِ گور او دست و صورت می‌سایند و بدان تبرّک می‌جویند.

---

۱. مُهان: خوار و ذلیل، خوار کرده شده. اسم مفعول از مصدرِ اهانت و از ریشه «هون».

خاک از همسایگیِّ جسمِ پاک چون مُشرَّف آمد و اقبالْناک (۳۰۰۹)

در جایی که خاک به سبب همسایگی جسم مردگان شریف، شرافت و بخت معنوی یابد. [این بیت کُلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط است.]

پس تو هم اَلْجارُ ثُمَّ الدّار گو گر دلی داری، برو دلدار جُو (۳۰۱۰)

پس تو نیز به حقیقت این ضرب‌المثل ایمان آر و آنرا به لسان گوی که: «اوّل همسایه، بعد خانه.» یعنی همسایه و همنشین اهمیتش بیش از خانه است. اگر همسایگان ناباب باشند خانه هر قدر هم که مجلّل باشد موجب آرامش آدمی نمی‌شود. ولی اگر همسایگان و همنشینان خوب باشند خانهٔ حقیر نیز آرامش آدمی را فراهم می‌آورد. اگر واقعاً صاحبدلی برو معشوقی طلب کن.

خاکِ او هم‌سیرتِ جان می‌شود سُرمهٔ چشمِ عزیزان می‌شود (۳۰۱۱)

حتّی خاکِ گور انسان شریف هم، صفت معنوی پیدا می‌کند و هم جنس روح می‌شود. و عزیزانِ صاحبدل آن خاک را همچون سُرمه بر چشم می‌کشند. [ابیات اخیر تماماً در اهمیّت مصاحبت گفته آمد. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۸۷) دفتر اوّل.]

ای بسا در گور خفته خاکْ‌وار بِهْ ز صد اَحیا به نفع و انتشار (۳۰۱۲)

ای بسا آدم‌های شریفی که جسمشان در گور آرمیده، ولی نفع و خاصیّت وجودی‌شان از بسیاری از کسانی که فعلاً روی زمین زندگی می‌کنند و راه می‌روند بیشتر باشد.

سایه بُرده او و خاکش سایه‌مند صد هزاران زنده در سایهٔ وَیَند (۳۰۱۳)

او با اینکه سایهٔ جسمانی‌اش را از روی خاک برچیده، ولی خاکش سایه گستر شده است. و هنوز بسیاری از زندگان در سایهٔ او به سر برند.

داستانِ آن مرد که وظیفه داشت از محتسبِ تبریز، و وامها کرده بود بر امیدِ آن وظیفه، و او را خبر نَه از وفات او، حاصل از هیچ زنده یی وام او گزارده نشد، اِلّا از محتسبِ متوفّی گزارده شد، چنانکه گفته اند

لَـیْسَ مَـنْ مـاتَ فَـاسْتَراح بِـمَیِّتٍ　　　اِنَّـمَا الْـمَیِّتُ مَـیِّتُ الْاَحْـیاءِ

خلاصه داستان

در شهر تبریز محتسبی بود به نام **بدرالدین عُمَر** که به نیکدلی و گشاده‌دستی معروف بود. صفت جُود و سَخا در او به تمامی ظهور داشت چندانکه حتّی **حاتم طائی** نیز در برابر دریادلی و جوانمردیِ او به چیزی شمرده نمی‌آمد. خانهٔ او کعبهٔ آمال بیچارگان و حاجتیان بود. در آن میان درویشی که بارها طعم عطای او را چشیده بود و به امید دهش های بیکرانِ او خود را به وامی بس گران دچار کرده بود و در ادای آن به غایتِ استیصال رسیده بود، راه تبریز در پیش گرفت تا از این مخمصه جانکاه برهد. او که نُه هزار دینار مقروض بود با سختی و مرارت تمام خود را به تبریز رسانید و بیدرنگ راهی خانهٔ محتسب شد، امّا هنوز چند قدمی پیش نرفته بود که خبری بس هولناک شنید. آری خبر درست بود. محتسب مُرده بود! فقیر از شنیدن این خبر نعره‌ای زد و بیهوش بر زمین افتاد. عابران نیز از نعرهٔ عظیم و سقوطِ ناگهانی او بر زمین متوحّش شدند و به جنب و جوش در آمدند و دوان دوان رفتند و آب و گُلاب آوردند به سر و صورتش زدند تا شاید به هوش آید. آن فقیر تا به شب روی زمین بی هوش افتاده بود و مردم نیز بالای سر او نشسته بودند وهای‌های می‌گریستند. وقتی فقیر به هوش آمد نخستین کلامی که بر زبان راند این بود: خداوندا، من بنده‌ای گُنه‌کارم، زیرا از کرامت تو گسسته و به عطای مخلوق دل بسته‌ام. گرچه محتسب، سخاوتمند بود، ولی سخای او در مقابل فضل تو

چیزی شمرده ناید. به هر حال او از امید بستن به مخلوق توبه کرد، امّا گریه و شیونش برای فقدان محتسب زبان زد خاص و عام شد. تا اینکه جوانمردی مددکار قدم پیش نهاد و دور شهر افتاد تا از مردم به‌خصوص اعیان و اغنیا مبالغی جمع کند و بدهی فقیر را تسویه نماید. امّا کلِّ اعانات مردم از صد دینار تجاوز نکرد، در حالی که او نُه هزار دینار مقروض بود. جوانمرد مددکار که از کمک خلق نومید شده بود دست فقیر را گرفت و بر سر مزار محتسب برد. فقیر بر خاک محتسب افتاد و سخت گریست و حال زار خود بازگفت. و از روح او همّت جُست.

وقتی فقیر از سرخاک محتسب برخاست جوانمرد مددکار او را به خانه‌اش مهمان کرد. چون هر دو بخفتند جوانمرد مددکار محتسب سمیح الاخلاق را در خواب دید که به او می‌گوید: ای جوانمرد مددکار من همهٔ سخنان تو و آن فقیر را که بر سر گورم گفت می‌شنیدم، ولی مجاز به پاسخ نبودم. اینک بدان که من پیشتر از احوال این فقیر آگاهی داشتم، از اینرو چندپاره گوهر گرانبها برای او کنار گذاشته‌ام که نه تنها دَین او را ادا می‌کند، بلکه مقداری هم برایش می‌ماند که نیازهای دیگرش را برمی‌آورد. البتّه من در دورهٔ زندگانی‌ام سعی داشتم که اینها را با دست خود بدو دهم که اجل مهلتم نداد. اکنون آن گوهرها به نام او در فلان مکان جاسازی شده است. به آن فقیر سفارش کن که مبادا در فروش آن گوهرها شتاب ورزد. ضمناً سلام مرا به میراث دارانم برسان و به آنان گوشزد کن که مبادا از این کار من رنجه شوند. و...

جوانمرد مددکار با شوق و شعف از خواب برجهید و خواب دوشین خود برای فقیر وامدار باز گفت و... بدین ترتیب وام آن فقیر گزارده آمد.



استاد فروزانفر مأخذ آنرا حکایتی می‌داند که در کتاب **المستجاد من فعلات الاجواد**، تألیف ابوعلی محسن بن علی التنوخی، طبع دمشق ص۱۷۶ ـ ۱۷۷، و در **احیاءالعلوم**، ج۳، ص۱۷۳ آمده است[۱]:ابوسعید خرگوشی روایت کند که در مصر مردی بود که درویشان را چیزی فراهم کردی. یکی را فرزندی آمد و هیچ نداشت. گفت: به نزدیک او رفتم بیامد و از هرکسی سؤال کرد و هیچ فتوحی نبود مرا. بر سر قبری بُرد و بنشست و گفت: خدای بر تو رحمت کناد. تو بودی که اندوه درویشان بُردی و هرچه بایستی، می‌دادی؟ امروز برای کودک

۱.ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۱۴ ـ ۲۱۳.

این مرد بسیار جهد کردم، هیچ فتوح نبود. پس برخاست و دیناری داشت. به دو نیم کرد و نیمی به من داد و گفت: این تو را وام دادم تا چیزی پیدا آید و این مرد را محتسب گفتندی. گفت: فراستدم و کار کودک بساختم. محتسب آن شب، مُرده را به خواب دید که گفت: هرچه گفتی شنیدم امروز. لیکن ما را در خواب دستوری نیست. اکنون به خانهٔ من رو و کودکان مرا بگوی تا آنجا که آتشدان است بکنند و پانصد دینار زر آنجاست به آن مرد دهند که او را کودک آمده. محتسب دیگر روز برفت و چنانکه دیده بود بکرد پانصد دینار یافت. فرزندان او را گفت: خواب مرا حکمی نیست. این زر مِلک شماست، برگیرید. گفتند که او که مرده است سخاوت می‌کند، ما که زنده‌ایم بخیلی کنیم. رو بدان مرد ده چنانکه گفته است. محتسب نزد آن مرد بُرد و آن مرد یک دینار برگرفت و دو نیم کرد و یکی نیمه عوض وام به او داد و گفت: دیگر به درویشان ده که مرا حاجت بیش از این نبود.

*

از نظر قصّه‌نویسی و داستان گویی های مرسوم این حکایت ناتمام می‌نماید، زیرا مولانا معلوم نمی‌دارد که ورثه در قبال این وصیّت غریب، آن هم از طریق رؤیایی که جوانمرد مددکار دیده است چه واکنشی از خود نشان می‌دهند، و آن فقیرِ وامدار چه سان بدان همه مال و مکنت دست می‌یازد. امّا این حکایت از حیث معانی و مقاصدی که مولانا در نظر داشته و آنرا به احسن وجه در بیان آورده حکایتی تمام است. چه او در ابیات پیشین گفت که‌ای بسا مُرده‌ای که در زیر خروارها خاک آرمیده، ولی فایدهٔ وجودی او از بسیاری از زندگان بیشتر است. حال در این حکایت همان معنی را وا می‌گسترد و می‌گوید که مرگ جسمانی مانع از افادات معنوی و مادّی اهل الله نمی‌شود. مقاصد دیگری نیز در مطاوی ابیات دنبال کرده است. از قبیل توکّل به خدا و انقطاع امید از خلق، اتحاد ظاهر و مظهر و وحدت حق و خلق که از بنیادهای مهمّ مکتب مولاناست و...

* * *

آن یکی درویش ز اطرافِ دیار جانب تبریز آمد وامدار (۳۰۱۴)

یکی از دراویشِ مقروض از نواحی اطراف به تبریز آمد.[ترجمهٔ بیت عربی مَطلعِ این فصل: «آنکس که مُرد و از رنج این دنیا آرامش یافت مُرده نیست، بل مُرده کسی است که در حال حیات نیز مُرده باشد.» یعنی کسی که هیچ نفع و صلاحی از او به دیگران نمی‌رسد برحسب واقع مُرده است، گرچه روی زمین نَفَس بکشد و تکاپویی کند.]

(۳۰۱۵) نُـه هـزارش وام بُـد از زر مگـر بود در تـبریز بَـدْرُ الدّیـن عُـمَر

آن درویش مبلغ نُه هزار دینار مقروض بود. و در تبریز محتسبی مـی‌زیست بـه نـام بدرالدین عُمَر.

(۳۰۱۶) مُحْتَسِب بُد او، به دل بحر آمـده هر سـرِ مـویش یکـی حـاتم‌کده

او محتسبی بود دریا دل بطوریکه هر سرِ مویش پُر بود از افـراد سـخاوتمندی نـظیر **حاتم طائی**. خلاصهٔ کلام آدمی بود نظر بلند و بسیار بخشنده.

(۳۰۱۷) حاتَم ار بـودی، گـدایِ او شـدی سر نهادی، خاکِ پـایِ او شـدی

اگر **حاتم طائی** در آن وقت زنده بود، قطعاً گدای درگاه او می‌شد. حتّی سر بر زمین می‌نهاد و خاک پایش می‌شد.

(۳۰۱۸) گر بدادی تشـنه را بـحری زلال در کَرَم شرمنده بودی زآن نَوال[1]

در سخاوت و بلند نظری او همین بس که اگر مثلاً به شخصی تشنه یک دریا آبِ زلال و گوارا می‌بخشید، باز بواسطهٔ خوی کریمانه‌اش از آن بخشش بزرگ شرمسار می‌شد. یعنی می‌گفت این چیزی که به او بخشیدم بس ناقابل است و حق مطلب را ادا نمی‌کند.

(۳۰۱۹) ور بکـردی ذرّه یـی را مَشـرِقی بـودی آن در هِـمَّتش نـالایقی

و یا اگر ذرّه‌ای را به صورت خورشید در می‌آورد، این کارِ بس سترگ در نظر همّتِ عالی او چیزی محسوب نمی‌شد. [«مشرق» اسم مکان به معنی طلوع‌گاه و محل تابیدن است. امّا بنا به ذکر محلّ و ارادهٔ حالّ، مراد از مشرق، **شارق** (= خورشید) است.]

(۳۰۲۰) بـر امـیدِ او بـیامد آن غـریب کوغریبان‌را بُدی‌خویش و نَسیب[2]

خلاصهٔ کلام آن درویشِ غریب به امید بخشش و کرم محتسبِ بخشنده آمده بود، زیرا او، یعنی آن محتسب به منزلهٔ خویشان و کسان غریبان بود. [سلامت نفس و سماحت اخلاق

۱.نَوال: عطا، بخشش، عطیّه.

۲. نَسیب:خویشاوند، فامیل.

محتسب سبب شده بود که غریبان و حاجتیان، او را خویش خود دانند.]

با دَرَش بود آن غـریب آمـوخته وامِ بی‌حـد از عـطایش تـوخته[۱] (۳۰۲۱)

آن غریب با درگاهِ آن محتسب آشنایی داشت. و به امید بـخشش‌هـای او وام‌هـایی بسیار گرفته‌بود. یعنی سخت مقروض شده‌بود بدین امید که محتسب همهٔ آنها را کرامت فرماید.

هم به پشتِ آن کریم او وام کرد که به بخششهاش واثق بود، مَرد (۳۰۲۲)

و چون به آن محتسبِ بخشنده دلگرم بود و به عطایایش سخت امیدوار، از اینرو تـا توانست زیربارِ قرض رفت.

لاُاُبـالی گشـته زو و، وامْجُـو[۲] بـر امـیدِ قُـلْزُمِ اِکـرامْ خُـو[۳] (۳۰۲۳)

درویش غریب به امید آن دریای جُود و کرم (محتسب) بی‌محابا قرض‌های فـراوان کرده بود.

وامْ داران رُو تُرُش، او شـادکـام همچوگُل‌خندان‌ازآن‌رَوْضُ‌الْکِرام[۴] (۳۰۲۴)

سایربدهکاران تماماً گرفته و اخم‌آلود بودند،زیرا می‌ترسیدند سر موعد نتوانند بدهی خود را تسویه کنند، امّا آن غریب به امید آن چمنزارِ بخشندگان (محتسب) مانند گُل شاد و خندان بود.

گرم شد پشتش ز خورشیدِ عرب چه غم اَشتَش از سِبالِ بُولَهَب[۵]؟ (۳۰۲۵)

به عنوان مثال، کسی که از خورشید عرب یعنی حضرت محمد(ص) پشتش گرم باشد

۱.تُوخْته: حاصل شده، جمع شده، جُسته. اسم مفعول از مصدرِ توختن.

۲.وامْ جُو: خواهان وام، قرض خواهنده.

۳.قُلزمِ اِکرامْ خُو: دریایی که صفت بخشندگی دارد. کنایه از سخاوت شگرف آن محتسب.

۴. رَوْضُ الْکِرام: مرغزار بخشندگان و کریمان. و در عین حال «رَوْض» جمع «رَوْضَه» بـه مـعنی بـاغ‌هـا و گلشن‌ها نیز آمده است. اگر مورد اخیر نیز فرض شود جایز است، چرا که استعمال جمع در مورد مفرد برای ایفاد مبالغه و احترام است.

۵.سِبالِ بُولَهَب: تَکبّر و نخوت ابولهب. «سِبال» در اینجا کنایه از تکبّر و قـدرت است. «ابـولهب» نـیز مـظهر قدرت و تفرعن است.

از تکبّر و نخوت ابولهب چه غمی دارد؟ معلوم است که هیچ غمی ندارد.

(۳۰۲۶) چونکه دارد عهد و پیوندِ سَحاب[1] کی دریغ آید ز سَقّایانَش آب؟

کسی که با ابر عهد و پیمان دارد چگونه ممکن است آب را از سقّاها دریغ دارد؟ یعنی کسی که به منبع فیّاض متّصل است عطایا را از اهل نیاز دریغ نمی‌دارد.

(۳۰۲۷) ساحرانِ واقف از دستِ خدا کی‌نهنداین دست‌وپا را دست‌وپا؟

مثال دیگر، جادوگرانی که از قدرت لایزالِ الهی آگاهی دارند، چگونه ممکن است که به دست و پای ظاهری خود اعتنا کنند؟ [رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۹) دفتر پنجم.]

(۳۰۲۸) روبهی‌که‌هست‌زآن‌شیرانْش‌پشت بشکند کَلّهٔ پلنگان را بـه مُشت

مثال دیگر، روباهی که پشتش به شیران گرم باشد کلّهٔ پلنگان را بـا مشت مـی‌شکند. [حکایت بعدی در بسط همین موضوع است.]

۱.سَحاب: ابر.

آمدنِ جعفر رَضِیَ اللهُ عَنْهُ به گرفتنِ قلعه یی به‌تنهایی، و مشورت کردن ملکِ آن قلعه در دفعِ او، و گفتنِ آن وزیر مَلِک را که زنهار! تسلیم کن و از جهل تهوّر مکن، که این مرد مُؤَیَّد است و از حق جمعیّت عظیم دارد در جانِ خویش، اِلیٰ آخِرِه

خلاصه داستان

حضرت جعفربن ابیطالب (جعفر طیّار) برای فتح قلعه‌ای به تنهایی بدان حـمله آورد. قلعگیان که خود در سلک رزم آوران نامی بودند چنان بیمناک شدند که درِ قـلعه را بسـتند. رئیس قلعه از معاون خود چاره‌جویی کرد. او گفت: چاره‌ای نیست جز آنکه قلعه و خود را بدو تسلیم داریم. رئیس قلعه با تعجب گفت: او که فقط یک نفر است، چگـونه بـه او تسـلیم شویم؟! معاون جواب داد: به فرد بودنش نگاه مکن، بدین بنگر که قلعه در برابر او هـمچون سیماب لرزان است.



این واقعه در کتب تاریخی و روایی نظیر **سیرهٔ** ابن هشام، **طبری**، **ابن اثیر** و **طبقات** ابن سعد و **مغازی** واقدی و **بحارالانوار** دیده نیامد. در تراجم صـحابه نـظیر **اسـدالغـابة** و **الاستیعاب** نیز یافته نشد. به هر حال معلوم نیامد که مأخذ مولانا چـه بـوده است. امّـا ایـن حکایت ابیات پیشین را تبیین کرده است. چون در آن ابیات به این مطلب اشارت رفته است که اگر آدمی پشتوانه‌ای مطمئن داشته باشد قدرت های مهیب دنیوی را درهم شکنند.



(۳۰۲۹) چونکه جعفر رفت سویِ قلعه‌یی　　قلعه پیشِ کامِ خُشکش جُرعه‌یی

وقتی که جعفر طیّار برای فتح قلعه‌ای رفت، آن قلعه در برابر دهان عطشانِ او جرعه‌ای بیش نمی‌نمود، یعنی جعفر چنان با روحیّه می‌رزمید که فتح قلعه برای او امری بس ساده و سهل می‌آمد. [توضیح دربارهٔ جعفر طیار در شرح بیت (۳۵۶۵) دفتر دوم آمده است.]

(۳۰۳۰) یک سواره تاخت تا قلعه به کَر[1]　　تا درِ قلعه ببستند از حَذَر

جعفر تک و تنها به سوی قلعهٔ دشمن تاختن آورد، و قلعه‌نشینان از ترس او درهای قلعه را بستند. [چرا که از حملهٔ بی‌امان جعفر دهشتی سخت بدیشان راه بنمود و دچار بیم و ارتعاد شدند.]

(۳۰۳۱) زَهره‌نه‌کس راکه‌پیش‌آید به‌جنگ　　اهلِ کشتی را چه زَهره با نهنگ؟

هیچیک از اهالی قلعه جرأت نکرد که برای پیکار با او قدم پیش نهد. به عنوان مثال آیا کشتی‌نشینان جرأت مقابله با نهنگ را دارند؟ [مصراع دوم بر سبیل مثال آمده است.]

(۳۰۳۲) روی‌آورد‌آن‌مَلِک‌سویِ‌وزیر　　که‌چه‌چاره‌است‌اندرین‌وقت؟‌ای‌مُشیر

رئیس قلعه رو به وزیرش کرد و گفت: ای مشاور بگو ببینم الآن چاره چیست؟

(۳۰۳۳) گفت: آنکه ترک گویی کِبر و فَن　　پیشِ او آیی به شمشیر و کفن

وزیر گفت: چاره اینست که تکبّر و تقلّب را کنار بگذاری و صاف و صادق با شمشیر و کفن نزد او روی. [«با شمشیر و کفن نزد کسی رفتن» کنایه از مبالغه در عذر خواستن است. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۱۳) دفتر اوّل و بیت (۳۱۵) دفتر چهارم.]

(۳۰۳۴) گفت: آخِر نَه یکی مردیست فرد؟　　گفت: منگر خوار در فردیِّ مرد

رئیس قلعه گفت: ای وزیر مگر جعفر یک نفر نیست؟ وزیر گفت: بله البته که او یک نفر است. امّا تو تنهاییِ او را دست کم مگیر.

---

۱. کَرّ: رفت و برگشت، تاخت و تاز کردن.

چشم بگشا، قلعه را بنگر نکو　　همچوسیماب[۱]است لرزان پیشِ او　(۳۰۳۵)

چشمانت را بازکن و قلعه را خوب نگاه کن. ببین که این قلعه در برابر قدرت تهاجم جعفر، مانندِ جیوه می‌لرزد.

شِستِه[۲]درزین آنچنان‌محکم‌پی‌است　　گوییاشرقی‌وغربی‌با وی‌است　(۳۰۳۶)

جعفرچنان‌استواربرزین‌نشسته که‌گویی‌تمام اهلِ خاور و باختر جزوِ لشکریان او هستند.

چند کس همچون فِدایی تاختند　　خویشتن را پیشِ او انداختند　(۳۰۳۷)

چند نفر از اهالی قلعه فداکارانه بر جعفر یورش آوردند و با او هماوردی کردند.

هر یکی را او به گُرزی می‌فکند　　سرنگونسار اندر اَقدامِ سَمَند[۳]　(۳۰۳۸)

امّا جعفر هریک را با ضربهٔ گُرز سرنگون کرد و زیر سمِّ اسبان انداخت.

داده بودش صُنعِ حق جمعیّتی　　که همی زد یک تنه بر اُمَّتی　(۳۰۳۹)

حضرت حق چنان اعتماد به نفس و جمعیت خاطری به جعفر عنایت فرموده بود که یک تنه بر جمعیّتی کثیر حمله می‌آورد.

چشمِ من چون دید رویِ آن قُباد　　کَثرتِ اَعداد از چشمم فتاد　(۳۰۴۰)

این بیت از زبان جعفر است: وقتی که چشم من به پادشاه حقیقی جهان افتاد، کثرت نفرات دشمن از نظرم افتاد و بی‌اهمیّت شد. [«قُباد» در اینجا کنایه از حضرت حق است که پادشاه حقیقی جهانیان است.]

اختران‌بسیارو،خورشید،اریکی‌است　　پیشِ‌اوبنیادِ ایشان‌مُنْدَکی[۴]است　(۳۰۴۱)

به عنوان مثال، هر چند ستارگان بسیارند و خورشید یکی بیش نیست، امّا بنیاد

۱.سیماب: جیوه.

۲. شِسْته: مخفّفِ نشسته.

۳. سَمَند: اسب زرد رنگ که بدان زرده هم گویند.

۴. مُنْدَکّ: متلاشی شده. اسم مفعول از مصدر اِندِکاک.

ستارگان در برابر خورشید ویران می‌شود.یعنی با طلوع خورشید ستارگان ناپدید می‌شوند.

(۳۰۴۲) **گر هزاران موش پیش آرند سَر گربه را نه ترس باشد نه حذر**

مثال دیگر، اگر هزاران موش سر از سوراخ‌های خود بیرون آورند و به گربه‌ای حمله کنند، گربه از آن موش‌ها هیچ ترس و بیمی ندارد.

(۳۰۴۳) **کی به پیش آیند موشان؟ای فلان نیست جمعیّت درونِ جانشان**

زیرا ای فلانی، موش‌ها چگونه ممکن است قدم پیش نهند و به گربه حمله آرند در حالی که ذره‌ای جمعیّت خاطر و اعتماد به نفس ندارند. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۱۴ سورهٔ **حشر** در وصف روحیهٔ متزلزل یهودیان فرماید: ... **تَحْسَبُهُمْ جَمیعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتّیٰ**... «شما آنان را جمعی متحد می‌پندارید در حالی که دلهایشان سخت پراکنده است...»]

(۳۰۴۴) **هست جمعیّت به‌صورت‌ها فُشار[1] جمعِ معنی خواه، هین از کردگار**

تجمّع ظاهری بیهوده است. امّا تو باید جمعیّت خاطر و اعتماد به نفس را از خداوند بخواهی.

(۳۰۴۵) **نیست جمعیت ز بسیاریِ جسم جسم را بر باد قایم دان، چو اسم**

جمعیّت خاطر از کثرت اجسام حاصل نیاید. بدان که اجسام نیز مانند اسماء و کلمات بر پایهٔ باد قرار دارد. یعنی کلمات که از دهان خارج می‌شود معلول نَفَس و هوای دهان است. همانطور که کلمات، صف در صف از دهان صادر می‌شود و نابود می‌گردد، کثرت اجسام نیز وقتی وحدت قلبی و اتحاد درونی در میان نباشد براساسی نیست. «سیاهی لشکر نیاید بکار».

(۳۰۴۶) **در دلِ موش ار بُدی جمعیّتی جمع گشتی چند موش از حَمْیَتی**

در حالی که اگر در میان موش‌ها وحدت حقیقی برقرار بود، چند موش از روی غیرت جمع می‌شدند. [مصراع اوّل شرط است و مصراع دوم و ابیات بعدی جزای شرط.]

---

۱. فُشار: بیهوده، سخن یاوه.

بر زدندی چون فدایی حمله یـی	خویش را بر گـربهٔ بـی‌مُهله یـی	(۳۰۴۷)

و همچون فدائیان بدون معطّلی بر گربه حمله می‌آوردند.

آن یکی چشمش به کُندی از ضِراب[۱]	و آن دگر گوشش دریدی هم به ناب[۲]	(۳۰۴۸)

یکی با حمله‌ای چشم گربه را در می‌آورد، و آن‌دیگری گوشش را با دندان‌پاره می‌کرد.

و آن دگر سوراخ کردی پـهلوَش	از جماعت گم‌شدی بیرونْ‌شُوَش[۳]	(۳۰۴۹)

و آن موش دیگر پهلوی گربه را سوراخ می‌کرد و از کثرت موش ها راه فرار بـه روی گربه بسته می‌شد.

لیک جـمعیّت نـدارد جـانِ مـوش	بِجْهَد از جانش به بانگِ گربه هوش	(۳۰۵۰)

ولی افسوس که موش ها با هم وحدت ندارند، از اینرو همینکه گربه یک «میو» می‌کند، بیهوش می‌شوند.

خشک‌گردد موش زآن گربهٔ عیار[۴]	گر بُوَد اَعدادِ موشان صـد هـزار	(۳۰۵۱)

موش ها از دیدن آن گربهٔ گُربُز از ترس برجای خشک می‌شوند، گرچه شمارِ موش ها به صدهزار رسد.

از رمهٔ اَنْبُه چـه غـم قـصّاب را؟	اَنْبُهِیِ هُش چه بـندد خـواب را؟	(۳۰۵۲)

مثلاً قـصّاب از گـلّهٔ انـبوه چـه واهـمه‌ای دارد؟ مسـلّماً هـیچ واهـمه‌ای نـدارد. یـا مثلاً هوش سرشار در برابر خواب چه مقاومتی تواند کرد؟ هیچ مقاومتی نتواند کردن.

مالِکُ الْـمُلکست، جـمعیّت دهـد	شیر را تا بـر گـلهٔ گـوران جـهد	(۳۰۵۳)

خداوندی که مالک مُلک هستی است چنان جمعیّت خاطر و اعتماد به نفسی به شیر

۱.ضِراب: مصدر باب مفاعله به معنی زد و خورد کردن. اما در اینجا مناسب معنی حمله است.

۲. ناب: دندان نیش. جمع: اَنْیاب و نُیوب. از ریشهٔ «ن ی ب».

۳.بیرونْ شو: مَخْلَص، محلّ خروج، گریزگاه.

۴. عَیار:مخفف عَیّار به معنی حیله‌گر، زیرک، چالاک و گُربُز.

کرامت می‌فرماید که یک تنه بر گلّهٔ گورخر حمله می‌آورد. [«مالِکُ الْمُلک» از اسماء الهی است چنانکه در آیهٔ ۲۶ سورهٔ **آل عمران** خداوند بدان اسم یاد شده است.]

(۳۰۵۴) **صد هزاران گورِ دَه‌شاخ و دلیر — چون عدم باشند پیشِ صَوْلِ[1] شیر**

صدها هزار گورخرِ ده شاخ و شجاع در برابر حملهٔ شیر، هیچ به شمار می‌آیند.

(۳۰۵۵) **مالِکُ الْمُلْکست،بِدْهَدمُلکِ‌حُسن — یوسفی را، تا بُوَد چون ماءِ مُـزْن**

خداوندی که مالک مُلک هستی است مُلکِ جمال و زیبایی را به حضرت یوسف(ع) عنایت فرموده است تا همچون آب ابری که سپید و درخشان است جلوه‌گری کند. [«ماء» به معنی آب است و «مُزْن» به معنی ابر سپید و درخشان. متخذ از آیهٔ ۶۹ سوره **واقعه** است.]

(۳۰۵۶) **در رُخی بـنْهَد شعاعِ اختری — که شود شاهی، غلامِ دختری**

نیز خداوند به چهره‌ای درخشندگی ستاره‌ای را می‌بخشد چندانکه پادشاهی غلام دختری شود. [پس ابیات اخیر به نحو تمثیل این نکته را افاده کرد که چربش و چیرگی به قدرت صوری و حشمت ظاهری نیست.]

(۳۰۵۷) **بنْهَد اندر رویِ دیگر نورِ خَود — که ببیند نیمْ شب هر نیک و بد**

خداوند در چهره‌ای دیگر نوری قرار می‌دهد که در تاریکی‌های نیمه شب سره را از ناسره بازشناسد. [مضمون این مطلب در قالب حکایتی مستقل آمده است. به حکایت شیخ عبدالله مغربی که از بیت (۵۹۸) به بعد دفتر چهارم شروع می‌شود رجوع گردد.]

(۳۰۵۸) **یوسف و موسی ز حق بُردند نور — در رخ‌و رخسار ودر ذاتُ‌الصُّدور**

یوسف(ع) و موسی(ع) از حضرت حق کسب نور کردند. و آن نور در صورت و چهره و ضمیر آنان درخشیدن گرفت. [«ذاتُ الصُّدور» تعبیری است قرآنی از مُضْمَرات درون[2] و

---

۱. صَوْل: حمله، یورش.

۲. ر.ک. الکشاف (زمخشری)، ج ۱، ص ۴۰۷.

مستورات دل. به اندیشه ها و حالات درونی نیز گویند. این تعبیر به کرّات (پانزده بار) در قرآن کریم آمده است از جمله آیهٔ ۱۱۹ و ۱۵۴ سورهٔ **آل عمران**، آیهٔ ۷ سورهٔ **مائده**، آیهٔ ۴۳ سورهٔ **انفال**، آیهٔ ۱۴ سورهٔ **توبه** و...]

رویِ موسی بارِقی[1] انگیخته — پیشِ رُو او توبره یی[2] آویخته (۳۰۵۹)

رخسارهٔ موسی چنان درخششی داشت که او ناچار شده بود صورت خود را با نقاب بپوشاند. [این بیت و دو بیت بعدی به روایتی اشارت دارد که در **قصص الانبیاء** ثعلبی، ص۱۷۴، و **تفسیر ابوالفتوح**، ج۱، ص۱۲۴، و **رسالهٔ قشیریه**، ص۴۱ آمده است[3]. متن عربی این روایت را ترجمه می‌کنیم تا عموم را مفید افتد: «پس از آنکه نور الهی موسی را درپوشاند به سوی قومش رفت و چهل شبانروز در میان آنان درنگ کرد. هرکس او را می‌دید جان می‌سپرد. تا اینکه موسی کلاه نقابداری به سر کرد تا مبادا کسی با دیدن چهرهٔ درخشان او از هیبت بمیرد.»].

نورِ رویش آن چنان بُردی بَصَر — کـه زُمُـرُّد از دو دیـدهٔ مـارِ کـر (۳۰۶۰)

نور چهرهٔ موسی همانطور خیره کننده بود که زُمرّد دو چشم مارِ ناشنوا را کور می‌کند. [قدما باور داشتند که زُمرّد را خاصیّتی است که اگر برابر چشم مار گرفته شود چشمانش را کور کند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۵۴۸) دفتر سوم. نیکلسون دربارهٔ کَر بودن مار می‌نویسد: به روایت دمیری، **مارِ کَر** (= اَلْحَیَّةُ الصَّمّاءُ) گونه‌ای بس خطرناک است. دمیری می‌گوید که عرب ها افعی ها و شترمرغ را کر می‌دانند. شاید **حَیَّةُ الصَّمّاء** به معنی ماری باشد که صدای افسونگران را نمی‌شنود[4]...]

او زحق درخواسته تا توبره — گـردد آن نـورِ قـوی را ساتِره[5] (۳۰۶۱)

موسی (ع) از حضرت حق نقابی درخواست کرد تا بوسیلهٔ آن نـورِ قـاهر الهـی را از

---

۱. بارِق: درخشنده.
۲. تُوبْره: کیسهٔ بزرگ. در اینجا با معنی نقاب مناسب تر می‌آید زیرا در متن روایت **بُرْقَع** (= نقاب) آمده است.
۳. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۲۱۴.
۴. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۱۹۴.
۵.ساتِره: پوشاننده.

چشمانی که تاب دیدن آنرا ندارد بپوشاند. [به توضیح دو بیت پیشین رجوع شود.]

(۳۰۶۲) **توبره گفت از گِلیمت ساز، هین کآن لباسِ عارفی آمد امین**

فاعلِ «گفت» در مصراع اوّل «توبره» نیست، بلکه حضرت حق است. هرچند که در وهلهٔ اوّل چنین توهّم می‌شود که گوینده، توبره بوده است. پس توبره نگفت، بلکه حضرت حق گفت. امّا معنی بیت: خداوند در جواب موسی فرمود: از خرقهٔ پشمین خود نقابی فراهم آر، زیرا آن خرقهٔ پشمین، جامهٔ عارفی است امین و درستکار. [پس در مصراع اوّل گفته شد که‌ای موسی آن نقاب نباید از جنس دیگری باشد بلکه باید قسمتی از خرقه‌ات را به صورت نقاب در بیاوری.]

(۳۰۶۳) **کآن کِسا[1] از نور، صبری یافته‌است نورِجان در تاروپودش تافته است**

زیرا که آن جامهٔ پشمین به برکت نور الهی صبر و شکیبایی آموخته و در تار و پود آن، نور معنوی تابیدن یافته است.

(۳۰۶۴) **جزچنین خِرقه‌نخواهد شد صِوان[2] نورِ ما را بر نتابد غیرِ آن**

بجز این خرقهٔ پشمین هیچ چیز محافظ نتواند شد. و جز آن، هیچ چیز تاب نور قاهر ما رانتواند آورد.

(۳۰۶۵) **کوهِ قاف ار پیش آید، بِهْرَسد همچو کوهِ طور نورَش بَر دَرَد**

حتّی اگر کوه قاف بخواهد حجاب نور قاهر الهی شود، از مهابت آن نور بهراسد، و مانند کوه طور گسسته و متلاشی گردد. [رجوع شود به شرح بیت (۲۴۴۵) همین دفتر.]

(۳۰۶۶) **از کمالِ قدرت، اَبدانِ رِجال یافت اندر نورِ بی چون، احتمال**

اگر می‌بینید که جسم اهل الله شدّت انوار بی‌چون الهی را برمی‌تابد به برکت کمال قدرت الهی است که بدانان عنایت شده است.

---

۱. کِسا: لباس. جمع: اَکْسِیَه.

۲. صِوان: حِفاظ، جامه‌دان. معنی اخیر نیز با آن مناسب است زیرا جامه‌دان، البسه را محفوظ نگه می‌دارد. با فتحه و ضمّهٔ صاد نیز صحیح است.

آنچه طُورَش بر نتابد ذرّه یی قدرتش جا سازد از قاروره یی (۳۰۶۷)

نوری را که کوه طور نتوانست ذرّه‌ای از آن تحمّل کند، قدرت الهی کاری می‌کند که آن نور درون شیشه‌ای جای گیرد. [اشاره است به آیه ۳۵ سورهٔ نور: اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکٰوةٍ فیها مِصْباحٌ اَلْمِصْباحُ فی زُجاجَةٍ اَلزُّجاجَةُ کَاَنَّها کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ یُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَکَةٍ زَیْتُونَةٍ لا شَرْقِیَّةٍ وَ لاغَرْبیَّةٍ... «خداوند، نور آسمانها و زمین است. مَثَل نور او به چراغدانی مانَد که در آن، چراغی روشن باشد. و آن چراغ در میان شیشه‌ای است که در تلألؤ به ستاره‌ای رخشان مانَد. (فتیلهٔ) این چراغ از درخت مبارک زیتون که شرقی و غربی نیست فروزش می‌گیرد...»]

گشت مِشکات[1] و زُجاجی[2] جایِ نور که همین دَرَّد ز نور آن قاف و طور (۳۰۶۸)

چراغدان و شیشه‌ای جایگاه نوری شد که کوه قاف و طور از هیبت آن پاره پاره شود. [منظور بیت: انسان کامل تجلّی‌گاه نور الهی است، در حالی که کوه با عظمتی چون قاف و طور و حتّی همهٔ زمینیان و آسمانیان نتوانستند مجلای نور الهی شوند.]

جسمشان مِشکات دان، دلْشان زُجاج تافته بر عرش و افلاک این سِراج[3] (۳۰۶۹)

بدان که جسمِ اهل الله بسان چراغدان است و دلشان به منزلهٔ شیشه. نور این چراغ بر عرش و افلاک تافتن گرفته است. [مولانا گوید که مصداق تمثیلی که خداوند در آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور دربارهٔ نور خود فرموده همانا انسان کامل و ولیِّ واصل است.]

نورشان حیرانِ این نور آمده چون ستاره زین ضُحیٰ[4] فانی شده (۳۰۷۰)

نور عرشیان و افلاکیان و سایر موجودات ارضی و سماوی از عظمت و سطوت نور الهی انسان کامل به حیرت آمده است. و مانند ستارگان در نورِ نیمروزی به زوال رفته است. [این بیت و ابیات لاحق جملگی در توصیف عظمت و اشرفیّت انسان کامل است.]

---

۱. مِشْکات: چراغدان، جا چراغی.

۲. زُجاج: شیشه.

۳. سِراج: چراغ.

۴. ضُحیٰ: نیمروز، چاشتگاه، پیش از ظهر.

(۳۰۷۱) زین حکایت کرد آن خَـتمِ رُسُـل   از مَـلیکِ لایَـزال و لَـمْ یَـزُل

بدین سبب است که خاتم رسولان از قول پادشاه ازلی و ابدی چنین روایت کرده است.

(۳۰۷۲) که نگـنجیدم در افـلاک و خَـلا   در عقول و در نـفوسِ بـا عُـلا[۱]

من در آسمان و خَلَأ و عقول و نفوسِ بلند مرتبه در نگنجیدم.

(۳۰۷۳) در دلِ مؤمن بگنجیدم چو ضَیف   بی ز چون و بی چگونه، بی زکیف

لیکن مانند مهمان در دل مؤمن گنجیدم. بی آنکه این گنجیدن کیفیّت و کمیّت داشته باشد. [در این سه بیت یکی از احادیث قدسی نقل به معنا شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۵۳) دفتر اوّل.]

(۳۰۷۴) تا به دَلّالیِ آن دل، فوق و تحت   یابد از من پادشاهی‌هـا و بـخت

تا به واسطهٔ دل انسان کامل، زَبَردستان و فرودستان از من سلطنت و اقبال معنوی به‌دست آرند. یعنی آحاد مردم چه آنان که در مراتب عالیهٔ روحی (یا دنیوی) هستند و چه آنان که در مراتب دانیهٔ روحی (یا دنیوی) قرار دارند جملگی به برکت ولایت و هدایت انسان کامل و ولیّ واصل به فتوحات ربّانی در رسند.

(۳۰۷۵) بـی چـنین آیـینه از خـوبی مـن   بر نـتابد نـه زمـین و نـه زَمَـن

بدون چنین آینه‌ای، یعنی بدون وساطت دل و جانِ انسان کامل و ولیِّ واصل نه زمین می‌تواند تجلّیات مرا تحمّل کند و نه زمان.

(۳۰۷۶) بر دو کون، اسبِ تـرحّـم تـاختم   بس عریضْ‌آیینه‌یـی بـر سـاختم

اسب رحمت را به سوی هر دو جهان تازاندم. یعنی من (حضرت حق) با صفت رحمانیّه بر دو جهان تجلّی کردم. و آینهٔ بسیار پهناوری که همانا قلب انسانِ کامل است آفریدم. یعنی رحمت من در مَجلا و مِرآتی به نام قلب انسان کامل تجلّی کرد و انعکاس آن تجلّی به جهان ممکنات رسید. پس نتیجه می‌گیریم که انسان کامل، واسطة الفیض حق است. به

---

۱. عُلا: عُلُوّ و بلندی. «باعُلا» یعنی بلند مرتبه.

اعتبار حق مستفیض است و به اعتبار خلق، مفیض.

(۳۰۷۷) هر دمی زین آینه پنجاه عُرس[۱] بشنو آیینه، ولی شرحش مَپُرس

به برکت این آینه هر لحظه پنجاه جشن عروسی برپا می‌شود. یعنی هر لحظه حضرت حق تجلّیات بیشماری بر دل انسان کامل می‌کند. تو فقط مُجاز هستی که صورت ظاهری این آینه را بشنوی ولی مُجاز نیستی که از حقیقت باطن آن سؤال کنی، زیرا تو را بدان راهی نیست. [به قول منطقیون این مسأله شرح اسمی دارد نه رسمی. مضمون آیهٔ ۸۵ سورهٔ **اِسراء** در بیت فوق مندرج است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۷۸) همین دفتر.]

(۳۰۷۸) حاصل این کز لِبْس[۲] خویشش پرده ساخت که نفوذِ آن قمر را می‌شناخت

خلاصهٔ کلام حضرت موسی(ع) از خرقهٔ پشمین خود پوششی ساخت تا نور حق چشم ها را خیره نکند، زیرا موسی از قدرت نفوذ آن ماه منیر آگاه بود. یعنی یقین داشت که مردمان اشتداد نور حق را بر نخواهند تافت.

(۳۰۷۹) گر بُدی پرده ز غیرِ لِبْسِ او پاره گشتی، گر بُدی کوهِ دو تُو[۳]

اگر موسی غیر از پشمینه اش از چیز دیگر نقاب می‌ساخت، آن نقاب پاره پاره می‌شد گرچه کوهِ ستبر بود.

(۳۰۸۰) ز آهنینْ دیوارها نافذ شدی تُوبره با نورِ حق چه فن زدی؟

در جایی که نور حق حتّی از دیوارهای آهنین نیز در می‌گذشت، نقاب پارچه‌ای در برابر آن نور چه مقاومتی توانست کرد؟

(۳۰۸۱) گشته بود آن تُوبره صاحبْ تَفی[۴] بود وقتِ شور، خرقهٔ عارفی

نقاب موسی نیز از سوز و گداز دل موسی حرارت معنوی پیدا کرده بود. و

---

۱. عُرْس: جشن عروسی.
۲. لِبْس: جامه، لباس.
۳. دوتُو: دو لایه، دو لا.
۴. تَف: حرارت.

بدین ترتیب قابلیّت تحمّل نور حق را یافته بود. آن نقاب نیز بـه وقت شـوریدگی عـرفانی موسی حکم خرقهٔ او را یافته بود. یعنی آن خرقه بر اثر مصاحبت بـا مـوسی انـوار حـق را بر می‌تافت.

(۳۰۸۲) **ز آن شود آتش رهینِ سوخته[1] کُوست با آتش ز پیش آموخته**

مثلاً از آنرو آتش با نیم‌سوز قرین و معتاد است که نیم‌سوز از پیش با آتش تماس داشته و بدان خُو کرده است.

(۳۰۸۳) **وز هوا و عشقِ آن نورِ رَشاد[2] خود صَفُورا هر دو دیده باد داد**

صَفُورا از فرط عشق و محبت آن نور هدایت (موسی) هر دو چشم خود را از دست داد. [«صَفُورا» دختر شعیب نبی(ع) و همسر موسی(ع) بود. در خبر است که صفورا با مشاهدهٔ نور الهی موسی که سرچشمهٔ هدایت و راستی بود نابینا شد.]

(۳۰۸۴) **اوّلا بَر بَست یک چشم و بدید نورِ رویِ او و، آن چشمش پَرید**

صفورا ابتدا یک چشمش را فرو بست و با چشم دیگرش نور چهرهٔ موسی(ع) را مشاهده کرد و آن چشم نابینا شد.

(۳۰۸۵) **بعداز آن صبرش نماند و، آن دگر بر گشاد و، کرد خرجِ آن قمر**

و بعد از این واقعه نتوانست صبر کند، در نتیجه چشم دیگرش را گشود و آن چشم را نیز به خاطر دیدن نورانیّت موسی از دست داد.

(۳۰۸۶) **همچنان مردِ مجاهد نان دهد چون بر او زد نورِطاعت، جان‌دهد**

همینطور مجاهدِ راه حق نیز ابتدا نان به نیازمندان می‌دهد. یعنی در آغاز راه بذل مال می‌کند، و چون نور طاعت الهی بر قلب او تابیدن گرفت جان خود را نیز در می‌بازد. یعنی در راه حق، زربازی مقدّمهٔ سربازی است.

---

۱. سوخته: حُراقه، تکه‌چوب یا هیزمی‌که زود آتش می‌گیرد و آنرا برای‌ساختن‌آتش‌بکارمی‌برند،نیم‌سوز.

۲.رَشاد: هدایت.

پس‌زنـــی گفتش: زچشـــم‌عَبْهَری　　که‌زدستت‌رفت،حسرت‌می‌خوری؟ (۳۰۸۷)

پس‌زنی به **صفورا** گفت: آیابرای‌چشم‌نرگسینِ‌خودکه‌از دست دادی افسوس می‌خوری؟

گفت: حسرت‌می‌خورم‌که‌صدهزار　　دیده بودی، تا همی کـردم نـثار (۳۰۸۸)

صفورا جواب داد: از این افسوس می‌خورم که‌ای کاش صدهزار چشم می‌داشتم تا همه‌را نثار نورانیّت موسی می‌کردم.

رَوزنِ چشمم زمَه ویران‌شده ست　　نیک مَه چون گنج‌درویران‌نشست (۳۰۸۹)

روزنهٔ چشمانم از رؤیت آن ماهِ منیر ویران شده است. امّا ماه همچون گنجینه‌ای در دل ویران من نشسته است.

کی گذارد گنج، کـین ویـرانـه‌ام　　یـــاد آرد از رِواق و خـــانه‌ام (۳۰۹۰)

این گنجینهٔ معنوی کی به من اجازه می‌دهد که از طاق و بـنای خـانه‌ام یـادی کـنم؟ [چشم ظاهر در باختم و گنجینهٔ معنوی یافتم. وَ هٰذاٰ نِعْمَ الْبَدَل.]

نـــورِ روی یـوسفی وقتِ عـبور　　می‌فتادی در شِباکِ[1] هـر قـصور (۳۰۹۱)

در اینجا مولانا از نور چهرهٔ موسی(ع) به نـور چـهرهٔ یـوسف(ع) مـنتقل مـی‌شود و می‌گوید: نورچهرهٔ یوسف به هنگام عبور از کوچه و خیابان به پنجره‌های هر خانه‌ای می‌افتاد.

پس بگـــفتندی درونِ خـــانه در　　یوسف‌است‌این سو به‌سَیْران[2] وگذر (۳۰۹۲)

مردم همینکه تابش این نور را می‌دیدند می‌گفتند حتماً یوسف همین طرف‌ها در حال گذار است. [در روایات آمده است: که چون یوسف را به مصر در آوردند و در خانه‌ای بردند، نوری از آن خانه می‌تافت و تا به عَنان آسمان می‌رسید و هرکه آن نور می‌دید از عشق جمال او می‌خروشید.[3]]

---

۱. شِباک: پنجره‌ها. جمعِ شَبَکه. و شبکه در اصل به معنی تورماهیگیری و دام صیّادان است که تجوّزاً در اینجا به پنجره اطلاق شده است.

۲. سَیْران: سیر و حرکت.

۳. تفسیر سورهٔ یوسف، ص۲۳۴.

(۳۰۹۳) ز آنکه بر دیوار دیدندی شعاع   فهم کردندی پس اصحابِ بِقاع[1]

زیرا وقتی که ساکنان خانه ها و اماکن نور یوسف را بر در و دیوار می‌دیدند پی می‌بردند که یوسف از آن نزدیکی ها می‌گذرد.

(۳۰۹۴) خانه‌یی‌را کِش‌دریچه‌ست‌آن‌طرف   دارد از سَیْرانِ آن یوسف شرف

هر خانه‌ای که به جانب یوسف دریچه داشت از عبور یوسف شرافت به دست می‌آورد. [زیرا نور یوسف بر آن می‌تابید و مشرّفش می‌کرد.]

(۳۰۹۵) هین دریچه سوی یوسف باز کن   وز شکافش فُرجه یی[2] آغاز کن

بهوش باش به طرف یوسف دریچه‌ای بگشا و از شکاف آن به تماشای انوار روحانی او مشغول شو. یعنی از خانهٔ دلت روزنه‌ای به حقیقت یوسف بازکن و انوار معنوی او را تماشاکن.

(۳۰۹۶) عشقْ‌ورزی، آن‌دریچه‌کردن است   کِزجمالِ‌دوست، سینه روشن است

امّا باید دید که مراد از آن دریچه چیست؟ مراد از آن دریچه همانا اظهار عشق به یوسف است، زیرا سینهٔ آدمی از جمال معشوق، روشن می‌شود.

(۳۰۹۷) پس همارهٔ رویِ معشوقه نگر   این به دستِ توست، بشنو ای‌پدر

پس همارهٔ به رویِ معشوق درنگر. پدرجان، این کار فقط به دست خودِ تو صورت می‌گیرد. [امّا دیده های کور شعشعهٔ جمال حق نیارند بنگریست.]

(۳۰۹۸) راه کن در اندرون ها خویش را   دور کن ادراکِ غیرْاندیش را

برای خود در اندرون دل ها راهی پیدا کن و خود را از ادراکی که در بارهٔ غیرخدا می‌اندیشد دور نگه دار.

---

۱. بِقاع: اماکن، جاها. جمعِ بُقْعه و بَقْعه.

۲. فُرجه: تماشا.

کـیمیا داری، دوایِ پـوست کـن دشمنان را زین صِناعت‌دوست‌کن (۳۰۹۹)

اگر کیمیا داری با آن پوست بیمار خود را درمان کن. یعنی اگر کیمیای عقل و معرفت داری باید اوصاف پست و مذموم خود را به اوصاف والا و محمود بَدَل کنی. و با این هنر حتی دل دشمنان خود را نیز به دست آور و آنان را به دوست تبدیل کن.

چون شدی زیبا، بدآن زیبا رسی که رهـاند روح را از بـی‌کسـی (۳۱۰۰)

وقتی که زیبا شدی می‌توانی به معبود زیبا بـرسی. و هـموست کـه روح انسـان را از غریبی و بی‌کسی در این جهان مـی‌رهاند. [پس آدمـی بـه مـقدار تـغییری کـه در اوصـاف ذمیمه‌اش ایجاد می‌کند بـه مـعبود نـزدیک مـی‌شود. والّا بـا سـخنان پـرطمطراق نـمی‌توان به درگاه او رسید.]

پرورش مر باغِ جان‌ها را نَـمَش زنـده کـرده مـردهٔ غـم را دَمَش (۳۱۰۱)

نَمی از باغ زیبای الوهیّت جانها را می‌پرورد. و نَفَسی از اَنفاس الوهی دلمردگان اندوه را حیات طیّبه می‌بخشد.

نه هـمه مُـلکِ جـهانِ دون دهـد صد هزاران مُلکِ گوناگون دهـد (۳۱۰۲)

آن پادشاه حقیقی نه تنها از مُلک نازل دنیوی به بندگان می‌دهد، بلکه صدها هزار از مُلک های معنوی نیز کرامت می‌فرماید.

بر سَرِ[1] مُـلکِ جـمالش داد حـق مُلکتِ تعبیر، بی درس و سَـبَق[2] (۳۱۰۳)

حضرت حق علاوه بر فضیلتِ زیبایی، فضیلت تعبیر خواب نیز به یوسف(ع) عـنایت فرمود بی آنکه او برای کسب چنین فضیلتی به درس و مشق محتاج باشد. [چنانکه در آیهٔ ۶ سورهٔ یوسف آمده است: ... **وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ** ... «...و خـداونـد تـو را (ای یوسف) علم تأویل خواب آموزد...» «مُلک» و «مُلکت» هر دو به معنی دارایـی و پـادشاهی است. لیکن در اینجا منظور فضیلت است.]

---

۱. بر سَر: به علاوه، اضافه بر آن.

۲. سَبَق: درس.

(۳۱۰۴) مُلکتِ حُسنش سویِ زندان کشید   مُلکتِ علمش سویِ کیوان کشید

فضیلت زیبایی یوسف، او را به زندان کشید، و فضیلت علم تعبیر خواب، او را به سوی کیوان (زُحَل) کشانید. یعنی او را به اعلی مرتبه رسانید.

(۳۱۰۵) شَه غلامِ او شد از علم و هنر   مُلکِ علم از مُلکِ حُسن اِستوده تر

شاه مصر چون علم و هنر معنوی یوسف را دید سخت حیرت کرد و غلام او شد. امّا باید دانست که فضیلت علم و معرفت از فضیلت زیبایی ظاهری پسندیده‌تر است. [زیرا زیبایی صوری به جسم بستگی دارد و بیدرنگ به زوال می‌رود، اما علم و معرفت همراه همراه روح است.]

رجوع کردن به حکایتِ آن شخصِ وام کرده، و آمدنِ او به امیدِ عنایتِ آن مُحتسب، سویِ تبریز

(۳۱۰۶) آن غریبِ مُمْتَحَن[1] از بیمِ وام   در ره آمد سویِ آن دارُالسَّلام

آن غریب محنت زده از ترس بدهی‌های سنگین خود به طرف بهشت (تبریز) حرکت کرد. [«دارالسَّلام» لفظاً به معنی خانه‌ای است که از هرگونه آفت و بلایی بدور باشد. این لفظ از قرآن کریم اخذ شده است و وصف بهشت باشد. در اینجا آن شخص غریب مقروض تبریز را همچون بهشت می‌دید، چرا که گرهٔ کور زندگی‌اش در آنجا و به دست محتسب گشوده می‌شد.]

(۳۱۰۷) شد سویِ تبریز و کویِ گُلْسِتان   خفته اومیدش فرازِ گُل، سَتان[2]

آن غریب به سوی تبریز و محلّهٔ پُر گُل رفت. در حالی که امیدش بر فراز گلستان تبریز با آرامش دراز کشیده بود. یعنی او کاملاً امیدوار بود که مشکلش به دست سخاوتمند آن محتسب حل خواهد شد.

(۳۱۰۸) زد ز دارُالْمُلکِ[3] تبریزِ سَنی[4]   بر امیدش روشنی بر روشنی

از تبریز، آن پایتخت بلندمرتبه امید او را روشنی بیشتری می‌بخشید.

---

۱. مُمْتَحَن: محنت زده، رنج و سختی کشیده.
۲. سَتان: طاقباز.
۳. دارُالْمُلک: پایتخت.
۴. سَنیّ: رفیع، بلندمرتبه.

جانْش خندان شد از آن روضهٔ رجال — از نسیمِ یوسف و مصرِ وِصال (۳۱۰۹)

روح آن غریب از آن گلزار مردان (تبریز) و نسیم یوسف و شهر وصال شادمان شده بود. [«مِصْر» لفظاً به معنی شهر است و در اینجا معنی لفظی آن مورد نظر است نه عَلَمیّت آن. چنانکه در آیهٔ ۶۱ سورهٔ **بقره** نیز مصر در معنی لفظی آن آمده است. این ابیات کاملاً نشان می‌دهد که مولانا به یاد **شمس الدین تبریزی**، پیر و مراد خویش افتاده است. از اینرو از تبریز به نیکی و محبت یاد می‌کند.]

گفت: یا حادیْ[۱] اَنِخْلِي ناقَتي — جاءَ اِسْعاديْ[۲] و طارَتْ فاقَتي (۳۱۱۰)

ای ساربان، شتر مرا بخوابان. یعنی با صدایی که مخصوص زانو زدن اُشتران است شترِ مرا بخوابان که هنگام نیکبختی (یا هنگام یاریِ) من فرا رسیده است و فقر و تنگدستی‌ام از من بشده است. [چون آن غریب یقین داشت که با مساعدت محتسب از فقر و نداری می‌رهد، لذا فعل ماضیِ «جاءَ» و «طارَتْ» بکار بُرده است.]

اُبْرُکي[۳] یا ناقَتي طابَ الْأُمور — اِنَّ تبریزاً مُناخاتُ الصُّدور (۳۱۱۱)

ای مادینه اُشترم، زانو بر زمین نِهْ که کارها بر وفق مراد است. همانا تبریز جایگاه بزرگمردان است. [«تبریز» اسم غیرمنصرف است زیرا اسم عَلَم عُجمه است و قاعدتاً تنوین قبول نمی‌کند پس صحیح اینست که «اِنَّ تَبریزَ» نوشته شود. مگر آنکه تنوین آنرا زائدهٔ زینتی بدانیم. «صُدور» جمع «صَدْر» است، و صدر معانی مختلف دارد و از آن جمله به معنی سینه و رئیس قوم است. معنی اخیر مناسب تر دیده آمد. وجه دیگر «مناخات الصدور» اینست: همانا تبریز جایگاه زانو زدن اشتران است. یعنی تبریز، مقصد و مأوای مشتاقان است.]

اِسْرَحي[۴] یا ناقَتي حَوْلَ الرِّیاض — اِنَّ تَبْریزاً لَنا نِعْمَ الْمُفاض[۵] (۳۱۱۲)

ای مادینه اُشترم، پیرامون گُلزارها چَرا کن. همانا تبریز برای ما نکو «افاضه گاهی» است.

---

۱. حادي: کسی که آواز حُدیٰ می خواند. و حُدیٰ سرودی است که ساربانان عرب ترنّم می‌کنند و شتران را به حرکت و هیجان در می‌آورند.
۲. اِسْعاد: خوشبخت کردن، یاری نمودن.
۳. اُبْرُکی: زانو بزن. فعل امر مؤنث حاضر از فعلِ بَرَکَ یَبْرُکُ.
۴. اِسْرَحي: به چَرا برو. چَرا کن. امر مفرد مؤنث حاضر از فعلِ سَرَحَ یَسْرَحُ.
۵. مُفاض: اسم مکان از مصدر اِفاضه (باب اِفعال) به معنی محلّ فیض رسانی، جای افاضه.

(۳۱۱۳) ساربانا، بار بگشا ز اشتران — شهرِ تبریزست و کویِ گُلْسِتان

ای ساربان، بارها را از اُشتران واگیر، زیرا که اینجا شهر تبریز است و محلّهٔ پُر گُل.

(۳۱۱۴) فَرِّ فردوسی است این پالیز[۱] را — شَعْشَعهٔ[۲]عرشی است این‌تبریز را

این گلستان، شکوه بهشتی دارد. و این تبریز درخشش آسمانی دارد.

(۳۱۱۵) هر زمانی فوجِ روحْ‌انگیزِ جان — از فرازِ عرش بر تبریزیان

هر لحظه از بلندای آسمان، فوج روحْ‌بخشِ جان بر مردم تبریز نثار می‌شود.

(۳۱۱۶) چون‌وِثاقِ[۳]محتسب‌جُست‌آن‌غریب — خلق‌گفتندش‌که‌بگذشت‌آن‌حبیب

خلاصه چون آن غریب مقروض سراغ خانهٔ محتسب را گرفت، مردم بدو گفتند که آن مردِ دوست داشتنی درگذشته است.

(۳۱۱۷) او پَریر[۴] از دارِ دنیا نقل کرد — مرد و زن از واقعهٔ او رویْ‌زرد

آن محتسب همین پریروز از سرای فانی دنیا کوچید. و مرد و زن یعنی همهٔ آحاد مردم از مرگ او غمین و پژمرده شده‌اند.

(۳۱۱۸) رفت‌آن طاوسِ‌عرشی،سویِ‌عرش — چون‌رسید از هاتفانش بویِ عرش

آن طاوس آسمانی همینکه از هاتفان غیبی رایحهٔ آسمان را شنید به سوی آسمان بر شد. «ما ز بالاییم و بالا می‌رویم».

(۳۱۱۹) سایه اش گر چه پناهِ خلق بود — در نوردید آفتابش زودِ زود

اگرچه سایهٔ او پناهگاه مردم به شمار می‌آمد، امّا آفتاب حقیقت وجود ظلّی و سایه‌وار او را با سرعت مانند طوماری درهم نوردید.

---

۱. پالیز: باغ، بوستان، گلستان.

۲. شَعْشَعه: روشنی، درخشش.

۳. وِثاق: اتاق، خانه.

۴. پَریر: پریروز، دو روز پیش.

راند او کشتی ازین ساحل پَریر گشته‌بودآن‌خواجه‌زین‌غمخانه‌سیر (۳۱۲۰)

همین پریروز بود که او کشتیِ وجود خود را از ساحل دنیا به سوی بحر حقیقت حرکت داد، چرا که آن بزرگمرد از غمخانهٔ دنیا دیگر سیر شده بود. پس **رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ رَحْمَةً واسِعَة.**

نعره‌یی زد مرد و، بیهوش اوفتاد گوییا او نیز در پی جان بداد (۳۱۲۱)

وقتی مرد غریب خبر وفات آن محتسبِ نکوسیرت را شنید از شدّت هول و هیجان نعره‌ای زد و بیهوش بر زمین افتاد. به نظر مردم چنین آمد که شاید او نیز به دنبال محتسب از دار دنیا رحلت کرده است.

پس گلاب و آب بر رویش زدند همرهان بر حالتش گریان شدند (۳۱۲۲)

مردم از باب احتیاط دویدند گلاب و آب آوردند و بر سر و صورتش زدند. همهٔ حضار بر حال زار آن مرد غریب، های‌های می‌گریستند.

تا به‌شب بی‌خویش‌بود و بعدازآن نیم مُرده بازگشت از غیب، جان (۳۱۲۳)

آن مرد تا شب بیهوش کف زمین افتاده بود. سپس جانش از عالم غیب بطور ناقص و نیمه کاره به کالبدش رجوع کرد. [و در اینجا بود که کمی عقلش سرجایش آمد و برخاست و سرپا ایستاد.]

با خبر شدنِ آن غریب از وفاتِ آن محتسب و استغفارِ او از اعتماد بر مخلوق و تعویل بر عطایِ مخلوق و یادِ نعمتهای حق کردنش و انابت به حق از جُرمِ خود

ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ

چون‌به‌هوش‌آمد،بگفت:ای‌کردگار مجرمم، بودم به خلق اومیدوار (۳۱۲۴)

وقتی آن مرد به هوش آمد گفت: آفریدگارا، گناهکارم، زیرا به جای اینکه به تو امید بندم به مخلوقات تو امید بسته بودم. [در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۱ سورهٔ **انعام** آمده است که ترجمه‌آن اینست: «... سپس آنان که کفر ورزیده‌اند (مخلوق را) با پروردگارشان برابر می‌نهند».این معنی نیز جایز است: ... «سپس آنان که کفر ورزیده‌اند از پروردگارشان رخ

برتابند.»]

(۳۱۲۵) گرچه خواجه‌بس‌سخاوت‌کرده‌بود هـیچ آن کُـفوِ عـطایِ تـو نـبود

اگرچه آن محتسبِ بزرگ‌منش بسیار بخشندگی کرده بود، ولی بخشش او هرگز معادل بخشش تو نبوده و نیست.

(۳۱۲۶) او کُلَه بخشید و، تو سَر پُر خِـرَد او قَبا بخشید و، تـو بـالا و قـد

خداوندا، او کلاه بخشید و تو سرِ پُر از عقل بخشیده‌ای. او جامه بخشید و تو قد و قامت رعنا عطا فرموده‌ای.

(۳۱۲۷) او زَرَم داد و، تو دستِ زرْشـمار او ستورم داد و، تو عـقلِ سـوار

محتسب به من سیم و زر داد، در حالی که تو به من دستی بخشیدی که بتوانم آن سیم و زرها را بشمارم. او به من مَرکب داد در حالی که تو به من عقلِ سوارکاری دادی.

(۳۱۲۸) خواجه‌شمع داد و،تو چشمِ قَریر[۱] خواجه نُقلم داد و، تو طعمه پذیر

آن محتسبِ بزرگ‌منش به من شمع داد و تو چشم روشن به من عطا فرمودی. او به من طعام داد و تو به من معده‌ای دادی که غذا را بپذیرد.

(۳۱۲۹) او وظیفه داد و، تو عمر و حیات وعده‌اش زر، وعدهٔ تو طـیّبات[۲]

او به من مستمرّی داد و تو به من عمر و زندگانی بخشیدی. او به من وعدهٔ زر و سیم داد و تو به من وعدهٔ رزق پاک و حلال.

(۳۱۳۰) او وِثاقم داد و، تو چرخ و زمین در وِثاقت او و صدچون اوسمین[۳]

او به من اتاق بخشید و تو آسمان و زمین به من عطا فرمودی. در حالی که او و صدها

۱.قَریر: روشن. این صفت همیشه برای چشم می‌آید. چنانکه عـرب گـوید: قَـرَّتْ عَـیْنُه. یـعنی چشـمش از خوشحالی روشن شد. و قَریر الْعَین یعنی کسی که از خوشحالی چشمش بدرخشد.

۲. طَیِّبات: طعام‌های حلال و پاک. جمعِ طیّبه. لفظ «طیّبات» از واژه‌های قرآنی است.

۳. سَمین: چاق، فربه.

نفر همچون او در اتاق تو یعنی در این عالم به سر برند و پرورده شوند.

زر از آنِ تـوست، زر او نـافرید نان ازآن‌توست،نان از توش‌رسید (۳۱۳۱)

زر و سیم، مُلک توست، زیرا او آنها را خلق نکرده است. چنانکه نان نیز مُلک توست و او نان را از تو دریافت کـرده است. یـعنی هـرچـه هست بـه حـضرت حـق تـعلّق دارد و بـاقیان طـفیل و روزیـخوار اویـند گـرچـه خـود را سـلطان السّلاطین و اعـظم الوالیـن بدانند.

آن سَخا و رحم، هم تو دادی اَش کز سَخاوت می‌فزودی شادی اش (۳۱۳۲)

سخاوتمندی و مهربانی را نیز تو به او عطا فرموده‌ای، زیرا که به سبب این دو صفت پسندیده، شادی و نشاط روحـی‌اش را افـزایش مـی‌دادی. [اگـر صـفت جُـود و شـفقت در کسـی پـیدا شـود نـخستین فـایدهٔ آن سـبکبالی و نشـاط پـایدار درونـی اوست. و مـقابل آن صـفت بـخل و سـنگدلی است کـه در روح آدمـی پـریشانی و اضـطرابـی جـانکاه می‌زاید.]

مـن مـرو را قـبلهٔ خـود سـاختم قـبله‌سازِ اصـل را انـداخـتم (۳۱۳۳)

امّا من آن محتسب سخاوتمند را قبلهٔ آمال خود کردم در حالی که صاحب حقیقی قبله را فراموش کردم.

مـا کـجا بـودیم کآن دَیّـانِ دیـن عقل می‌کارید اندر آب وطین[۱]؟ (۳۱۳۴)

در آن وقت که جزا دهندهٔ روز جزا در آب و گِل، یعنی در وجود آدمـی نـهال عـقل می‌کاشت ما کجا بودیم؟

چون همی‌کرد از عدم‌گردون پدید وین بِساطِ خاک را مـی‌گسترید (۳۱۳۵)

آنگـــاه کـــه خـــداونـــد آســـمان را از کـــتمِ عـــدم آفـــرید و بســـتر زمـــین را واگسترید.

۱.طین: گِل. «آب و گِل» کنایه از وجود عنصری انسان است.

(۳۱۳۶) ز اختران می‌ساخت او مصباح ها[1] وز طبایع[2] قفل با مفتاح ها[3]

از ستارگان، چراغ‌هایی فروزان پدید آورد و از چهار طبع، قفل را همراه کلید ساخت. [«قفل» کنایه از قبض، و «مفتاح» کنایه از بسط است. **طبایع اربعه** (گرمی، سردی، خشکی و تری) که به باور قدما جهانِ عنصری از آن ترکیب یافته است، اگر به صورت نامتعادل ترکیب شود موجب قبض و پریشانی گردد. مثلاً جدب و خشکسالی و بیماری از مصادیق قبض طبیعت است، و اگر طبایع بهنجار و متعادل ترکیب شود موجب بسط گردد. مثلاً خصب و حاصلخیزی و صحّت از مصادیق بسط طبیعت است.]

(۳۱۳۷) ای بسا بنیادها پنهان و فاش مُضْمَرِ[4] این سقف‌کرد واین‌فِراش[5]

خداوند بناهای بسیاری به صورت نهان و عیان در آسمان و بستر زمین پدید آورد. [شماری از این بناها به چشم سَر دیده آید و شماری دیگر به چشم سِرّ.]

(۳۱۳۸) آدم اُصطرلابِ اوصافِ عُلُوست وصفِ آدم، مَظهرِ آیاتِ اوست

انسان کامل اسطرلاب صفات و اسماء عالیهٔ الهی است. صفات انسان مظهر آیات الهی است. [همانطور که اسطرلاب وسیله‌ای است جهت نشان دادن احوال کواکب، وجود انسان نیز نشان دهندهٔ صفات قادر متعال است، زیرا انسان مظهر حق است. مولانا در **فیه مافیه** نیز انسان را اسطرلاب حق دانسته است. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۰۱) دفتر پنجم.]

(۳۱۳۹) هرچه‌دروی می‌نمایدعکسِ‌اوست همچو عکسِ ماه اندر آبِ جوست

هرچه در وجود انسان به ظهور می‌رسد تجلّی حضرت حق است. مانند انعکاس ماه در آب جویبار.

---

۱. مِصْباح: چراغ فروزان.
۲. طبایع: رجوع شود به شرح بیت (۱۶۲۵) دفتر دوم.
۳. مِفتاح: کلید.
۴. مُضْمَر: پوشیده و نهفته.
۵. فِراش: بستر.

بر صُطُرلابش نقوشِ عنکبوت　　بهرِ اوصافِ ازل دارد ثبوت (۳۱۴۰)

بر اسطرلاب وجود انسان نقش‌هایی مانند نقوش تار عنکبوت وجود دارد که این نقش‌ها اوصاف حضرت ازل را در وجود انسان ثابت می‌کند. [صفحهٔ اسطرلاب، مشبّک و خانه خانه است، درست مانند تارهای عنکبوت. و در هر خانه نام برج‌ها و ستارگان را نوشته‌اند. به هرحال مولانا وجود پیچیده و اسرارآمیز انسان را به صفحهٔ مشبّک اسطرلاب تشبیه کرده و می‌گوید: اوصاف حضرت حق بطور مجمل و فشرده در وجود آدمی به نمایش نهاده شده است. و اینست راز خلیفة اللهی او.]

تا زچرخِ غیب، وَز خورشیدِ روح　　عنکبوتش درس گوید از شُروح (۳۱۴۱)

این بدان سبب است که صفحهٔ تار عنکبوتیِ اسطرلاب وجود انسان از آسمانِ غیبی و خورشید معنوی سخن بگوید و اسرار آن را تدریس و تشریح کند.

عنکبوت و این صُطُرلابِ رَشاد　　بی مُنَجِّم در کفِ عام اوفتاد (۳۱۴۲)

صفحهٔ تار عنکبوتی وجود انسان و اسطرلاب هدایت او بی‌حضور منجّم یعنی بدون مرشد کامل و راهنمای صادق به دست عوام النّاس افتاده است. یعنی عامّگانِ غافل قدر وجود انسانی را نمی‌دانند و خیال می‌کنند انسان خلاصه شده است در خور و خواب و خشم و شهوت، و حال آنکه آدمی اسطرلاب شمس حقیقت است.

انبیا را داد حق تَنجیمِ[1] این　　غیب را چشمی بباید غیبْ بین (۳۱۴۳)

خداوند اینگونه علم نجوم را به پیامبران عطا فرمود. یعنی انبیا حاملان علم نجوم روحانی هستند و می‌توانند شمس حقیقت را در آسمان معنویت رصد کنند و از احوال آن خبر دهند، زیرا دیدن اسرار غیبی مستلزم داشتن چشمی است که غیب را می‌بیند.

در چَهِ دنیا فتادند این قُرون[2]　　عکسِ‌خود را دیدهریک چَهْ‌درون (۳۱۴۴)

نسل‌ها و جوامع در طول تاریخ آمدند و به چاه دنیا سقوط کردند، زیرا هریک از آنها

---

۱. تَنْجیم: ستاره‌شناسی.
۲. قُرون: جمعِ قَرْن و قرن به معنی مردم یک دوران، یک نسل، نسل بعد از نسل، دوره، عصر، صدسال.

در تهِ این چاه، تصویر خود را دیده بود. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی مطلب مهمی را در باب انسان شناسی در قالب تمثیلی ساده بیان داشته است. سخن او تا بدینجا بر این محور بود که اکثریت مردم، حقیقت انسان را نمی‌شناسند زیرا معیاری که برای شناخت خود برنهاده‌اند معیاری ظاهری و بی‌اساس است. اینک علّت سقوطِ آدمیان را به حضیض دنیا چنین تحلیل می‌کند: آدمیان چون به خیالات واهی اندرند از خود شناختی حقیقی ندارند، در نتیجه به چاهِ دنیا و مظاهر منحطِّ آن در می‌افتند. عناد جاهلانه‌ای که میان ابنای دنیا حاکم است در واقع عناد با خود است، و هر تلاشی که برای اِضرار و آسیب به دگری صورت می‌دهند در حکم برکندن ریشهٔ خود و مصداقِ بر شاخ بنشستن و بُن بُریدن است.

مولانا در بیت فوق «از خود بیگانگان» را بدان شیری تشبیه می‌کند که خرگوشی گُربُز او را بر سرِ چاهی می‌آورد و با فریب به چاهش در می‌افکند. این حکایت از بیت (۹۰۰) دفتر اوّل آغاز می‌شود.]

(۳۱۴۵) **از برون دان، آنچه در چاهت نمود　　　ورنه آن شیری که در چَه شد فرود**

هر آنچه در چاهِ دنیا دیده می‌آید، باید آنرا عکسی از حقایق عالم خارج بدانی، والّا تو مانند همان شیری خواهی بود که در چاه سقوط کرد. [این جهان و هرآنچه در آن است سایه‌ای است از جهانِ برین. اگر آدمی خیالْاندیشانه جهان محسوسات را حقیقی و مستقل بداند و به جهان برین باور نیاورد قهراً نه خود را شناخته است و نه جهان را. چنین کسی در چاه دنیا و انحطاط آن سقوط می‌کند و به تباهی دچار می‌آید.]

(۳۱۴۶) **بُرد خرگوشیش از رَه کِای فلان　　　در تگِ[1] چاهست آن شیرِ ژیان**

خرگوشی او را فریب داد و گفت: ای فلانی، آن شیرِ خشمگین که گفتم، الآن در تهِ این چاه ایستاده است. [«خرگوش» در اینجا نماد نفس امّاره و یا شیطان است و «شیر»، نماد عقل ظاهربین. نفس امّاره و یا شیطان، صاحبان عقول جزئیّه را می‌فریبد و به آنان تلقین می‌کند که حقیقت همین چیزهایی است که می‌بینید و حس می‌کنید و بیرون از دایرهٔ محسوسات هیچ خبری نیست. لَیسَ وَراءَ عُبّادانَ قَرْیَةٌ.]

۱.تگ: ته، عمق.

در رو اندر چاه، کین از وی بکَش چون ازو غالبتری، سر بـر کَـنَش (۳۱۴۷)

خرگوش به شیر گفت: وارد چاه شو و از آن شیر که رقیب تو است انتقام بگیر. حال که تو از او نیرومندتری سرش را قطع کن. [نفس امّاره نیز آدمیان را سطحی اندیش بار می‌آورد و دشمنی های مجهول و کاذبی میان آنان می‌انگیزد. ابنای دنیا با یکدیگر به مخاصمه و ستیز برمی‌خیزند و نمی‌دانند چرا؟ آنان به جای آنکه دشمن را در خود ببینند بی‌جهت با این و آن می‌چخند. رجوع شود به شرح بیت (۳۱۴۵) همین دفتر. و بیت (۷۷۵ - ۷۷۲) دفتر دوم.]

آن مُـقلِّد سُـخْرهٔ خـرگوش شـد از خیالِ خـویشتن پُـرْجوش شـد (۳۱۴۸)

آن شیر مقلّد دستاویزِ خرگوش شد و به سبب اوهام و خیالاتِ خود به خشم آمد. یعنی وقتی شیر سرش را درون چاه کرد و تصویر خود را در آب چاه دید گمان بُرد که شیری دیگر است. پس، از مشاهدهٔ او در خشم شد و به درون چاه جهید و به هلاکت رسید. [بسیاری از خلایق نیز مظاهر دنیوی را که خیالی بیش نیست حقیقت مـی‌پندارنـد و خـود را بـه تـباهی می‌کشند.]

او نگفت: این نقش، دادِ آب‌نیست این بجز تقلیبِ[1] آن قَلّاب[2] نیست (۳۱۴۹)

شیر با خود نیندیشید که این تصویر از خودِ آب پدید نیامده است، بلکه این تصویر فقط از وارونه نمایی آن حیله‌گر به ظهور رسیده است. [حضرت حق نیز دنیا را به گونه‌ای آفریده که ظاهربینان نقوش و تصاویر آنرا حقیقی می‌پندارند.]

توهم از دشمن چوکینی می‌کَشی ای زبونِ شش، غلط در هر ششی (۳۱۵۰)

ای کسی که مقهورِ عالَم محسوساتی، اگر بخواهی از دشمنت انتقام بگیری از هر جهت دچار اشتباهی. [در مصراع دوم قدری ابهام وجود دارد. از اینرو انقروی «شش» را به «غلط» اضافه کرده و معنی نامقبولی به دست داده است. او می‌گوید: مراد از «شش غلط» شش حسّ است که پنج تای آن حواسّ خمسهٔ ظاهر است و یکی هم حسّ مشترک است. و سپس چنین استنتاج می‌کند: و نزد مشایخ مادام که این شش حسّ با نور منوّر نشود از غلط دیدن برکنار

۱.تَقْلیب: دگرگون کردن، چیزی را از حالی به حالی در آوردن.
۲.قَلّاب: دگرگون کننده، آنکه سکّه های تقلّبی ضرب می‌کند، متقلّب.

نمی‌ماند. و هر چیز را که می‌بیند به هر حال عکس و غلط می‌بیند[1]. امّا صحیح اینست که «شش» از «غلط» منفک شود. «شش» کنایه از جهات ششگانهٔ عالَم است، و منظور از آن، دنیای محسوسات و کمیّات است. پس مراد از «زبونِ شش» کسی است که مقیّد به محسوسات باشد. و «غلط در هر ششی» یعنی در هر جهت دچار اشتباه شده‌ای، زیرا به هر جهت نگریستی حق را ندیدی بلکه خلق را دیدی[2]. بیت بعدی این مطلب را روشن‌تر کرده است.]

(۳۱۵۱) آن‌عَداوت اندرو عکسِ حق است کز صفاتِ قهر، آنجا مشتق است

آن صفتِ دشمنی و عدواتی که در دشمن می‌بینی، تجلّیِ صفت حق است، و آن عداوت از صفات قهریهٔ الهی ناشی شده است. [این بیت بر این قاعده مبتنی است که همهٔ عالَم مَظهرِ اسماء و صفات الهیّه است.]

(۳۱۵۲) وآن گنه در وی‌زجنسِ‌جُرمِ‌توست باید آن‌خُو رازطبع‌خویش شُست

و آن گناهی که در دشمنِ خود می‌بینی، انعکاسی است از جنس گناه تو. آن صفت را باید از سرشت خود بشُویی. [جفا و جوری که از دشمن در حق تو می‌رود جزای گناهی است که در حق خالق یا مخلوق رانده‌ای. پس لازم است که صفت دشمنی و عداوت را از صفحهٔ ضمیرت بپردازی. در این صورت همگان را دوست خواهی دید.]

(۳۱۵۳) خُلقِ زشتت، اندر او رویت نمود که تو را او صفحهٔ آینه بود

اخلاقِ ناپسند تو در دشمنت به تو نمایانده می‌شود، زیرا که او برای تو به منزلهٔ روی آینه است.

(۳۱۵۴) چونکه‌قُبحِ خویش‌دیدی، ای‌حَسَن اندر آینه، بر آینه مَزَن

ای زیبا رُو، اگر زشتی خود را در آینه دیدی، به آینه حمله مکن و آنرا مشکن. [مولانا در قطعه‌ای از **فیه مافیه** مطلبی آورده که بیت فوق را تفسیر می‌کند: «گفت: پیلی را آوردند که بر سرِ چشمه‌ای که آب خورَد. خود را در آب می‌دید می‌رمید. او می‌پنداشت که از دیگری

---

۱. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۹۷۴.

۲. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۳۱.

می‌رمد. نمی‌دانست که از خود می‌رمد. همه اخلاق بد از ظلم و کین و حسد و حرص و بی‌رحمی و کبر چون در توست نمی‌رنجی. چون آن را در دیگری می‌بینی می‌رمی و می‌رنجی[۱].» نیز رجوع شود به بیت (۱۳۱۹) به بعد در دفتر اوّل.]

می‌زند بر آب اِستارهٔ سَنی[۲] خاک، تو برعکسِ اختر می‌زنی (۳۱۵۵)

این بدان مانَد که مثلاً تو تصویر ستاره را در آب، ستارهٔ حقیقی پنداری و درصدد آیی که آن ستاره را با خاک بپوشانی. [این بیت راجع است به بیت (۳۱۵۱) همین دفتر. منظور تمثیل: این قهر الهی است که صفتی ناپسند را در کسی به ظهور می‌رساند. پس ستیز با معلول و سایه بی‌فایده است. چنان که تصویر ستاره را ستارهٔ حقیقی پنداشتن و با آن به معارضت پرداختن کاری بی‌حاصل است.]

کین ستارهٔنحس در آب آمده ست تا کند او سعدِ ما را زیر دست (۳۱۵۶)

چنین می‌گویی: این ستارهٔ بَدیُمن در آب در آمده است تا اقبال ما را محو کند. [این بیت ادامهٔ تمثیل فوق است. انقروی در تأویل این تمثیل گوید: مراد از **آب**، وجود انسان، و مراد از **خاک**، استیلا و غلبه، و مراد از **ستاره**، صفت قهریّه است[۳].]

خاکِ استیلا بریزی بر سرش چونکه پنداری ز شُبهه اخترش (۳۱۵۷)

خاکِ غلبه بر روی آن می‌ریزی. یعنی می‌خواهی با خاک و گِل، ستاره را مدفون سازی، زیرا که اشتباهاً خیال کرده‌ای که تصویر ستاره، خودِ ستاره است. [وقتی در وجود کسی صفات مذموم می‌بینی اشتباهاً می‌پنداری که آن صفات واقعاً از وجود او مایه می‌گیرد. پس آهنگ مقابله با او می‌کنی.]

عکس،پنهان‌گشت‌واندرغیب راند تو گمان بُردی که آن اختر نماند (۳۱۵۸)

وقتی که تصویر آن ستاره پنهان شد و غایب گشت گمان می‌داری که آن ستاره دیگر برجای نمانده است.

---

۱. فیه مافیه، ص۲۴ ـ ۲۳.
۲. سَنیّ: رفیع، بلندمرتبه.
۳. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۹۷۶.

(۳۱۵۹) آن ستارهٔ نحس هست اندر سَما هم بدآن سو بایدش کردن دوا

آن ستارهٔ نحس در آسمان است. یعنی تأثیرات ستارهٔ نحس که در اشخاص به صورت صفات بد می‌بینی، واقعاً از آنان نیست، بلکه در آسمانِ غیب است. اگر می‌خواهی آن نحوست را علاج کنی باید از آن طرف علاج کنی نه از این طرف. یعنی باید دل به قادر ذوالجلال سپاری تا از جمیع نحوسات برهی. والّا با سایهٔ نحوسات مقابله کردن عملی بخردانه نیست. چنانکه فرماید:

(۳۱۶۰) بلکه باید دل سویِ بی سوی بَست نحسِ این سو عکسِ نحسِ بی سواست

بلکه باید دل خود را به جانبِ بی جانبی اتّصال دهی، زیرا نحوستِ «اینجهانی»، انعکاس نحوستِ «آنجهانی» است. یعنی اوصاف قهریه مخلوقات از قهر الهی نشأت یافته است.

(۳۱۶۱) داد[1]، دادِ حق شناس و بخششش عکسِ آن داد است اندر پنج و شش

بخشش‌ها و عطایایی که در میان مخلوقاتِ این جهان دیده می‌شود تماماً انعکاسی از عطای الهی است. یعنی وقتی خداوند به اقتضای اسم **وهّاب** تجلّی می‌کند، بخشش و عطا در جهان به ظهور می‌رسد. [«پنج و شش» کنایه از جهان محسوسات و همین نشئهٔ ناسوتی است، چرا که «پنج» به حواسِ پنجگانه اشارت دارد و «شش» به جهات ششگانه.]

(۳۱۶۲) گر بُوَد دادِ خَسان[2] افزون ز ریگ تو بمیری، و آن بمانَد مُرده ریگ[3]

اگر عطایای فرومایگان از دانه‌های شن هم بیشتر باشد، باز تو خواهی مُرد و آن عطاها از تو به میراث آیندگان مانَد. [و تو از آن همه دهش سودی نخواهی بُرد.]

(۳۱۶۳) عکس، آخر چند پاید در نظر؟ اصلْبینی پیشه کن، ای کژنگر

بگو ببینم تصاویر مگر چقدر در ذهنت می‌ماند؟ مسلّماً دیری نمی‌پاید که به زوال می‌رود. پس ای وارونه بین، برو حقیقتْ بینی اختیار کن. یعنی کُلِّ دنیا و مافیها صورتی بیش

---

۱. داد: بخشش، عطا.
۲. خَسان: فرومایگان، جمعِ خَس.
۳. مُرده ریگ: رجوع شود به شرح بیت (۶۲۷) دفتر دوم.

نیست. از صورت درگذر و به معنا در آی اگر اهل صفایی.

(۳۱۶۴) **حق، چو بخشش کرد بر اهلِ نیاز — با عطا، بخشیدشان عمرِ دراز**

حضرت حق وقتی که بر نیازمندانِ درگاهِ خود عطایایی می‌بخشد همراه با آن عطایا، عمر دراز نیز به آنان تواند داد. [در حالی که اگر مخلوقی بر مخلوق دیگر چیزی هبه کند دیگر نمی‌تواند بدو عمر دراز نیز بدهد. بدین ترتیب آن عطیهٔ وافره در دنیا می‌مانَد و گیرندهٔ عطیّه‌رهسپار آخرت می‌شود و نمی‌تواند از آن استفاده کند.]

(۳۱۶۵) **خالِدین شد نعمت و مُنْعَمٌ[1] عَلَیه — مُحْیِي الْمَوْتاست، فَاجْتازُوا[2] اِلَیْه**

نعمت و «نعمتْ داده شده» هر دو جاودانه شوند. حضرت حق زنده کنندهٔ مُردگان است، پس به سوی او روید. [جاودانگی نعمت و مُنْعَمْ عَلَیه از آنروست که به حق اتصال دارند. پس رمز مخلَّد بودن آن دو همین است. **مُحْیِي الْمَوْتیٰ** (= زنده کنندهٔ مُردگان) صفت حضرت حق است که در آیهٔ ۵۰ سورهٔ روم و آیهٔ ۳۹ سورهٔ **فصّلت** مذکور افتاده است. به سوی کسی بروید که حقیقتاً زنده کنندهٔ مردگان و مرده دلان است. و او همانا حضرت حق است.]

(۳۱۶۶) **دادِ حق با تو در آمیزد چو جان — آنچنانکه آن تو باشی و تو آن**

عطای ربّانی مانند جان با وجود تو آمیخته شود، به طوری که تو بدان نعمت بدل می‌شوی و آن نعمت به تو. [نعمتی که خداوند به کسی عطا کند با مُنْعَم عَلَیه یگانه می‌شود. بحرالعلوم در مفهوم این بیت گوید: از آنرو که حق در آن نعمت ظهور دارد پس مراد اینست که آن شخص با حق متّحد می‌شود[3].]

(۳۱۶۷) **گر نمانَد اشتهایِ نان و آب — بِدْهدت بی‌این دو قُوتِ‌مستطاب[4]**

به عنوان مثال اگر اشتهای نان و آب نداشته باشی خداوند به تو طعام پاک دهد. یعنی

---

۱. مُنْعَم: اسم مفعول از باب إفعال به معنی نعمت داده شده، نعمت خوار.

۲. اِجْتازُوا: فعل امر جمع مذکّر حاضر از باب افتعال به معنی بروید. از فعل ثلاثی مجرّد جازَ یَجُوزُ جَوْزاً (=رفتن، عبور کردن).

۳. ر. ک. مثنوی مولوی معنوی، ج۶، ص ۲۶۰.

۴.مُسْتَطاب: پاک و پاکیزه.

نیرو گرفتن بدن فقط محصور به خوردن اطعمه و اشربهٔ گوناگون نیست، بل بدون طعام مادّی نیز می‌توان نیروی لازم و حتی کامل را اخذ کرد. [چنانکه در بیت (۶) دفتر سوم فرماید:

قـــوّتِ جـــبریل از مَـطبخ نـبود　　　بـــود از دیـــدارِ خـلّاق وجـود]

(۳۱۶۸)　فَربِهی گر رفت، حق در لاغـری　　　فَربِهی پنهانْت بخشد، آنْ سَری[1]

اگر چاقیِ بدن تو از میان برود و لاغر شوی، خداوند در عین لاغری بـه تـو چـاقیِ معنوی عطا فرماید. یعنی از باریکی اندام و هُزالِ کالبد بیم مدار که اگر سالکِ اِلَی الله بـاشی خداوند روحت را با ارزاق معنوی سمین و فربه فرماید.

(۳۱۶۹)　چون پَری را قُوّت از بُو مـی‌دهد　　　هر مَلَک را قوتِ جان، او می‌دهد

خداوند است که فرشته را با رایحهٔ معنوی نیرو می‌بخشد. اوست که به هر فـرشته‌ای غذای جان می‌دهد. [رجوع شود به شرح بیت (۳۰۲۵) دفتر سوم.]

(۳۱۷۰)　جان چه باشدکه‌توسازی‌زو‌سَنَد؟[2]　　　حق‌به‌عشقِ‌خویش زنده‌ت‌می‌کند

آخر، جان دیگر چیست که تو بدان تکیه می‌داری؟! یعنی تو خیال می‌کنی که حیات فقط از روح حیوانی نشأت می‌گیرد. پس همهٔ هوش و حواست را در پروردن روح حیوانی مصروف می‌داری. می‌کوشی که خوب بخوری، خوب بخوابی، خوب مُلتذّ شوی و... امّا خبر نداری که حیات از مسیر دیگر نیز حاصل می‌آید. بدان که خداوند با عشق خود به تو حیات می‌بخشد. امّا نه حیات شیطانی بل حیات مَلَکی.

(۳۱۷۱)　زو حیاتِ عشق‌خواه و،جان مخواه　　　تو ازو آن رزق خواه و نان مخواه

از خداوند حیاتی بخواه که از بستر عشق پدید آید. یعنی از او حیات طیبهٔ معنوی طلب کن، نه آنکه از او حیات بهیمی و حیوانی بخواهی. تو از خداوند رزق معنوی بخواه نه نان. یعنی رزق حیوانی طلب مکن. [اگر در پی معالی اخلاقی و حیات معنوی باشی رزق دنـیوی نـیز ضرورتاً تو را حاصل آید.]

---

۱. آنْ سَری: آنجهانی، عالم غیب. رجوع شود به بیت (۱۱۱) دفتر اول.

۲. سَنَد: تکیه‌گاه، هرچیز که بدان تکیه کنند.

خَلق را چون آب دان،صاف و زلال　　اندر آن تابان صفاتِ ذُوالْجَلال (۳۱۷۲)

آفریدگان را مانند آب صاف و زلالی بدان که صفات خداوندِ صاحبْ جلال در آن ها تجلّی یافته است. یعنی جهان، مظهر اسماء و صفات الهی است. [عرفا و صوفیه در باب فاعلیّت خداوند عقیده دارند که حق تعالی **فاعلِ بالتَّجلی** است. یعنی ظهور جهانِ هستی با تجلّیات اسمائی و صفاتی خداوند تحقّق یافته است. بیت فوق مبتنی بر این قاعده است. ابیات بعدی نیز این مطلب را واگستریده است.]

علمشان و عدلشان و لطفشان　　چون ستارهٔ چرخ در آبِ روان (۳۱۷۳)

مثلاً دانش و دادگری و مهربانی آنان مانند تصویر ستارهٔ آسمان در آبِ روان است. یعنی صفات آفریدگان از تجلّیات اسماء و صفات الهی حاصل آمده است. [این بیت راجع است به بیت (۳۱۵۱) همین دفتر.]

پادشاهان مظهرِ شاهیِّ حق　　فاضلان مِرآةِ آگاهیِّ حق (۳۱۷۴)

یا مثلاً شاهان، مظهرِ پادشاهی خداوند هستند. یعنی خداوند با اسم **مَلِک** (=شاه) که از اسماءالله است تجلّی فرموده و آنان را به مِنصّهٔ ظهور درآورده است. پس شاهان و سلاطین و حکّام جملگی تحت اسم **مَلِک** واقع شوند. چنانکه مثلاً اندیشوران آینهٔ دانش حضرت حق هستند. یعنی علم و خِبْرَت فرزانگان نتیجهٔ تجلّی اسم **علیم** است که ازاسماء الهی بشمار آید. پس دانشمندان و آگاهان، مظهر اسم **علیم** هستند.

قرنهابگذشت و این‌قرنِ‌نوی است　　ماه، آن‌ماه است،آب،آن‌آب‌نیست (۳۱۷۵)

قرون متمادی سپری شده است، و این قرنی که در آن هستیم قرن جدید است. ماه، همان ماه پیشین است، امّا آب، آب قبلی نیست. [اسماء و صفات الهی ثابت و تبدّل‌ناپذیر است، ولی مظاهر آن اسماء و صفات دائم التغییر است، چنانکه مثلاً اگر تصویر ماه بر آب جویبار افتد، آن تصویر ثابت می‌ماند ولی آب جویبار لحظه به لحظه درگذر است. مولانا از اینجا تا بیت (۳۱۷۹) مسألهٔ حرکت در بستر ثبات را بیان داشته است. پس در ورای این جهان دائم‌التغییر ثبات وجود دارد.]

(۳۱۷۶) عدل، آن عدل است و فضل، آن فضل هم / لیک مُستبدَل[1] شد آن قرن و اُمَم

دادگری الهی همان دادگریِ پیشین اوست، و فضل الهی نیز همان فضل پیشین او. امّا قرن ها و امّت های جهان عوض شده‌اند. یعنی در هر عصری که بنگری حضرت حق با اسماء و صفات خود تجلّی کرده، لیکن مَجالی و مَرائیِ این تجلّیات دگرگون شده است. یعنی موجودات که مظاهر اسماء و صفات الهی‌اند زنجیره‌وار از پی هم می‌آیند و می‌روند امّا حقیقت آن اسماء و صفات تبدّل نمی‌یابد.

(۳۱۷۷) قرنها بر قرنها رفت ای هُمام[2] / وین معانی برقرار و بر دوام

ای بزرگمرد، قرون متمادی از پسِ هم آمدند و گذشتند، امّا این معانی ثابت و پابرجا مانده است. یعنی اسماء و صفات خداوند، لاٰ یَتَغَیَّر است، امّا مظاهر آن در تغییر و گذار.

(۳۱۷۸) آب مُبْدَل شد در این جو چند بار / عکسِ ماه و، عکسِ اختر برقرار

با آنکه مثلاً آب در این جویبار چندبار عوض شده، ولی تصویر ماه و ستاره برجای مانده است. [این بیت تمثیل بیت فوق است و این مضمون در ابیات پیشین نیز گفته آمد.]

(۳۱۷۹) پس بِناأَش نیست بر آبِ روان / بلکه بر اَقطارِ عَرضِ آسمان

پس معلوم می‌شود که اسماء و صفات الهی بر آب جاری قرار ندارد. یعنی اسماء و صفات الهی وابسته به ممکنات و مخلوقات نیست، بلکه بر پهنهٔ آسمانِ ذاتِ الهی استقرار دارد. [به عبارتی دیگر، اسماء و صفات خداوند عین ذات اوست. یعنی اسماء و صفات او نیز مانند ذات او واجب و ازلی است. پس صفات الهی به مخلوق نیاز ندارد و اینطور نیست که باید مخلوقی باشد تا خالقیّت برای خدا ثابت شود. یا معلومی باشد تا عالمیّت او لازم آید. وَقِسْ عَلَیٰهذا. چنانکه امیر مؤمنان علی(ع) فرماید: **بَصیرٌ اِذْلاٰمَنْظُورَ اِلَیْه**[3]. «خداوند بینا بود در حالی که هنوز موجودی نبود که به دیدهٔ او آید.»]

---

۱. مُسْتَبدَل: در اینجا به معنی دگرگونی است. «مستبدل» در اصل به معنی آن چیزی است که به عوض چیزی گرفته شود.

۲. هُمام: بزرگ، عظیم.

۳. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱.

این صفت‌ها چون نجوم معنوی است   دانکه بر چرخِ معانی مُسْتَوی[1] است (۳۱۸۰)

صفات الهی به منزلهٔ ستارگان معنوی است. بدان که این ستارگان معنوی در آسمان معنوی جای دارند. [«چرخ معانی» را می‌توان به ذات الهی تأویل کرد که همهٔ صفات همچون ستارگان رخشان بدان تعلّق دارند. چنانکه انقروی در بیت پیشین «آسمان» را به ذات الهی تأویل کرده است[2] و این تأویلی مقبول است.]

خوبْرویان آینهٔ خوبیِّ او   عشقِ ایشان عکسِ مطلوبیِّ او (۳۱۸۱)

زیبا رُخساران، آینهٔ جمال حضرت حق بشمار روند. و معشوقیّتِ آنان، انعکاسی از محبوبیّت حضرت حق است. [مولانا می‌گوید زیبایی این جهان و جمال آدمیان جمیل پرتوی است از جمال الهی. پس تحسین زیبایی جهان و پریچهرگان در واقع تحسین زیبایی حضرت حق است. امّا در تاریخ تصوّف دسته‌ای از صوفیه ظهور کرده‌اند که بدکاری و شاهد بازی خود را بدین رکن رکین مستند داشته‌اند. آنان یا این اصل اصیل را کَمٰا هُوَ حَقُّه در نیافته‌اند و یا عامداً ره شَناعت پوییده‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۵۹۳) دفتر پنجم.]

هم به‌اصلِ خود رود این‌خَدّ و خال   دایماً در آب کَی مانَد خَیال؟ (۳۱۸۲)

جمال چهره و زیبایی خالِ خوبرویان به مصداقِ **کُلُّ شَیْءٍ یَرْجِعُ اِلیٰ اَصْلِه** به اصل خود باز می‌گردد. یعنی چون جمال خوبرویان از اسم جمیل حضرت حق به عاریت گرفته شده است نمی‌تواند در آنان جاودانه بماند بلکه بالاخره از آنان ستده می‌شود (یا به وسیلهٔ پیری و سانحه و یا به وسیلهٔ مرگ و اضمحلال) به عنوان مثال مگر ممکن است که نقش چیزی بر روی آب ثابت بماند؟ مسلّماً نمی‌ماند. پس بدین ترتیب معلوم می‌گردد که جمال زیبارویان از آنان نبوده و جنبهٔ عاریتی داشته است. [«خیال» در اینجا مناسب معنی نقش و نگار است. چنانکه حافظ گوید: «خیالِ روی تو در کارگاهِ دیده کشیدم» و یا شاعر عرب گوید: خَیالُ سَلْمیٰ عَنِ الاَجْفانِ لَمْ یَغِب[3]. «نقش خیالی **سَلْمیٰ** (معشوقه‌ای معروف) از برابر چشمانم نهان نشد.»]

---

۱. مُسْتَوی: برابر، هموار.
۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۹۸۱.
۳. ر. ک.شرح اسرار، ص ۴۸۲.

(۳۱۸۳) **جمله تصویرات، عکسِ آبِ جوست   چون بمالی چشمِ خود، خود جمله اوست**

همهٔ زیبایی‌هایی که از جمال حق به عاریت گرفته شده مانند تصاویر و نقوشی است که بر آب جویبار عارض می‌شود. اگرچشمانت را بمالی و خوب نگاه کنی خواهی دید که همه چیز، اوست. [جز حضرت حق وجودی نیست. چنانکه گفته‌اند:

كُــلُّ مٰـا فِــی الْكَـوْنِ وَهْــمٌ اَوْ خَـیالُ   اَوْ عُكُــوسٌ فــی مَــرایٰــا اَوْ ظِــلالُ

«هر آنچه در جهان است پندار و خیال است و یا تصاویری است که در آینه ها منعکس می‌شود و یا سایه‌هایی است.»]

(۳۱۸۴) **بـاز عقلش گفت: بگـذار ایـن حَوَل[1]   خَل[2] دوشاب[3] است و دوشاب است خَل**

همهٔ ابیات پیشین از زبان آن غریب گفته آمد. همان کسی که به عطای مخلوق دل سپرده بود و او را مُفیضُ الخیرات می‌شناخت. و چون به خود آمد به حضرت حق متوجّه شد و حُجُب غفلت از برابر دیدهٔ دلش واپس رفت و دانست که مظاهر و مخلوقات را اثری نیست و به حقیقتِ **لامُؤَثِّرَ فِی الْوُجُودِ اِلَّااللهُ** واقف شد. زان پس دلش به نور توحید منوّر گشت و به اسقاط اضافات پرداخت و دید که جز حضرت حق وجودی نیست که بدو اظهار نیاز کند. در اینجا مولانا می‌گوید که عقل آن غریب وامدار بدو گفت: دوبینی را ترک کن. سرکه همان دوشاب است، و دوشاب همان سرکه. [زیرا اصلِ سرکه و دوشاب یک چیز است: انگور. همینطور خلق و حق نیز دو وجود متمایز نیست‌اند. بل حق به اعتبار کثرت، خلق است و خلق به اعتبار وحدت، حق است. **لَیْسَ فِی الدّارِ غَیْرُهُ دَیّار**.

نیکلسون در شرح بیت فوق گوید: «از دیدگاه عقلِ منزّه از شوائب اوهام (عقل معاد) که هیچ اختلاف حقیقی را هیچ جا نمی‌پذیرد، انسان کامل را «سوایِ حق» دانستن حاکی از اعتقاد به دوگانگی است، زیرا گرچه او در عالم خلق پدیدار می‌شود، متعلّق به آن نیست. همهٔ صفات خلقی وی فنا یافته، مندک در ذات شده و...[4]»]

---

۱. حَوَل: لوچی، دوبینی.

۲. خَلّ: سِرکه.

۳. دُوشاب: شیرهٔ جوشیدهٔ انگور یا خرما.

۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۰۰.

خواجه‌را چون غیر گفتی از قصور[1]؟ شرم دار ای اَحْوَل از شاهِ غیور (۳۱۸۵)

ای دوبین، از شاهِ غیور خجالت بکَش. چرا به سبب کم‌عقلی، بخشش و کَرَمِ خواجه (محتسب بخشنده و سلیم النفس) را از خدا جدا دانستی؟ یعنی سخاوت آن محتسب از خودِ او نبود بلکه پرتوی بود از تجلّیِ اسم **وهّاب** و **جواد** حضرت حق، امّا تو خیال کردی که بخشندگی محتسب از خود او ناشی شده است. در نتیجه دچار فرق و کثرت و شرک خفی شدی. حال آنکه «شرکت اندرکار حق نبود روا» [مراد از «شاهِ غیور» حضرت حق است که به مصداقِ **لااِلهَ اِلّاالله** غیرسوز است.]

خواجه‌را که درگذشته‌ست از اَثیر[2] جنسِ این موشانِ تاریکی مگیر (۳۱۸۶)

خواجه‌ای که از حیطهٔ عالم محسوسات درگذشته است نباید او را همجنس و همسنخِ موش های تاریکی بدانی. یعنی آن محتسب کریم با ابنای دنیا و اسیران عالم محسوسات تناسبی ندارد و نباید شخصیت او را با دنیاطلبان قیاس کنی.

خواجه را جان‌بین، مَبین جسمِ گران مغز بین او را، مَبینش استخوان (۳۱۸۷)

خواجه را جان محسوب دار، و او را جسم ثقیل و متراکم مَبین. او را مغز ببین نه استخوان. [«خواجه» در اینجا بدان محتسب نیک نفس و سمیح الاخلاق اشارت دارد، ولی مراد کلّی مولانا انسان کامل است. ای انسان، تو جسم و استخوان و ریشه نیستی، بلکه اندیشهٔ سبحانی و جان رحمانی هستی. پس قدر خود بدان.]

خواجه را از چشمِ ابلیسِ لعین مَنگر و، نسبت مکن او را به طین[3] (۳۱۸۸)

مبادا خواجه را از چشم ابلیس ملعون ببینی. یعنی انسان را با نگاه شیطانی مبین. چون اگر آنگونه ببینی به حقیقت او راه نخواهی بُرد. پس انسان را موجودی خاکی (مادّی) به شمار میاور. [امّا ابلیس به چشم ظاهر به آدم در نگریست و پنداشت که خلقتش از او برتر آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۱۶) دفتر اوّل.]

۱.قُصور: کوتاهی فهم، کم عقلی.
۲.اَثیر: کُرهٔ آتش که بالای کرهٔ هواست. در اینجا کنایه از بالاترین مرتبهٔ عالم محسوسات است.
۳. طین: گِل.

(۳۱۸۹) همرهِ خورشید را شَبْپَر[1] مخوان آنکه او مسجود شد، ساجد مدان

به کسی که همراه و مصاحب خورشید است خفّاش خطاب مکن. یعنی کسی که همراه خورشید است، خفّاش نیست، زیرا خفّاش به تاریکی ها علاقه دارد. آن کس را که همگان بر او سجده می‌آورند، سجده کننده خطاب مکن. [مراد از «شَبْ پَر» در اینجا مردمان غافل و دنیا طلب است. و مراد از «خورشید» شمس حقیقت است. منظور بیت: انسانی که مصاحب شمس حقیقت است قهراً جزو نازلان و سفلگان نیست. چنین کسی همچون آدم(ع) است که مسجود ملائک شد نه ساجد ملائکه. پس قدر این انسان را بدان و او را در زمرهٔ دیگران قرار مده.]

(۳۱۹۰) عکس‌ها را مانَد این و عکس نیست در مثالِ عکس، حق بنمودنی[2] است

درست است که آن خواجه به عکس ها شباهت دارد، ولی واقعاً عکس نیست، بلکه حضرت حق در هیأت عکس، تجلّی کرده است. [انسان کامل که خواجهٔ کونین است بر حسب ظاهر قالبی جسمانی است مانند دیگر قوالب. امّا برحسب باطن مظهر جمیع اسماء و صفات الهی (بجز صفت وجوب ذاتی) است. او تجلّیگاه حضرت حق است. اکبرآبادی در معنی «حق بنمودنی است» نوشته است: در کالبد عکس، حق دیده می شود[3].]

(۳۱۹۱) آفتابی دید او، جامد نماند روغنِ گُل، روغنِ کُنجد نماند

به عنوان مثال، وقتی که یخ در معرض نور خورشید قرار گیرد آب می‌شود. مثال دیگر، وقتی روغنِ گُل به دست می‌آید، دیگر روغن کنجد برجا نمی‌ماند. [وجه دیگر مصراع دوم اینست که حرف «در» را تقدیر کنیم. معنی مصراع دوم بر این وجه: روغن کنجد در روغن گُل باقی نمی‌ماند. وجه سوم اینست که «نماند»را از مصدر مانیدن به معنی مانستن و شبیه بودن فرض کنیم با این فرض معنی مصراع دوم اینست: روغن گُل، شباهتی به روغن کنجد ندارد. تا اینجا منطوق مصراع دوم روشن شد. امّا مفهوم و منظور آن هنوز روشن نشده است. برای نزدیک شدن به مفهوم و منظور آن باید ببینیم که روغن گُل را چگونه تهیّه می‌کنند. در این‌باره رجوع شود به شرح بیت (۳۰۰۷) همین دفتر. پس همانطور که روغن با گُل استحاله می‌یابد و

---

۱. شبْ پَر: شب پره، خفّاش.
۲. بنمودنی: با یای نکره و وحدت به معنی جلوه‌ای از تجلّی حق. ر.ک. مثنوی (آقای استعلامی)، دفتر ششم، ص ۳۸۰.
۳. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۳۲.

به عنصری دگر مبدّل می‌گردد، انسان نیز بر اثر مصاحبت با حضرت سبحان جنبهٔ بشری‌اش مستحیل می‌شود و از مرتبهٔ عنصری به مرتبهٔ تجریدی تحوّل می‌پذیرد. تمثیل مصراع اوّل نیز می‌گوید وجود جامد و فسردهٔ آدمی آنگاه که با شمس حقیقت همدم شود یخ تعیّنات مادّی در او محو گردد و به آب سیّال و زلال معنوی، دگر شود. پس هر دو تمثیل مبیّن فـنایِ فـی‌اللهِ عارفان است. مصراع دوم با آنکه بر سبیل تمثیل آمده امّا جمعی از شارحان را دچار سهو و زَلَل کرده است. از جمله یکی از شارحان گوید: «روغن گُل و روغن کُنجد نمانده است[۱].» این معنی هم ناصواب است و هم نامفهوم. و شارحی دیگر بکلّی از مقصد منصرف شده است. او می‌نویسد: «و روغن از گُل کنجد گرفته می‌شود[۲].»]

چون مُبَدَّل گشته‌اند اَبدالِ[۳] حـق　　　نیستند از خَلق، بـر گـردان ورق　　(۳۱۹۲)

چون اولیاء الله تبدّل یافته‌اند دیگر از جنس مخلوقات نیستند، پس به آنان ژرف بنگر و نظرت را دربارهٔ آنان تصحیح کن. [«بر گرداندنِ ورق» در تعبیر رایج به معنی تغییر اوضاع و احوال است. امّا در اینجا مراد اصلاح نظر و تصحیح رأی است. انقروی در این‌باره می‌گوید فقط یک رویِ ورق را مخوان بلکه ورق را برگردان و به باطن آن نیز درنگر[۴]. این بـیت نـیز مـؤید مضمون بیت پیشین است. حکیم سبزواری فرماید: مسجودیّتِ خاک به امر ایزد پاک، دلیل است بر اینکه در این صورتِ بشری، لُبّی و حقیقتی مُودَع است و انسان حقیقی، هَیکلِ توحید است[۵]...]

قبلهٔ وَحـدانـیّت دو چـون بـود؟　　　خاک،مسجودِ ملایک چون شود؟　　(۳۱۹۳)

چگونه امکان دارد که قبلهٔ یگانگی متعدّد باشد؟ یعنی امکان ندارد کـه مـبدأ هسـتیِ جهان متکثّر باشد. چرا که در آن صورت شرک رخ دهد. و «شرکت اندر کارِ حق نبود روا». خاک مگر ممکن است شایستهٔ سجدهٔ فرشتگان گردد؟ یعنی آدم(ع) اگر صرفاً خاک بود و هیچ نوری از انوار الهی در او نمی‌تابید محال بود که مسجود فرشتگان شود. [در داسـتان آدم(ع) آمده است که جمیع فرشتگان بر او سجده آوردند. آیا سجدهٔ فرشتگان بدین معنی بود که آدم

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف (مرحوم گولپینارلی)،دفتر ششم، ص۴۰۱.
۲. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمد تقی جعفری) ج۱۴، ص۲۷۷.
۳. اَبْدال: ر.ک. شرح بیت (۲۶۴) دفتر اول.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی،ج۱۵، ص۹۸۶.
۵. شرح اسرار. ص۴۸۳.

را مبدئی جداگانه می‌انگاشتند، یا آنکه چون در او نور خدا می‌دیدند لایق مسجودیّت‌اش یافتند؟ شقّ نخست مسلّماً مردود است چرا که در آیین توحید از اثنانیّت و تعدّدِ مبدأ خبری نیست. امّا شقّ دوم درست است. آری چون آدم مظهر اسماء و صفات الهی بود به مرتبهٔ خلیفة‌اللهی رسید و تاجِ **کَرَّمْنٰا بَنِی آدَم** بر سر بنهاد و مسجود ملائک آمد.]

(۳۱۹۴) **چون درین جُو دید عکسِ سیب، مَرد — دامنش را دیدِ آن پُر سیب کرد**

مولانا در این بیت و بیت بعدی تمثیلی آورده تا نشان دهد که اهل الله از آنرو که وجود موهوم و مجازی خود را در وجود حق فانی کرده‌اند با او وحدت یافته‌اند. پس اسماء و صفات الهی در اهل الله به نحو حقیقی ظهور کرده است.

معنی بیت: مثلاً وقتی که آدمی در جویِ آب، تصویر سیب را می‌بیند همان دیدن باعث می‌شود که دامن او پُر از سیب شود. [لازم است منظور این تمثیل روشن شود. در اینجا مولانا وجود آدمیان را به جویباری صاف و زلال، و اسماء و صفات الهی را به سیب‌هایی که عکس آن در آب می‌افتد تشبیه کرده است. اگر شخصی که در کنار جویبار نشسته، آن تصاویر را سیب‌های حقیقی پندارد و دست فراز دارد تا از آب سیب برگیرد سیبی به او نمی‌رسد، زیرا همهٔ آنها عکسی بیش نیست. تا اینجای این تمثیل به دست آمد که هر چند همهٔ آدمیان مظهر اسماء و صفات الهی‌اند، امّا در اکثر آنان فقط صورت و عکسی از آن اسماء و صفات عارض شده است نه حقیقت آن. از اینرو اینگونه افراد که عاری از معنا هستند نمی‌توانند حقیقت آن اسماء و صفات را نمایش دهند. امّا وجود اهل الله مانند جویباری است که سیب‌های حقیقی در کف آن نهاده شده که بدواً به صورت تصویر و عکس جلوه می‌کند، ولی همینکه شخص دست به آب می‌برد، سیب‌ها را بیرون می‌آورد و دامن خود را پُر می‌کند. پس اسماء و صفات الهی در اهل الله به صورت عُکوس و صُوَر خیالیه نیست بل حقیقت دارد. و طالب حقیقت را به رزق معنوی می‌رساند.]

(۳۱۹۵) **آنچه در جُو دید، کی باشد خیال؟ — چونکه شد از دیدنش پُر صد جُوال**[1]

شخصی که آن سیب‌ها را در جویبار دیده است، مگر ممکن است که آن سیب‌های واقعی صورت‌های خیالی باشد؟ زیرا دیدن آن سیب‌ها باعث شده است که آن شخص صد

---

۱. جُوال: کیسهٔ بزرگ. جَوال نیز صحیح است.

کیسهٔ بزرگ از آن سیب‌ها پُر کند و با خود ببرد. [این بیت ادامهٔ تمثیل بیت پیشین است. به شرح آن بیت رجوع شود.]

(۳۱۹۶) تن مَبین و، آن مکن، کآن بُکْم و صُم | کَــذَّبُوا بِــالْحَقِّ لَــمّاٰ جٰــاءَهُم

به بدن توجّه مکن، و کاری مکن که آن لال‌ها و کران کردند. مصراع دوم جملهٔ مستأنفه است و در جواب سؤالی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا مگر آنان چه کردند؟ جواب: هنگامی که حق نزد آنان آمد تکذیبش کردند. [در قسمتی از آیهٔ ۳۸ سورهٔ **انعام** آمده است: **وَ الَّذینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنٰا صُمٌّ وَبُـکْمٌ فِی الظُّلُمٰاتِ**...«و آنان که آیات ما را تکذیب کنند کران و گنگان‌اند و به تاریکی‌ها (جهل و غفلت) اندر...» و در قسمتی از آیهٔ ۵ همین سوره آمده است: **فَقَدْ کَذَّبُوا بِالْـحَقِّ لَمّٰا جاٰءَهُمْ**.. «زمانی که حق بر ایشان عرضه شد تکذیب کردند.» منظور بیت: به امور جسمانی و حیوانی اهمیت مده، زیرا این کار مخصوص جهّال و مکذّبانِ حقیقت است.]

(۳۱۹۷) مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ خواجه است | دیدنِ او دیدنِ خالق شده ست

مولانا مسألهٔ فنایِ فِی الله و اتّحاد ظاهر و مظهر را در ابیات پیشین مطرح کرد و اینک بدین بحث وضوح بیشتری می‌دهد: آیهٔ **مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ** دربارهٔ خواجهٔ کائنات حضرت ختمی مرتبت(ص) نازل شد، به گونه‌ای که دیدن او به منزلهٔ دیدن آفریدگار است. [آیهٔ مذکورشاید بیشترین آیه‌ای باشد که مولانا در مثنوی بدان استناد کرده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم. مصراع دوم نیز به حدیثی اشارت دارد که در **صحیح بخاری** و **مسلم** و **کنوز الحقایق** نیز آمده است: **مَنْ رَآنی فَقَدْرَأَی الْـحَقَّ**[۱]. «هرکه مرا بیند، حضرت حق را دیده است.»]

(۳۱۹۸) خدمتِ او، خدمتِ حق کردن است | روزْدیدن، دیدنِ این روزن است

خدمت به حضرت محمد(ص) به منزلهٔ خدمت کردن به خداوند است. روز را دیدن به منزلهٔ دیدن این روزنه است. یعنی همانطور که روشنی روز از خلال در و پنجره و روزنه‌ای به درون خانه می‌تابد انوار الهی نیز از طریق وجود محمد(ص) به کائنات اِناره می‌شود. [مصراع

---

۱. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۲۴۷.

اول ناظر است به قسمتی از آیهٔ ۸۰ سورهٔ نساء:**مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطاعَ اللهَ**... «هرکه از رسول خدا اطاعت کند از خدا اطاعت‌کرده است...»]

(۳۱۹۹) **خاصه،این‌روزن‌درخشان‌ازخوداست نـــــی‌ودیعهٔ‌آفتاب‌وفَرْقَد[1]است**

بخصوص که این روزنه یعنی انسان کامل روشنایی ذاتی دارد یعنی از حقیقت خویش روشن است. نه آنکه روشنایی خود را از خورشید و ستارهٔ **فرقد** به عاریت گرفته باشد. یعنی نور حقیقت او از شمس حقیقت است نه شموس ظاهره. [منظور بیت: انسان کامل بدون واسطه از حضرت حق نور هدایت و ولایت کسب می‌کند. «آفتاب و فرقد» کنایه از هادیان بزرگ و کوچک یا ولایت شمسیّه و قمریّه است. محمد(ص) که نمونهٔ اتمّ انسان کامل است فقط از حضرت حق استناره کرده است.]

(۳۲۰۰) **هم از آن خورشید زد بر رَوْزنی لیک از راه و سویِ معهود نی**

نوری از جانب خورشید حقیقت بر روزنِ وجودِ انسان کامل تابیدن گرفته است. ولی این نور معنوی از طریق عادی بر او نتابیده است. یعنی حقایقی که بر انسان کامل منکشف می‌شود از مجاری طبیعی صورت نمی‌گیرد، بلکه بغتةً دل او به جذبهٔ سبحانی منشرح گردد و علوم اوّلین و آخرین بدو تفویض شود.

(۳۲۰۱) **در میانِ شمس و این روزن رهی هست، روزن‌ها نشد زو آگهی**

میان خورشید حقیقت و این روزنه (انسان کامل) راهی وجود دارد که سایر روزنه‌ها، یعنی دیگر ارواح و عقول که به منزلهٔ روزنه های الهی هستند از سرِّ آن آگاه نشده‌اند. [پس اسرار ارتباط حضرت حق با محمد(ص) که نسخهٔ تامّهٔ انسان کامل است حتّی برخواص نیز پوشیده است تا چه رسد به عوام النّاس.]

(۳۲۰۲) **تا اگر ابری برآید چرخْ‌پوش[2] اندرین روزن بود نورش به‌جوش**

حتّی اگر ابری فراز آید و پهنهٔ آسمان را بپوشاند باز نور خورشید حقیقت در

---

۱. فَرْقَد: ستاره‌ای است در صورت فلکی دُبّ اصغر. و نزدیک آن ستارهٔ دیگری است که هر دو را فَرْقَدان یا فَرْقَدَین (بتا و گاما) گویند.

۲. چَرْخ پُوش: پوشانندهٔ آسمان. صفت مرکّب فاعلی مرخّم. در اصل بوده است «چرخ پوشاننده».

روزن انسان کامل ساطع می‌گردد. یعنی هیچ حجابی نمی‌تواند مانع از درخشش و سطوع نور الهی در روزنِ وجود انسان کامل گردد. [«تا» در اینجا به معنی «حتّی» آمده است.]

غیرِ راهِ این هوا و شش جهت در میانِ روزن و خور[1] مَأْلَفت[2] (۳۲۰۳)

میان روزنهٔ وجود انسان کامل و شمس حقیقت راه نامحسوسی وجود دارد که بدان اُنس و الفت رحمانی گویند. [«این هوا» یعنی فضای محسوس و مشهود، و «شش جهت» نیز جهاتِ ششگانه معروف است. پس راه ارتباطی انسان کامل و حضرت حق از دایرهٔ محسوسات خارج است و چُون و چند ندارد.]

مِدْحَت[3] و تسبیحِ او، تسبیحِ حق میوه می‌روید ز عینِ این طبق (۳۲۰۴)

ستایش و تکریم انسان کامل به منزلهٔ ستایش و تکریم ذات احدیّت است، زیرا وجود انسان کامل همچون طبقی نورانی است که از گوهر وجود آن، میوه‌های ربّانی و اَثمار معنوی می‌روید. [پس اوصاف الهی بدون واسطه از ذات انسان کامل به ظهور می‌رسد. در اینجا تمثیلی که در بیت (۳۱۹۴) بطور مجمل گفته شد بسط می‌یابد.]

سیب رویدزین سبد،خوش لَخْت لَخت[4] عیب نَبْوَد گر نهی نامش درخت (۳۲۰۵)

سیب از این سبد نوع به نوع می‌روید. اگر نام این سبد را درخت هم بگذاری باز ایرادی ندارد. [سایر سبدها اینگونه است که باید سیب‌ها و سایر میوه‌ها را از درخت چید و در آن نهاد، امّا این سبد طوری است که سیب از عین وجود آن می‌روید. پس می‌توان آنرا درخت نامید. مراد از «سیب» اوصاف ربّانی و انوار سبحانی است. و مراد از «سبد» وجود شریف انسان کامل. پس منظور بیت را می‌توان چنین بیان داشت: اوصاف الهی از حقیقت وجود حضرتِ ختمی مرتبت(ص) به ظهور می‌رسد بی آنکه واسطه‌ای در کار باشد.]

۱.خور: خورشید.
۲. مَأْلَفت: مصدر میمی است به معنی الفت.
۳. مِدْحَت: ستایش.
۴. لَخْت لَخْت: پاره پاره، جزءجزء. در اینجا به معنی نوع به نوع.

(۳۲۰۶) این سبد را تو درختِ سیب خوان / که میانِ هر دو، راه آمد نهان

تو این سبد را درخت سیب نام بگذار، زیرا میان هر دو، یعنی میان سبد و سیب (میان انسان کامل و حضرت حق) راهی پنهانی وجود دارد.

(۳۲۰۷) آنچه روید از درختِ بارور / زین سبد روید همان نوع از ثمر

هر میوه‌ای که از درخت میوه‌دار می‌روید از این سبد نیز از همان میوه می‌روید. [رجوع شود به توضیح بیت بعدی.]

(۳۲۰۸) پس سبد را تو درختِ بخت بین / زیرِسایهٔ این سبد، خوش می‌نشین

پس تو این سبد را درخت بخت و اقبال الهی بدان و در زیر سایهٔ آن آسوده بنشین. [در این ابیات حضرت حق به «درخت بارور» و انسان کامل به «سبد» تشبیه شده است. میوهٔ درخت نیز کنایه از اوصاف الهی است. منظور بیت: همهٔ اوصاف الهی از وجود شریف انسان کامل به ظهور می‌رسد.]

(۳۲۰۹) نان چو اِطلاق آوَرد، ای مهربان / نان چرا می‌گویی‌اش؟ محمودَه خوان

به عنوان مثال، ای دوست مهربان، وقتی که نان موجب اسهال شود، چرا آنرا نان می‌نامی؟ بل باید آنرا **سَقْمونیا** بنامی. یعنی خاصیّت نان قبض دستگاه گوارشی است. ولی اگر دیدی که نانی لینت داد آن را داروی ملیّن و لینت‌بخش بخوان. [**محموده یا سَقْمُونیا** گیاهی است که در طبّ سنتی معروف است. این گیاه چند ساله است با ساقه های پیچک دارِ بالا رونده که به گیاهانِ نزدیک خود می‌پیچد و تا ارتفاع ۵-۲ متر بالا می‌رود. **سقمونیا** مسهلی بس قوی است که در مصرف آن باید احتیاط کرد و مصرف معمول آن از ۰/۵ تا ۱ گرم است و بیش از آن خطرناک است. و از آن جمله برای زنان حامله مضر است و ای بسا موجب سقط جنین شود. و اگر کسی بیش از حدّ مقرر مصرف کند دچار عرق و اسهالی سخت شود و به حالت مرگ افتد. در این حال باید شخص استفراغ کند و سپس دوغ بخورد[۱]. امّا منظور مولانا از این تمثیل: در بند لفظ و صورت مباش، بل به حقیقت هرچیز توجّه کن.]

۱. معارف گیاهی، ج ۶، ص ۳۱۲ - ۳۱۰، و طب سنّتی ایران، ص ۲۵۵ - ۲۵۴.

خاکِ رَه چون چشم روشن کرد و جان خاکِ او را سُرمه بین و سُرمه دان (۳۲۱۰)

مثال دیگر، اگر خاکِ راه، چشم و جان تو را روشن کند، آن خاک را سرمه ببین و آنرا سرمه بدان. [«سرمه» موجب تقویت نور چشم می‌شود. هر خاکی که این خاصیّت را داشت سرمه است. پس مقیّد به ظواهر مباش.]

چون زروی این زمین تابَد شُروق[1] من چرا بالا کنم رُو در عَیوق[2]؟ (۳۲۱۱)

مثلاً وقتی که (بر فرض محال) خورشید از روی زمین بتابد من دیگر چرا سر بالا کنم و به آسمان چشم در دوزم؟ [منظور تمثیل فوق وقتی که انوار الهی از طریق وجود انسان کامل اِناره می‌شود چرا به عالم اعلی روی کنم و از آنجا نور جویم؟ پس «چشم گشا و درنگر شعشعهٔ جمال ما». این ابیات حاکی از محوریّت انسان در جهان هستی است. امّا این محوریّت جدا از خدا نیست، چنانکه در بیت بعدی این معنی روشن می‌شود.]

شد فنا، هستش مخوان، ای چشمْ شوخ[3] در چنین جُو خشک کَی مانَد کلوخ؟ (۳۲۱۲)

ای بی‌حیا، او یعنی انسان کامل در حضرت حق فانی شده. تو دیگر برای او هستی مجازی و هویّت بشری قائل مشو. مثلاً مگر ممکن است که کلوخ در چنین جویبار سرشاری خشک بماند؟ معلوم است که خشک نمی‌ماند بلکه در جویبار الهی مستغرق می‌گردد.

پیشِ این خورشید کَی تابَد هلال؟ با چنان رُستم چه باشد زورِ زال؟ (۳۲۱۳)

در برابر چنین خورشید تابانی چگونه ممکن است که ماهِ نو بدرخشد و خودی نشان دهد؟ یعنی در برابر ذات حضرت حق هیچ موجودی توان عرض اندام ندارد، زیرا هرچه هست اوست. یا مثلاً مگر ممکن است که پیری فرتوت با یلی نیرومند زورآزمایی کند؟ [«رُستم» در

---

۱. شُروق: جمعِ شَرَق (= خورشید)، به صورت مصدر نیز می‌آید. امّا معنی اوّل مناسب است. منتهی باید آنرا به معنی مفرد تأویل کرد.

۲. عَیُوق: مخففِ عَیُّوق، لفظاً، به معنی بسیار بازدارنده، صیغهٔ مبالغه از عاق یَعوُقُ، امّا در نجوم ستاره‌ای است سرخ رنگ که پس از ثریّا برآید و پیش از آن غروب کند. امّا در اینجا مراد آسمان است.

۳. چشمْ شوخ: بی‌حیا، گستاخ.

مثنوی و دیوان شمس نماد قدرت و پهلوانی است. «زال» لفظاً به معنی پیر سپیدموی است. نام پدر رستم نیز زال بوده است. از اینرو در بیت فوق با رستم **مراعات النظیر** دارد. امّا در اینجا معنیِ لفظی زال مراد است.]

(۳۲۱۴) **طالب‌است وغالب‌است‌آن‌کردگار تا ز هستی‌ها برآرَد او دمار**

خداوند عظیم‌الشّأن هم می‌خواهد و هم می‌تواند که دمار از روزگار همهٔ موجودات برآورد. یعنی خداوند به اقتضای اسم **مُفنی** همهٔ هستی‌های موهوم را به نیستی و محو می‌برد تا وحدت مطلق حاکم شود.

(۳۲۱۵) **دو مگو و دومدان و دومخوان بنده را در خواجهٔ خود محو دان**

انسان کامل را که در حضرت حق فانی شده از او جدا مدان و مگو که او و حضرت حق دو وجود جداگانه‌اند. بلکه باید بنده را در آقای خود فانی بدانی. [مصراع دوم به طریق تمثیل آمده است. یعنی همانطور که بنده مملوک آقای خود است و در برابر او هیچ چیز ندارد، تو نیز باید در برابر مالک کونین محو شوی.]

(۳۲۱۶) **خواجه هم در نورِ خواجه‌آفرین فانی است و مُرده و مات و دفین**

خواجه نیز در برابر نور خالقِ خواجه فانی و مُرده و مغلوب و مدفون است.

(۳۲۱۷) **چون جدابینی ز حق این‌خواجه را گُم کنی هم متن و هم دیباچه را**

اگر خواجه را از حضرت حق جدا بینی. یعنی اگر انسان کامل و سیّد کائنات را از خداوند جدا بشمار آری سررشتهٔ کار را کـلّاً گم کرده‌ای. [«دیباچه» چند معنی دارد. از جمله به معنی مطلبی است که اوّل کتاب‌ها نویسند که امروزه به مقدّمهٔ کتاب معروف است[1]. پس «گم کردن متن و مقدمهٔ کتاب» تعبیری است مبالغه آمیز از سردرگم شدن و به بیراهه رفتن در چیزی. این ابیات تماماً در بیان اتحاد ظاهر و مظهر است که از حسّاس‌ترین مبانی مکتب مولاناست. در این‌باره رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) دفتر دوم.]

---

۱. ر. ک. فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۵۷۱.

چشم‌ودل را هین گذاره کن[1] زطین   این یکی قبله ست، دو قبله مَبین (۳۲۱۸)

بهوش باش، چشم و دل را از مرتبهٔ جسمانیّات فراتر بَر. این، یک قبله است. آنرا دو قبله مَبین. [طین (=گِل) کنایه از عالم محسوسات و جسمانیّات است. پس اگر به دگرسوی جهان بنگری میان حق و خلق وحدت می‌بینی نه کثرت.]

چون‌دو دیدی، ماندی‌ازهردوطرف   آتشی درخَف[2] فتاد و رفت خَـف (۳۲۱۹)

اگر حق و انسان کامل را دو وجود متمایز ببینی از هر دو طرف واخواهی ماند و به هیچ وجه فیض معنوی نخواهی بُرد. چنانکه مثلاً انسان کامل همچون گیاه **خف** است، و حضرت حق مانند آتش. وقتی که آتش بدان گیاه درافتد سریعاً مشتعل شود و محو گـردد. هـمینطور وقتی آتش تجلّی حق بر انسان کامل افتد هستی مجازی او را بسوزاند و در خـود مسـتحیل سازد. [پس ابیات پیشین تا اینجا تماماً در بیان فنایِ فی‌الله و وحدت حـق و خـلق بـود. از متفرّعات این موضوع، وحدت نوری انبیا و اولیاست، آنان گرچه ظاهراً متعدّدند، امّا برحسب باطن یکی هستند. و این مطلب از مبانی بنیادین مکتب عرفانی و انسانی مولاناست. حکایت بعدی نیز در بسط همین موضوع است.]

---

۱. گذاره کردن: عبور کردن.

۲. خَف: گیاهی خشک و سریع‌الاشتعال که بوسیله آن جرقه را از سنگ چخماق می‌گیرند و آتش می‌افروزند.

مَثَل دوبین، همچو آن غریبِ شهرِ کاش، عُمَر نام که از یک دکانش به سبب این به آن دکانِ دیگر حواله کرد، و او فهم نکرد که همه دکان یکی است در این معنی که به عُمَر نان نفروشند. هم اینجا تدارک کنم که من غلط کردم، نامم عُمَر نیست. چون بدین دکان توبه و تدارک کنم، نان یابم از همه دکانهای این شهر، و اگر بی تدارک همچنین عُمَر نام باشم، از این درگذرم، محرومم، و اَحْوَلم و این دکانها را از هم جدا دانسته ام

خلاصه داستان

اگر نام تو **عُمَر** باشد و بخواهی در شهر **کاشان** نانی بخری هرگز موفّق نخواهی شد. مثلاً اگر به یکی از نانوایی های کاشان بروی و بگویی: آقا به من که نامم **عمر** است یک عدد نان بده، نانوا نانی به تو نمی‌فروشد بلکه به نانوایِ دیگری ارجاعت می‌دهد. یعنی به دکان بغل دستی خود می‌گوید: «فلانی به این شخص که نامش **عمر** است نان بده!» او نیز همینکه نام عمر را می‌شنود متوجّه اشارت همکارش می‌شود و به تو نانی نمی‌فروشد و به دکان دیگری حـوالتت می‌دهد. و خلاصه تو به همین ترتیب از دکانی به دکانی دیگر می‌روی و نانی هم نصیبت نمی‌شود.



مولانا در این حکایت کوتاه یکی از مبانی فکری و ذوقی مکتب خود را بیان داشـته است. و آن، وحدت نوری انبیا و اولیاست. قشریان به دیدهٔ دشمنانگی و تفارق بدانان درنگرند و میان آنان تفریق قائل شوند و جنگ هفتاد و دو ملّت برپا دارند.



گر عُمَرنامی تو، اندر شهرِ کاش   کس بِنَفروشد به‌صد دانگت‌لواش   (۳۲۲۰)

اگر نام تو عمر باشد و بخواهی در شهر کاشانِ (شیعه نشین) با صد دانگ یعنی با پول

بسیار زیاد یک دانه لواش بخری کسی به تو نان نمی‌فروشد.

(۳۲۲۱) چون به یک دُکّان بگفتی: عُـمَّرم — این عُمَر را نان فـروشید از کَـرَم

اگر به دکّانی بروی و بگویی نام من عمر است، جوانمردی کنید و نانی به ایـن عـمر بفروشید. [این بیت کلاً شرط است، و بیت بعدی جزای شرط.]

(۳۲۲۲) او بگوید: رَوْ بدآن دیگـر دکـان — ز آن یکی نان، بِهْ کزین پنجاه نان

صاحب نانوایی به تو خواهد گفت: به دکّان دیگر برو که یک نان آن دکان بهتر و تازه‌تر از پنجاه نان این دکان است.

(۳۲۲۳) گر نبودی اَحْـوَل[1] و انـدر نـظر — او بگـفتی: نـیست دکّـانی دگـر

اگر آن مشتری لوچ نبود می‌گفت: دکان دیگری نیست. [زیرا به هر دکان بروم وضـع بدین منوال است و به من نان نخواهند فروخت.]

(۳۲۲۴) پس زدی اِشـراقِ آن نـا اَحْـوَلی — بر دلِ کاشی، شـدی عُـمَّر عـلی

نیز اگر نور حقیقتْ‌بینی بر دلِ آن نانوای کاشی می‌تابید، عُمَر به علی مـبدّل مـی‌شد. یعنی اگر آن شخصِ عُمَرْ نام، احول نبود و همهٔ دکان‌ها را در عدم فروشِ نان یکی می‌دانست و نام خود را علی می‌نهاد، پرتوِ آن حقیقت‌بینی بر دلِ نانوای کاشی می‌خورد و او نیز علی و عُمَرْ را یکی می‌دانست. [نیکلسون در شرح بیت فوق گوید: اگر او از قید و بند نام‌ها و صورت‌ها وا می‌رهید و درمی‌یافت که عمر و علی در حقیقت «یک روح»اند، خود را علی می‌نامید، آنگاه مقصود او حاصل می‌آمد[2].]

(۳۲۲۵) ایـن از یـنجا گـوید آن خَـبّاز را — این عُمَر را نان فروش، ای نـانبا

این دکاندار از اینجا به آن نانوا می‌گوید: ای نانوا، به این شخص که نامش عمر است نان بفروش. [بدین ترتیب به رمز و کنایه به همکار خود سفارش می‌کند که به این شخص نان

---

۱. اَحْوَل: لوچ، دوبین.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۰۳.

نفروش زیرا او شیعه نیست.]

چون شنید او هم عُمَر نان درکشید　　پس فــرستادت بــه دکّـانِ بـعید　(۳۲۲۶)

آن نانوا همینکه نام عمر را می‌شنود، نـان‌هـا را بـرمی‌دارد و او را بـه دکـان دورتـر می‌فرستد.

کین عُمَر را نـان ده،ای انـبازِمن　　راز، یعنی فـهم کـن ز آوازِ مـن　(۳۲۲۷)

آن نانوا به بغل‌دستی خود می‌گوید: همکار من، به این شخص که نامش عمر است نان بده، از لحنم درک کن که چه منظوری دارم!

او هَمات ز آن سو حواله می‌کند　　هین عُمَر آمد که تا بر نـان زنـد　(۳۲۲۸)

آن نانوا نیز آن شخص را به جایی دیگر حوالت می‌دهد و می‌گوید: همکاران، حواستان جمع باشد که شخصی به نام عمر آمده است که نان بخرد.

چون به یک دکّان عُمَر بودی، برو　　در همهٔ کاشان ز نان محروم شو　(۳۲۲۹)

اگر نامت عمر باشد برو پی کارت که در سراسر کاشان از نان محروم خواهی شد.

ور به یک دکّان علی گفتی، بگیر　　نان ازینجا،بی‌حواله و بی زَحـیر[1]　(۳۲۳۰)

امّا اگر در دکانی بگویی که نامم علی است، در همانجا بدون هیچ معطّلی و تضرّعی نان خواهی گرفت.

اَحْوَلِ‌دوبین چو بی‌بَر شد ز نوش[2]　　اَحـولِ دَه بـینی، ای مـادرْفروش　(۳۲۳۱)

از اینجا به بعد نتیجه‌گیری حکایت مذکور آمده است: در جایی که آن شخص، دوبین (=لوچ) بود و بواسطهٔ این دوبینی از رزق ناکام ماند، ای مادرْ فروش، تو کـه دَه‌بـینی یـعنی لوچی‌ات پنج برابر آن شخص است به مراتب از رزق محروم‌تر خواهی بودن.[نقدی است بر

۱. زَحیر: ناله و زاری، تضرّع.

۲. نُوش: عسل، هر چیز گوارا. در اینجا مراد رزق است.

قشریان متعصّب که اهل الله را از هم جدا می‌کنند و با پندار خود میان آنان ستیز و نقار برپا می‌دارند. پس آنکه اولیاء الله را تفریق نهد چشم دلش لوچ است و از رزق معنوی و ذوق باطنی مُلتذّ نخواهد شدن.]

(۳۲۳۲) اندرین کاشانِ خاک از اَحْوَلی — چون عُمَر می‌گرد، چون نَبْوی‌علی

خال که در این کاشان خاکی، یعنی در این دنیای محسوسات نامت علی نیست به سبب دو بینی باید از رزق معنوی و ذوق باطنی ناکام پرسه بزنی، چنانکه آن شخص که نامش عمر بود از این دکان به آن دکان می‌رفت و نانی به دستش نمی‌رسید.

(۳۲۳۳) هست اَحْوَل را درین ویرانه دیر — گوشه گوشه نَقلِ نو، اَیْ ثَمَّ خَیْر

آدم لوچ در خراب آبادِ دنیا دائماً در این مکان و آن مکان پرسه می‌زند و به خود می‌گوید: ای دل، خیر در آن جاست. [«ثَمَّ» از ظروف مکانی عرب است و به معنی آنجا. انقروی می‌گوید: «ای» حرف نداست و منادای آن «دل» بوده که حذف شده است[۱] و اکبرآبادی «ثَمَّ خَیْر» را نام ابلیس می‌داند.[۲] و گولپینارلی در معنی «ای ثم خیر» نوشته است: ای آنکه دائم خیر را در جایی دیگر می‌بینی[۳]. منظور بیت: آنان که چشم دلشان دچار بیماری تفرقه‌بینی است به حقیقت دست نتوانند یافت، هرچند تکاپوی بسیار کنند.]

(۳۲۳۴) ور دو چشمِ حقْ‌شناس آمد تو را — دوست پُر بین عرصهٔ هر دو سرا

امّا اگر دو چشم حقیقت‌شناس داشته باشی خواهی دید که عرصهٔ این دو جهان پُر از محبوب است. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

(۳۲۳۵) وا رهیدی از حوالهٔ جابجا — اندرین کاشانِ پُر خوف و رجا

و در این کاشانِ پُر بیم و امید. یعنی در این دنیایی که خیر و شرّش درهم آمیخته از پرسه‌زدن در اینجا و آنجا خواهی رَست. [مولانا در دو بیت اخیر می‌گوید آنان که دیده‌ای کثرتْ‌بین دارند همگان را بی‌هیچ سببی دشمن و بدخواه خود می‌پندارند و آتش نقار و نفرت

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۰۰۲.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّداکبر آبادی، دفتر ششم، ص۱۳۴.
۳. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ۴۱۲.

از دیگران در دل می‌افروزند و همه را مورد خشم و سخطی کور قرار می‌دهند و نمی‌دانند چرا؟ امّا آن کسی که با دیدهٔ وحدت می‌نگرد همه را با خود و از خود می‌بیند، لذا به هرجا درنگرد دوست بیند. اهل الله نیز تنی واحدند ولی ظاهریان در تعرّض و تعارضشان بینند.]

اندرین جُو غنچه دیدی یا شـجر همچو هر جُو تو خیالش ظن مَبَر (۳۲۳۶)

اگر در کنار این جویبار غنچه یا درختی دیدی، گمان مَبَر که مانندِ دیگـر جـویبارها وَهْمی و خیالی است. [رجوع شود به شرح بیت (۳۲۳۸) همین دفتر.]

که تو را از عینِ این عکسِ نقوش حق حقیقت گردد و میوه فـروش (۳۲۳۷)

زیرا خداوند از عین صورت نقوش، حـقیقت را مـی‌نمایاند و مـیوهٔ اسـرار را بـه تـو می‌فروشد. [رجوع شود به توضیح بیت بعدی.]

چشم‌ازین آب،از حَوَل‌حُر می‌شود عکس می‌بیند، سبد پُـر مـی‌شود (۳۲۳۸)

چشمِ دل آدمی به برکت این آب، یعنی به برکت انسان کامل از لوچی می‌رهد. تصویر میوه را می‌بیند ولی در عین حال سبد نیز از میوه پُر می‌شود. [انسان کامل تجلّیگاه اسماء و صفات الهی است. او اختلال بصیرت مردم را می‌تواند رفع کند و کژبینان را وحدت‌بین کـند. رجوع شود به شرح بیت (۳۱۹۴) همین دفتر، و بیت (۱۳۶۳) به بعد در دفتر چهارم.]

پس به‌معنی باغ باشد این، نه‌آب پس‌مشو عریان چوبلقیس‌ازحُباب (۳۲۳۹)

بنابر این آن آبی که دیدی برحسب باطن، باغ است نه آب. یعنی اگر تصویر باغی را بر روی آب دیدی مپندار که آن، فقط تصویر است، بل عینِ باغ است. پس نباید تو نـیز مـانند بلقیس به محض دیدن حُبابِ آب، گوشهٔ دامنت را بالا گیری و ساقِ پایت را عریان کنی. [این بیت نیز در تکمیل مطلب ابیات پیشین آمده است. در آن ابیات انسان کامل به آب تشبیه شد. اینک از باب استدراک می‌گوید درست است که ما گفتیم انسان کامل همچون آبـی است کـه تصویر اشجار میوه در آن منعکس شده است، ولی این تصاویر، محض تصویر نیست بل خودِ باغ است. و امّا منظور بیت: نباید گمان کنی که عارفانِ بالله نیز همچون دیگر مردم‌اند، بـلکه آنان مظهر تام و تمام اسماء و صفات الهی هستند. نیکلسون در توضیح بیت فوق گوید: آنان که گمان می‌کنند انعکاس صفات الهی در انسان کامل غیرحقیقی است مانند بلقیس که تلألؤ قصر

را با آب زلال اشتباه گرفت در حضور سلیمان ساق های خود را برهنه کرد شرمگین خواهند شد.[۱]

بیت فوق به آیهٔ ۴۴ سوره نمل اشارت دارد: **قیلَ لَها ادْخُلِی الصَّرْحَ فَلَمّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ کَشَفَتْ عَنْ ساقَیْها قالَ اِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَواریرَ قالَتْ رَبِّ اِنّی ظَلَمْتُ نَفْسی وَ اَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمانَ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمینَ.** «بدو (بلقیس) گفته شد به قصر اندر آی. و چون آنرا دید پنداشت که نهر آبی است. و از دو ساقِ پایش جامه برداشت. (سلیمان) گفت: آن قصری صاف و شفّاف از آبگینه هاست (نه آب)، گفت: پروردگارا بر خود ستم کردم و اینک همراه سلیمان تسلیم فرمان پروردگار جهانیان شوم.» مفسّران در ذیل این آیه گفته اند که سبب برپا داشتن این کوشک شیشه ای آزمایش عقل و ادراک بلقیس بوده است که آیا او با مشاهدهٔ آن به خالق بی همتا پی برد یا نه؟ نیز گفته اند که چون جنّیان مایل نبودند که سلیمان با بلقیس ازدواج کند گفتند که پای بلقیس مانند سمّ الاغ است. به هرحال سلیمان فرمود تا جنّیان کوشکی از شیشهٔ آبگون سازند و فرشِ میانِ سرای و کوشک را نیز از همان جنس ترتیب دهند. آنگاه فرمود که جویباری در زیر آن آبگینه روان سازند و آبزیانی چند نظیر ماهی بدان ریزند. و سپس خود بر سریری تکیه زد و فرمود که بلقیس اندر آید. همینکه بلقیس بدان کوشک درآمد پنداشت که قدم بر برکهٔ آب بنهاده. پس جامه از ساق برداشت. سلیمان به ساق او درنگریست و چون ساقش مویین دید ناپسند یافت و با مشورت جنّیان گرمابه ای ترتیب داد و بساطِ «نوره» واگسترید و بلقیس ساق پای از موی سترده داشت[۲]. منظور مولانا از استناد بدین مطلب اینست که انسان کامل بطور حقیقی مظهر اسماء و صفات الهی است، نه بطور مجازی و اعتباری. چنانکه بلقیس شیشه را ندید و گمان برد که بر آب قدم نهاده است.]

(۳۲۴۰) بارِ گوناگونست بر پشتِ خران — هین به یک چوب این خران را تو مران

به عنوان مثال، پشت خرها بارهای مختلف است. مبادا همهٔ این خرها را با یک چوب برانی. یعنی مبادا آنها را مثل هم بدانی. [رجوع شود به توضیح بیت بعدی.]

---

۱. شرح مثنوی معنوی، دفتر ششم، ص۲۲۰۴.

۲. اکثر تفاسیر بدین قبیل روایات متعرّض شده اند. از آن جمله مجمع البیان، و ابوالفتوح و کشاف زمخشری و دیگران.

بر یکی خر، بارِ لعل و گوهرست　　بر یکی خر، بارِ سنگ و مرمرست (۳۲۴۱)

مثلاً بارِ خری، لعل و جواهرات است، و بار خری دیگر، سنگ معمولی و سنگ مرمر. [نَفْسِ هر انسانی همچون مرکوبی است که حامل بارهای روحی و نفسانی است. نفسی حامل اندیشه های عالی و گرانقدر معنوی است، و نفسی دیگر حامل اندیشه های نازل و بی‌ارزش. پس نباید خیال کنی که چون همهٔ مردم مخلوق حق‌اند از حیث ارزش و اعتبار یکسان‌اند. نه، چنین نیست بلکه اعتبار هرکس به کمالات معنوی او بستگی دارد.]

بر همهٔ جُوها تو این حکمت مَران　　اندرین جُو، ماه بین، عکسش مخوان (۳۲۴۲)

تو نباید در مورد همهٔ جویبارها یک نوع داوری کنی. یعنی اگر چه وجود همهٔ خلایق مانند جویبار، ماهِ صفات و اسماء الهی را در خود منعکس می‌کند، ولی نباید خیال کنی که همهٔ آنان از حیث مظهریّتِ حق یکسان‌اند. در جویبار وجود انسان کامل، ماه حقیقت را عیناً ببین نه آنکه فقط تصویرش را ببینی. یعنی انسان کامل طبق اصلِ «اتّحاد ظاهر و مظهر» با حق یکی شده است، در حالی که جز او در حالت کثرت و فرق به سر برند.

آبِ خِضرست این، نه آبِ دام و دد　　هرچه اندر وی نماید، حق بود (۳۲۴۳)

این، یعنی وجود انسان کامل همچون آبِ حیاتِ حضرت خضر(ع) است، نه آب معمولی و ساده‌ای که همهٔ چهارپایان و وحوش از آن در نوشند. هرچه از وجود انسان کامل به ظهور رسد، حقیقت است نه مَجاز. [از آنجا که عارفِ بالله به طریق شهودی در حق تعالی فانی شده گفتار و سِگال و احوال او همه از حق سرچشمه گیرد نه از خودِ او. چون اویِ او در اویِ حضرت حق مستغرق شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۱۱۵) دفتر چهارم، و (۱۳۴۷) دفتر دوم.]

زین تگِ جُو ماه گوید: من مَهَم　　من نه‌عکسم، هم حدیث و همرهم (۳۲۴۴)

ماه از تهِ جویبار گوید: من خودِ ماه هستم نه عکسِ آن. و همسخن و همراهِ تو هستم. [چنانکه ماه حقیقت از طریق وجود بعضی از اولیا ندایِ «اَنَـا الْحَق» سر داد و در وجود بعضی نیز گفت: سُبْحانِي ما اَعْظَمَ شَأْنِي.]

(۳۲۴۵) اندرین‌جُو آنچه بر بالاست هست　　خواه بالا، خواه در وی دار دست

هر آنچه در این جویبار است بر بالای جویبار نیز هست. یعنی اگر بر لبِ جویبار درختان میوه روییده از همان درختان در داخل جویبار نیز بر رُسته است. منظور اینست که انسان کامل مظهر کامل حضرت حق است. حال تو چه به طرف بالای جویبار دست بلندکنی و میوه بچینی و چه در داخل جویبار دست فراز آری و میوه بچینی، هیچ فرقی ندارد. منظور اینکه چون انسان کامل مظهر تام و تمام الهی است چه از خدا استرشاد کنی چه از انسان کامل فرقی ندارد. چنانکه در بیت(۶۷۳) دفتر اوّل فرماید:

چون خدا اندر نیاید در عیان　　نایب حق اند این پیغمبران

(۳۲۴۶) از دگر جُوها مگیر این جُوی را　　ماه دان این پرتوِ مَهْ روی را

مبادا این جویبار را از جنس جویبارهای دیگر بدانی. یعنی انسان کامل را همسنخ دیگر آدمیان محسوب مدار. بلکه پرتوِ وجود انسان کامل را که همچون ماه، زیبا و منوّر است خودِ ماه بدان. [زیرا او از طریق فنای وجود موهوم خود به بقای الهی رسیده است.]

(۳۲۴۷) این سخن پایان ندارد، آن غریب　　بس گریست از دردِ خواجه، شد کَئیب[1]

خلاصهٔ کلام هرچه از اوصاف انسان کامل بگوییم تمامی ندارد، از بس که عظیم و جلیل‌القدر است. ادامهٔ حکایت: آن غریب وامدار ازمرگ محتسبِ نیک‌نفسِ تبریزی بسیار گریه کرد و اندوهگین شد.

توزیع کردنِ پایْ مَرد[2] در جملهٔ شهر تبریز، و جمع شدنِ اندک چیز، و رفتنِ آن غریب به تربت محتسب به زیارت، و این قصّه را بر سرِ گور او گفتن، به طریق توجّه اِلیٰ آخِره

(۳۲۴۸) واقعهٔ آن وامِ او مشهور شد　　پایْ‌مَرد از دردِ او رنجور شد

قضیّهٔ وامدار بودن آن غریب دهان به دهان گشت و مشهور شد. و جوانمردِ محلّ از دردِ آن غریب ناراحت و متأثّر شد.

---

۱. کَئیب: اندوهگین، دلتنگ. صفت مشبهه از مصدرِ کَئَب و کَآبَه.

۲. پایْ مَرد: شفیع، واسطه، یاور. در اینجا مناسب معنیِ جوانمرد و یاریگر است.

از پیِ توزیع[1]، گِـردِ شـهر گشت	از طمع می‌گفت هر جا سرگذشت	(۳۲۴۹)

آن جوانمرد برای تأدیهٔ وام آن غریب و تقسیم آن میان اهـالیِ مـتمکن در شـهر بـه گشت‌ْ زنی پرداخت. و بـه طـمع جـلب تـوجّه آنـان مـاجرای آن غـریب را بـا آب و تـاب می‌گفت.

هیچ نآورد از رهِ کُدْیه[2] به دست	غیرِصد دینار آن کُـدیه پَـرَست[3]	(۳۲۵۰)

آن جوانمرد که برای تأدیهٔ وام غریب مسکین، سخت به دریوزگی مشغول شده بود از این طریق فقط صددینار جمع کرد. یعنی اهالی شهر با او همکاری ناچیزی کردند، زیرا طبق مفاد بیت (۳۰۱۵) بدهی آن غریب هزار دینار بود.

پایْ‌مَرد آمد بدو، دستش گـرفت	شد به گورِ آن کریمِ بس شگفت	(۳۲۵۱)

جوانمرد چون دید که از اهالی شهر خیری بر نمی‌آید ناچار نزد غریبِ وامدار آمد و دستش را گرفت و به طرف مزار آن محتسب که در بخشش و دهش، آدمی عجیب بود حرکت کرد. [انقروی جملهٔ **آمد بدو** (= نزد او آمد) را آمد و دو دستش را گرفت معنی کرده است[4]. این وجه نامعقول است. چون با گرفتن دو دست راه رفتن مشکل می‌شود.]

گفت: چون توفیق یابد بـنده‌یـی	کـه کـند مـهمانیِ فـرخـنده‌یـی	(۳۲۵۲)

جوانمرد به غریب مسکین گفت: اگر بنده‌ای موفّق شود که ضیافت خـجسته‌ای بـرپا دارد. [این بیت کلّاً شرط است و بیت بعدی متعلّق شرط، و بیت (۳۲۵۴) جزای شرط است.]

مـالِ خـود، ایـثارِ راهِ او کـند	جـاهِ خـود، ایـثارِ جـاهِ او کـند	(۳۲۵۳)

مال خود را در راه مهمان بذل کند و مقام و مسند خود را فدای مقام و موقعیّت مهمان کند.

---

۱. تَوْزیع: در اینجا مقصود تقسیم وام آن غریب بر اهالی شهر است. یعنی سهیم کردن آنان در پرداخت وام آن غریب. تا هرکس تأدیهٔ سهمی از آن را تعهّد کند.

۲. کُدْیه: گدایی، سماجت در گدایی.

۳. کُدیه پَرَست: آنکه گدایی را سخت دوست دارد.

۴. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۰۰۸.

(۳۲۵۴) شُکرِ او شکـرِ خـدا بـاشد یـقین / چون به احسان، کرد توفیقش‌قرین

قـطعاً تشکّـر از مـیزبان، سـپاسگزاری از خـداونـد است، زیـرا ایـن خـداونـد است که آن شخص را در میزبانی قرینِ توفیق کرد. [پس به مصداقِ حدیث نبویِ مَنْ لَـمْ یَشْکُـرِ الْـمَخْلُوقَ لَـمْ یَشْکُرِ الْـخالِقَ[1]، بر مـهمان است کـه از مـیزبان تشکّـر کـند، زیـرا مـیزبان واسطةُ الفیضِ وَ الرِّزق بوده است.]

(۳۲۵۵) تَرکِ شُکرش، تَرکِ شُکرِ حق بود / حقِّ او لا شَک به حق مُلحَق بود

فرو نهادن سپاسگزاری از مهمان به منزلهٔ فروهشتنِ شُکر الهی است. بدون شک حقِّ سپاس از میزبان به حقِّ سپاس از خدا پیوند یافته است.

(۳۲۵۶) شُکر می‌کن مـر خـدا را در نِـعَم / نیز می‌کن شکر و ذکرِ خواجه هم

برای نعمت‌هایی که در اختیار داری خـدا را شکـر کـن. و در عـین حـال خـواجـه را هم که واسطهٔ فیض الهی بوده شکر کن و او را به نیکی یاد آر.

(۳۲۵۷) رحمتِ مادر اگرچـه از خـداست / خدمتِ اوهم فریضه‌ست‌وسزاست

به عنوان مثال، مهربانی مـادر اگـرچـه عـطیّه‌ای الهـی است، ولی خـدمت بـه مـادر نیز بر اولاد امری واجب و شایسته است.

(۳۲۵۸) زین سبب فرمود حق: صَلُّوا عَلَیْه[2] / کـه مـحمّد بـود مُـحتالٌ اِلَـیْه[3]

بـدین جـهت حـضرت حـق فـرموده است: بـر او درود بـفرستید زیـرا کـه مـحمّد چاره‌سازِ امور خلق بود. [در آیهٔ ۵۶ سورهٔ **احزاب** آمده است: اِنَّ اللهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُـصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلیـماً. «همانا خـداونـد و فـرشتگان بر پیامبر درود فرستند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید شما نیز بر او درود و سلامی فرستید به کمال.» رجوع شود به شرح بیت (۲۸۵۴) دفتر دوم.]

---

۱. هر که آفریده را سپاس نگزارد، آفریدگار را سپاس نگذاشته است.
۲. صَلُّوا عَلَیه: درود فرستید بر او.
۳. مُحْتالٌ اِلَیه: کسی که مردم در چارهٔ کارهای خود بدو رجوع کنند.

در قیامت بنده را گوید خدا   هین چه کردی آنچه دادم‌من‌تورا؟ (۳۲۵۹)

در روز قیامت خداوند به بنده فرماید: هان ای بنده! نعمت‌هایی که به تو دادم چه کردی؟ [مضمون آیهٔ ۸ سوره **تکاثر** در بیت فوق مندرج است: **ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ یَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعیم.** «آنگاه شما را از نعمت‌ها باز پُرسند.»]

گوید: ای‌ربّ، شکرِتوکردم به‌جان   چون ز تو بود اصلِ آن‌روزی‌ونان (۳۲۶۰)

بنده به حضرت حق عرض کند: پروردگارا از جان و دل شکر نعمت‌هایت گفتم، زیرا منشأ همهٔ این رزق و نان‌ها تو بودی. [در حالی که او شکر نعمت حق نگزارده است. چرا؟ به بیت بعدی توجّه کن.]

گویدش حق: نه، نکردی شُکرِ من   چون نکردی شکرِ آن اِکرامْ‌فن[1] (۳۲۶۱)

حضرت حق بدو فرماید: نخیر، تو شکرِ مرا بجا نیاورده‌ای زیرا شکرِ آن کسی را که به تو نعمت بخشیده و تو از دستش روزی خورده‌ای بجا نیاورده‌ای. [این بیت لزوم نمکْ‌شناسی و قدردانی از بخشندگانِ نکوکار را توکید می‌کند.]

بر کریمی کرده‌یی ظلم و ستم   نه ز دستِ او رسیدت نعمتم؟ (۳۲۶۲)

تو نسبت به بخشندهٔ نکوکار ظلم و ستم روا داشته‌ای. مگر این طور نبود که از دستِ او به تو رزق و روزی رسید؟ یعنی چون سپاسِ او را بجای نیاورده‌ای در حق او ستم کرده‌ای. [ابیات اخیر ناظر است به حدیثی که ابوصَلْت با اِسناد خود از پیامبر(ص) نقل کرده است که: **یُؤْتیٰ بِعَبْدٍ یَوْمَ الْقِیامَةِ فَیُوقَفُ بَیْنَ یَدَیِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فَیَأْمُرُ بِهِ اِلَی النّارِ فَیَقُولُ اَیْ رَبِّ اَمَرْتَ بی اِلَی النّارِ وَ قَدْ قَرَأْتُ الْقُرآنَ فَیَقُولُ اللهُ اَیْ عَبْدی اِنّی اَنْعَمْتُ عَلَیْکَ وَ لَمْ تَشْکُرْ نِعْمَتی فَیَقُولُ اَیْ رَبِّ اَنْعَمْتَ عَلَی بِکَذٰا شَکَرْتُکَ بِکَذٰا وَ اَنْعَمْتَ عَلَی بِکَذٰا شَکَرْتُکَ بِکَذٰا فَلا یَزالُ یُحْصِی النِّعَمَ وَ یُعَدِّدُ الشُّکْرَ فَیَقُولُ اللهُ تَعالیٰ صَدَقْتَ عَبْدی اِلّا اَنَّکَ لَمْ تَشْکُرْ مَنْ اَجْرَیْتُ لَکَ نِعْمَتی عَلیٰ یَدَیْهِ وَ اِنّی قَدْ آلَیْتُ عَلیٰ نَفْسی اَنْ لا اَقْبلَ شُکْرَ عَبْدٍ لِنِعْمَةٍ اَنْعَمْتُها عَلَیْهِ حَتّیٰ یَشْکُرَ مَنْ ساقَها مِنْ خَلْقی اِلَیْهِ**[2]. «روز قیامت بنده‌ای رابه

۱. اِکرامْ فن: آنکه هنرش بخشندگی است. بخشنده.

۲. سفینة البحار، ج ۱، ص ۷۱۰.

پیشگاه الهی آورند و در برابر خداوند ایستانند. خداوند تعالی فرمان دهد که او را بـه آتش دوزخ بَرید. آن بنده گوید: پروردگارا آیا فرمان می‌دهی که مرا به آتش برند در حالی که قرآن خوانده‌ام؟! خداوند فرماید: ای بندهٔ من، به تو نعمت دادم ولی سپاسش به جای نیاوردی. بنده گوید: پروردگارا به من فلان نعمت را دادی من هم بهمان سپاس را گفتم. و فلان نعمت را دادی من نیز بهمان سپاس را گفتم. و بدین ترتیب متّصلاً نعمت های خداوند و سپاس های خـود را برمی‌شمرد. خداوند تعالی فرماید: همهٔ این سخنانت راست بود، امّا سپاسِ کسی را که به دست او به تو نعمت بخشیدم به جای نیاورده‌ای! من به ذات خود سوگند یاد کـرده‌ام کـه سـپاسِ بنده‌ای را که بدو نعمتی بخشیده‌ام نپذیرم مگر آنکه سپاسِ بنده‌ای را که توسّط او نعمتم را به وی رسانده‌ام به جای آورد.»]

(۳۲۶۳) چون به گورِ آن ولیْ‌نعمت رسید گشت گریان زار وآمد درنَشـید[۱]

در اینجا مولانا به ادامهٔ حکایت می‌پردازد: وقـتی کـه آن غـریب وامـدار هـمراه آن جوانمردِ مددکار بر سرِ مزار ولی نعمت خود (محتسب نیکْ‌نفس) رسیدند،های‌های گریه کرد و به نوحه‌گری پرداخت.

(۳۲۶۴) گفت: ای پشت و پناهِ هر نَـبیل[۲] مُرْتَجِی[۳] و غَوْثِ[۴] اَبْناءِ السَّـبیل[۵]

غریب در خطاب به قبر آن شریف گفت: ای کسی که پشت و پناه هـر آدم نـجیب و آبرومندی بودی. ای امیدْگاه و فریادرسِ مسافرانِ در راه مانده.

(۳۲۶۵) ای غـمِ ارزاقِ مـا بـر خـاطرت ای چو رزقِ عام، اِحسان و بِرَت[۶]

ای کَسی که غمِ روزی دادنِ ما بر خاطرت سنگینی می‌کرد. ای کسـی کـه احسـان و

---

۱. نَشید: سرود، آواز، بلند کردن صدا. در اینجا به معنی نوحه.

۲.نَبیل: نجیب، اصیل، بزرگوار.

۳. مُرْتَجِیْ: کسی که بدو امید رود.

۴.غَوْث: فریاد، فریادرس.

۵. اَبْناءُ السَّبیل: مسافران غریب و مانده در راه. از اصطلاحات قرآنی است. منتهی در قرآن کریم بـه صـورت مفرد (اِبْنُ السَّبیل) آمده است.

۶. بِرّ: نیکی.

نیکویی‌ات همچون رزق عام، وسیع و گسترده بود.

ای فـقیران را عَشـیره و والِـدَیْن　　　در خراج و خرج و در ایفاءِ دَیْـن (۳۲۶۶)

ای کسی که در پرداخت هزینه و خرج و ادای قروض فقیران مانند خویشاوندان و پدر و مادر آنان، مهربان و شفیق بودی.

ای چو بحر از بهرِ نزدیکان، گُهر　　　داده و، تحفه سویِ دُوران مَـطَر[1] (۳۲۶۷)

ای کسی که مانند دریا به نزدیکان خود گوهر و مروارید عطا می‌کردی، و به آنان که در دور دست ها ساکن‌اند باران بخشیدی.

پشتِ ما گرم از تو بود، ای آفتاب　　　رونقِ هر قصر و گنجِ هـر خـراب (۳۲۶۸)

ای آفتاب معنوی، ما به تو پشتگرم بودیم، تو مایهٔ رونق هر کاخ و گنجِ ویرانه‌ای بودی.

ای در ابـرویت نـدیده کس گِـرِه　　　ای چو مـیکائیلِ[2] راد و رزقْدِه[3] (۳۲۶۹)

ای کسی که هیچکس در طول زندگانی‌ات برای یک بار هم که شده ندید که اخم کنی. ای محتسبی که مانند میکائیلِ بزرگوار، به همگان روزی می‌دادی.

ای دلت پیوسته با دریـایِ غـیب　　　ای به قافِ مَکْرُمَت[4]، عنقایِ غیب (۳۲۷۰)

ای کسی که دلت همواره به دریای غیب متّصل بوده است. ای کسی که در کوهِ قـافِ بخشش و دَهِش، سیمرغ غیبی.[در این بیت بخشش از حیث عظمت و شموخ به کـوه قـاف تشبیه شده، و محتسب که در بخشش یگانهٔ دوران و فرید زمان بود به سیمرغ. چرا که به باور قدما، مأوای سیمرغ کوه قاف است. «عنقای غیب» ناظر بدین مطلب است که **عَنقاء**(= سیمرغ) معروف الاسم و مجهول الذّات است. یعنی اسمش را همگان شنیده‌اند، ولی خود او را کسـی

---

۱. مَطَر: باران. جمع: اَمْطار.

۲.میکائیل: نام یکی از فرشتگانِ بزرگ که مأمور تقسیم ارزاق است. رجـوع شـود بـه شـرح بـیت (۱۵۸۷ - ۱۵۸۶) دفتر پنجم.

۳.رزقْ دِه: روزی دهنده. صفت مرکّب فاعلی مرخّم.

۴.مَکْرُمَت: بخشندگی، بزرگواری.

ندیده است.]

(۳۲۷۱) یاد نآوَرده که از مـالم چـه رفت سقفِ سمتِ همّتت هرگز نکَـفْت[1]

ای کسی که به گاهِ دَهشِ اموالت هرگز به خاطرت نـمی‌گذشت کـه چـقدر از ثـروتم صرف بیچارگان شد! و سقف آسمان همّتت هرگز تَرَک بر نداشت. [«سَمْت» لفظاً به معنی راه و وسط راه است. امّا در علم هیأت اصطلاحی به نام **سَمْتُ الرَّأْس** معروف است که آن نقطه‌ای از فلک است که وقتی شخص به آسمان در می‌نگرد آن را درست بالای سرش مـی‌بیند. بـه احتمال زیاد معنی اصطلاحی «سمت» در اینجا مورد نظر است و از باب اطلاق جزء بر کُل، مراد از «سَمت» کلّاً پهنهٔ آسمان است. امّا در بـرخـی از نسـخه‌هـا بـه جـای سـمت لفـظ قصد و در بعضی دیگر لفظِ قصر (=کاخ) آمده است. به هر حال ضبط نخست انسب دیده آمد. الله اعلم.]

(۳۲۷۲) ای‌من و صدهمچو من‌درماه‌وسال مر تو را چون نسلِ تو گشته عِیال

ای کسی که من و شمارِ بسیاری نظیر من در طول ماهها و سال‌ها همچون فرزندان و کسانِ تو روزیخوارانت بودیم.

(۳۲۷۳) نقدِ مـا و جـنسِ مـا و رختِ مـا نامِ مـا و فـخرِ مـا و بـختِ مـا

تو نقدینه و متاع و کالا و اثاث و مایهٔ افتخار و نیک بختی ما بودی.

(۳۲۷۴) تو نَمُردی، ناز و بختِ مـا بـمُرد عیشِ ما و رزقِ مُسْـتَوْفیٰ بـمُرد

تو نمُردی، بلکه افتخار و اقبال ما مُرد. تو نمُردی، بلکه روزیِ کاملِ ما مُرد.

(۳۲۷۵) واحــدٌ کَــالْأَلْف در رزم و کـرم صد چـو حـاتم، گـاهِ ایـثارِ نِـعَم

در پیکار و بخشش یک تنه معادل هزار نفر مؤثّر بودی. و به هنگام عطای نعمت‌هـا صد برابر **حاتم طائی** عمل می‌کردی.[رجوع شود به شرح بیت (۲۲) هـمین دفـتر در مـورد واحدٌ کالالف.]

۱.نَکَفْت: شکاف بر نداشت، از مصدرِ کَفْتَن.

حاتَم ار مُرده بـه مُـرده مـی‌دهد گــردگان هـایِ شـمرده مـی‌دهد (۳۲۷۶)

اگر **حاتم طائی** مُرده‌ای را به مُرده‌ای می‌بخشد و گردوهای شمرده را بـه ایـن و آن می‌دهد. [این بیت کُـلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط. منظور بیت: نزد عرفا سخاوت و دهشِ **حاتم طائی** و اقران او چندان ارزشی ندارد، چرا که مالِ بی جان را به طُلّاب دنیا که به مثابهٔ اموات به شمار آیند می‌بخشند. و زر و سیم را که در نزد اهل الله بـه مـنزلهٔ گـردوهای بی بهاست به ابنای دنیا می‌دهند.]

تو حیاتی مـی‌دهی در هـر نَـفَس کز نـفیسی[1] مـی‌نگنجد در نَـفَس (۳۲۷۷)

در حالی که تو ای سخاوتمند حقیقی در هر دَم و بازدمی بـه طـالبانِ حـیات طـیّبه، حیات معنوی می‌بخشی. آن حیات معنوی چنان ارزشمند است که در کلام و بیان درنگنجد. [«نَـــفَس» در ایـــنجا بـــه مـــعنی ســـخن و کـــلام آمـــده است، از آنـــرو کـــه حـــروف و کـــلمات، تـــوسّط نَـــفَس ســـاخته و پـــرداخـــته مـــی‌شود. در ایـــن ابـــیات گـرچـه از محتسب تبریزی سـتایش شـده، ولی حـال و هـوای مـطلب نشـان مـی‌دهد کـه مـولانا در اینجا انسان کامل (حضرت رسول اکرم(ص)) را می‌ستاید. چنانکه ابـیات لاحـق مـؤیّد ایـن مطلب است.]

تو حـیاتی مـی‌دهی بس پـایدار نـقدِ زَرِّ بـی کَسـاد و بـی شـمار (۳۲۷۸)

تو حیاتی بسیار پاینده عطا مـی‌فرمایی. و سکّـه هـای طـلای سَرَهی را کـه هـرگز از رونق نیفتد، فراوان می‌بخشی. [حیات طیّبه، حـیات جـاودانگـی و بـقاست. ایـن حـیات فـقط از راه سـلوک عـرفانی حـاصل آیـد. اهـل الله نـیز سکّـه هـای طـلا مـی‌بخشند، امّـا نه سکّه های صرّافـان ظـاهری را، بـل سکّـه هـای مـعنوی صـرّاف لَـمْ‌یَزَل را بـه مشـتاقان هبه کنند.]

وارثی نـابوده یک خـویِ تـو را ای فلک سَجده‌کُنان کویِ تـو را (۳۲۷۹)

حتّی یک نفر وارث صفات و خصایل تو نیست. یعنی هیچکس نتوانسته است اخلاق شریف تو را کسب کند. ای آنکه فلک بر کویِ تو سجده آرد.

۱.نَفیسی: نَفاست، گرانبهایی. نفیس + یای مصدری.

(۳۲۸۰) خلق‌را از گرگِ‌غم لطفِ شُبان چون کلیمُ الله شُبانِ مهربان

لطف تو مردمان را از گرگِ درندهٔ اندوه مصون می‌دارد، چنانکه چوپان، رمهٔ خود را از هجوم گرگ حفظ می‌کند. تو مانند موسای کلیم الله چوپانی شفیق بودی. [مولانا در چند بیت پسین حکایت گریختن گوسفندی را از رمه‌اش به اختصار می‌آورد که یکی از مآخذ آن **تاریخ بیهقی** است. استاد فروزانفر حکایت مذکور را به نقل از کتاب اخیر الذّکر چنین آورده است: چنان خواندم در اخبار موسی علیه‌السّلام که بدان وقت که شبانی می‌کرد، یک شب‌گوسفندان را سوی حظیره (= آغُل) می‌راند. وقت نماز بود و شبی تاریک، و باران بنیرو آمد. چون نزدیک حظیره رسید، برّه‌ای بگریخت. موسی علیه السّلام تنگدل شد و بر اثر وی بدوید، بدانجمله که چون دریابد چوبش بزند، چون بگرفتش دلش بر وی بسوخت و بر کنار نهاد وی را و دست بر سر وی فرود آورد و گفت: ای بیچارهٔ درویش در پس، بیمی نه و در پیش، امیدی نه. چرا گریختی و مادر را یله کردی؟ و هر چند که در ازل رفته بود که وی پیغمبری خواهد بود، بدین ترحّم که بکرد نبوّت بر وی مستحکم‌تر شد.[۱]]

(۳۲۸۱) گوسفندی از کلیمُ اللّه گریخت پایِ موسی آبله شد، نعل ریخت

گوسفندی از دست موسای کلیم الله فرار کرد. موسی شتابان به دنبال او دوید و از شدّت دویدن پاهایش تاول زد. [«نعل ریختن» تعبیری است از تند و شتابان دویدن[۲]. چنانکه در **دیوان شمس** آمده است: «عقل و جنون آمیخته، صد نعل در ره ریخته».

شارحی از متأخران «نعل ریختن» را که تعبیری کنایی است، معنی لفظی کرده و نتیجةً ذهنش از مفهوم صحیح منصرف شده است. از آنجا که یکی از معانیِ «نعل»، کفش است، «نعل ریخت» را چنین معنی کرده است: «یعنی کفش از پایش در آمد.[۳]» انقروی هم تحت اللّفظ معنی کرده و گفته است: «نعلِ کفشش افتاد.[۴]» گولپینارلی در معنی «نعل ریخت» نوشته است: «درمانده شد.[۵]»این معنی لفظاً ناصواب نیست، زیرا یکی از معانی «نعل ریختن» درمانده شدن اسب از حرکت است، ولی با سیاق ابیات بعدی در نمی‌سازد. چرا که در ابیات لاحق می‌خوانیم

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۲۱۵.
۲. ر.ک. **دیوان شمس** (فرهنگ نوادر لغات)، ج۷، ص۴۴۹.
۳.مثنوی (آقای استعلامی)، ج۶، ص۳۸۵.
۴. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۵، ص۱۰۱۵.
۵. ر.ک. **نثر و شرح مثنوی شریف**، دفتر ششم، ص۴۱۴ .

که موسی(ع) تا شب به دنبال گوسفند گشت (پس معلوم می‌شود درمانده نشده بود) و این گوسفند بود که از فرط خستگی از حرکت بازماند نه موسی. موسی او را یافت و گرد و غبار از او سترد.]

در پیِ او، تا به‌شب درجُست وجو   و آن رَمه غایب شده از چشمِ او (۳۲۸۲)

موسی تا به شب به دنبال گوسفند رمیده گشت، در حالی که گلّهٔ گوسفندان از چشمانش پنهان شده بود. یعنی موسی برای یافتن گوسفند رمیده از گلّه‌اش جدا شد.

گوسفند از ماندگی شد سُست و ماند   پس کلیمُ الله گَرد از وی فشاند (۳۲۸۳)

گوسفند آنقدر دوید که دیگر از شدّت خستگی سست و بی حال شد و سرجایش ایستاد. موسای کلیم الله آمد او را بغل کرد و گَرد و غبار از او سترد.

کف همی مالید بر پشت و سرش   می‌نواخت از مِهر، همچون مادرش (۳۲۸۴)

موسی دست نوازش بر پشت و سر گوسفند می‌کشید. و مانند مادرش با محبّت او را می‌نواخت.

نیم ذره طَیْرَگی[1] و خشم، نی   غیرِ مِهر و رحم و آبِ چشم، نی (۳۲۸۵)

موسی حتّی به اندازهٔ نیم ذرّه خشمین و غضبناک نشده بود. و جز اظهار مهربانی و دلسوزی و اشک ریختن کارِ دگر نمی‌کرد.

گفت: گیرم بر مَنَت رحمی نبود   طبعِ تو بر خود چرا اِستم نمود؟ (۳۲۸۶)

موسی دلسوزانه به آن گوسفند خطاب کرد: فرض کنیم با من مهربان نیستی. دیگر چرا به خود ستم می‌کنی؟ یعنی با فرار کردنت ممکن بود گرفتار درندگان یا دزدان و سایر مخاطرات شوی. [انبیا و اولیا و مصلحان جامعه نسبت به سرنوشت مردمان دل می‌سوزانند و غم آنان می‌خورند. امّا نه با سختگیری و عَنافت، بل با مهربانی و عطوفت. بدین‌سان رمیدگان را به مَنهل عشق و مشرب صفا باز می‌آورند.]

---

۱. طَیْرَگی: خشمگینی، غضبناکی.

(۳۲۸۷) با ملائک گفت یـزدان آن زمـان / که نُـبُوَّت را هـمی زیـبد فـلان

در آن زمان، یعنی در همان اوقات که موسی دلسوزانـه بـه دنـبال گـوسفند مـی‌دوید خداوند به فرشتگان خطاب آورد که او (موسی) شایستهٔ مقام پیامبری است. یعنی موسایی که برای یافتن یک گوسفند این همه خود را به آب و آتش زد و دلسوزی نشان داد لایق است که رهبری امّت را برعهده گیرد تا آنان گرفتار گرگِ هار نفس امّاره نشوند.

(۳۲۸۸) مُصطفیٰ فرمود خود که هـر نـبی / کرد چوپانیش، بُـرنا[۱]،یـا صـبی[۲]

محمّد مصطفی(ص) فرماید: هر پیامبری در دورهٔ جوانی یا کودکی بـه کـار چـوپانی مشـغول بـوده است. [ایـن بـیت و دو بـیت بـعدی اشـارت دارد بـه مـضمون حـدیثی کـه از طریق ابوهریره از پیامبر(ص) روایت شده است: **مٰا بَعَثَ اللهُ نَبِیّاً اِلّٰا رَعَـی الْـغَنَمَ. فَـقٰالَ اَصْـحٰابُهُ وَ اَنْتَ؟ فَـقٰالَ: نَـعَمْ. کُـنْتُ اَرْعـا عَـلیٰ قَـراریـطَ لِاَهْـلِ مَکَّـةَ**[۳]. «خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد جز آنکه به کار چوپانی مشغول بوده است. اصحاب او گفتند: حتّی تو؟ فرمود: آری. من در **قَراریط**[۴] برای مکّیان چوپانی مـی‌کرده‌ام.» از جـابربن عبدالله انصاری نیز حدیثی در این مضمون روایت شده است.]

(۳۲۸۹) بـی شُـبانی کـردن و آن اِمـتحان / حـق نـدادش پـیشوائـیّ جـهان

خداوند به هیچ پیامبری بی‌آنکه دورهٔ چوپانی را سپری کند و بر سختی‌ها شکیبایی آورد مقام هدایت جهان را تفویض نفرموده است.

(۳۲۹۰) گفت سایل: هم تو نیز ای پهلوان؟ / گفت: من هم بوده‌ام دهری شُبان

در اینجا شخصی از پیامبر(ص) پرسید: ای پهلوانِ عرصهٔ کمال، یعنی تو هـم زمـانی چوپان بوده‌ای؟ فرمود: بله، من هم زمانی چوپان بوده‌ام.

---

۱. بُرنا: جوان.

۲. صَبیّ: کودک.

۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص۲۱۵.

۴. قَراریط: نام موضعی است در اطراف مکّه نزدیک کوه اُحُد. قراریط جمع مکسّرِ قیراط نیز توانـد بـود. بـه معنی نیم دانگ که تقریباً به وزن چهار جو باشد. با این فرض یعنی برای مکّیان با مزدی اندک چـوپانی می‌کرده‌ام.

تا شـود پـیدا وَقـار و صـبرشان　　　کردشان پیش از نُبُوّت حق، شُبان　(۳۲۹۱)

خداوند آنان را پیش از پیامبری بـه شـغل چـوپانی گـمارد تـا مـتانت و شکـیبایی آنان آشکار شود.

هــر امــیری کــو شُـبانیِ بشــر　　　آنـچنان آرَد کـه بـاشد مُـؤتَمَر[1]　(۳۲۹۲)

هر فرمانروایی کـه چـوپانیِ بشـریّت را هـمانطور کـه بـدو امـر شـده انـجام دهـد. [این بیت کُـلاً شرط و بیت بعدی نیز متعلّق شرط است، و بیت (۳۲۹۴) جزای شرط است.]

حلمِ موسی وار اندر رَعْیِ[2] خَود　　　او به جای آرد به تـدبیر و خِـرَد　(۳۲۹۳)

و با عقل و تدبیر در کار چوپانی خود، بُردباری و متانتی همچون موسی(ع) نشان دهد.

لاجَــرَم حــقّش دهـد چـوپانیی　　　بــر فـرازِ چـرخِ مَـه، روحـانیی　(۳۲۹۴)

قطعاً خداوند مقام چوپانیِ معنوی را بر بلندایِ ماه بدو عطا فرماید.

آنچنان کـه انـبیا را زیـن رِعـا[3]　　　بــر کَشـید و داد رَعـیِ اَصـفیا[4]　(۳۲۹۵)

چـــنانکه پـــیامبران را از مـــیان چـوپانان اَغـنام بـالاتر بُـرد و بـه مـقام پـیشوایـی و چوپانی هدایت‌طلبان بر گماشت.

خواجه! بـاری‌تودرین‌چوپانی‌ات　　　کردی آنچه کور گردد شانی‌ات[5]　(۳۲۹۶)

از ایـــنجا دوبـــاره غــریب وامـدار در خـطاب بـه مـزار مـحتسب گـوید: خـلاصهٔ کلام، ای خواجه تـو در کـار چـوپانی مـردم، کـاری کـردی کـه چشـم بـدخواهـانت کـور می‌گردد.

---

۱. مُؤتَمَر: مأمور شده.

۲. رَعْی: چرانیدن، مواظبت، چوپانی کردن.

۳. رِعا: اگر مخفّف رِعاء باشد به معنی چوپانان است. مفردَ آن راعی است.

۴. اَصْفیا: مخفّف اَصْفِیاء به معنی زبدگان، گُزیدگان. در اینجا منظور بی‌غرضانِ هدایت‌خواه و مسترشد است. جمعِ صَفِیّ.

۵. شانی: دشمن، بدخواه. در اصل شانِئ بوده که فارسیان همزه را اسقاط کرده‌اند. از مصدر شَنَآن.

(۳۲۹۷) دانـم آنـجا در مکـافات ایـزدت سـروریّ جـاودانـه بـخشدت

می‌دانم که خداوند در آن جهان، حکومت جاودانهٔ معنوی را به عنوان جواب عملت به تو خواهد بخشید.

(۳۲۹۸) بر امـیدِ کـفِّ چـون دریـایِ تـو بـر وظـیفه دادن و ایـفایِ تـو

من به امید دست بخشندهٔ تو که همچون دریا مروارید و گوهر نثار می‌کند. و به امید آنکه به نیازمندان مستمرّی می‌دهی و حاجات آنان را بر می‌آوری.

(۳۲۹۹) وام کردم نُـهْ‌هزار از زر گِـزاف[۱] توکجائی‌تا شود‌این‌دُرد[۲]،صاف[۳]؟

بی مُحابا نُه هزار دینار قرض کردم. تـو کـجایی کـه ایـن گـرفتاری بـرطرف شـود؟ [«صاف شدنِ دُرد» تعبیری است از رفع مشکـلات. امّـا لفـظاً بـه مـعنی پـالایش شـراب از رسوبات است.]

(۳۳۰۰) تو کجایی تا که خندان چون چمن؟ گویی:بِستان آن و ده چندان ز من

ای خواجه (محتسب) تو کـجایی کـه بـا رویـی شـاداب و گشـاده بـه مـن بگـویی: بـه مـقدار مـقروض بـودنت ایـن دیـنارها را بگـیر، و حـتّی ده بـرابـرِ آن نـیز از مـن واستان.

(۳۳۰۱) تو کجائی تـا مـرا خـندان کـنی؟ لطف‌و احسان،چون‌خداوندان‌کنی

تو کجایی که مرا شادمان کنی و همچون شـاهان مـرا مـورد لطـف و احسـان خـود قرار دهی؟

(۳۳۰۲) تو کجائی تـا بـری در مـخزنم؟ تـا کـنی از وام و فـاقه ایـمنم

تو کجایی که مرا به خزانه‌ات ببری تا مرا از بدهی و فقر در امان داری؟

---

۱. گِزاف: بیهوده، بی‌حساب.

۲. دُرد: آنچه از مایعات بخصوص شراب در تهِ ظرف رسوب می‌کند.

۳.صاف: شراب صاف.

من همی گویم: بس وتو مُفضِلم[1]   گفته کین هم گیر از بهرِ دلم (۳۳۰۳)

من بگویم: کافی است. ولی تو که بخشنده‌ای به من بگویی: این عطای دیگر را هم به به خاطر دل من بگیر.

چون همی گنجدجهانی زیرِطین[2]؟   چون بگنجد آسمانی در زمین؟ (۳۳۰۴)

آخر چگونه ممکن است که یک «جهان» در زیر خاک جای گیرد؟ یعنی تو چون به کمالات والای اخلاقی رسیده‌ای در عظمت و رفعت بسانِ جهانی. حال در شگفتم که این جهان چگونه سر در تیرهٔ تراب فرو دارد؟ آخر چگونه ممکن است که آسمان در زمین جای گیرد؟ [این مصراع نیز در تقدیر آن محتسب سمیح الاخلاق آمده است.]

حاشَ لِلّه، تو برونی زین جهان   هم به وقتِ زندگی، هم این زمان (۳۳۰۵)

حقّا که تو چه به وقت زندگی در دنیا و چه اکنون که در ورای این دنیایی، همیشه از حیطهٔ جهان خارج بوده‌ای. [این بیت و ابیات بعدی تماماً وصف انسان کامل است هرچند که ظاهراً خطاب به محتسب است. پس هرکس قوای نفسانیّه‌اش را مضبوط سازد به تجرید از مقتضیات جهان مادّی رسد و نتیجةً از کمند زمین و زمان برهد.]

در هوایِ غیب، مرغی می‌پَرَد   سایهٔ او بر زمینی می‌زند (۳۳۰۶)

به عنوان مثال، پرنده‌ای در آسمانِ جهان غیب به پرواز در می‌آید و سایه‌اش روی زمینِ این جهان می‌افتد. [مشابه است با بیت (۴۱۷) دفتر اوّل. برای توضیح بیت فوق به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

جسم، سایهٔ سایهٔ سایهٔ دل است   جسم، کَی اندر خورِ پایهٔ دل است (۳۳۰۷)

جسم، سایهٔ سایهٔ سایهٔ دل است. جسم کی تواند همشأن دل (روح مجرّد)[3] باشد؟ [مولانا در دو بیت اخیر قلب (روح مجرّد قدسی) را به پرنده‌ای تشبیه کرده که در مطار غیب

---

۱. مُفْضِل: احسان کننده، بخشنده.

۲. طین: گِل.

۳. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۳۸) و (۱۶۱۳) دفتر سوم.

بـه پـرواز در آمـده است. سـایهٔ او مـنعکس مـی‌شود و از آن سـایه، قـالب مـثالی[1] و یـا جسد هَوَر قَلْیایی[2] به ظهور مـی‌رسد. از سـایهٔ قـالب مـثالی نـیز روح حـیوانـی (بـخاری) پدید می‌آید، و نهایتاً از سایهٔ روح حیوانی جسد عنصری (جسم مادّی) حادث می‌گردد. اِسناد سایه به قلب یا روح مجرّد به نحو مَجاز است، چـرا کـه روح مـجرّد اصـلاً سـایه نـدارد و سایه از خواصّ جسم مادّی است. پس مراد از سایهٔ روح، تجلّی روح در قوس نزولی است. مولانا همین مطلب را به بیانی دیگر در بیت (۱۷۱۸) دفتر اوّل آورده است. لازم است بدانجا رجوع شود. پس تجلّی روح (قلب) در قوس نزولی هستی به ترتیب موجب ظهور قالب مثالی، روح حیوانی و جسم عنصری گـردید. بـعضی از شـارحـان سـه سـایه را سـه لطـیفهٔ اوّل از **لطایف سبعه** دانسته‌اند که عبارتند از طبعیّه، نفسیّه و قـلبیّه. مـنظور دو بـیت اخـیر و وجـه ارتباط آن با ابیات پیشتر: مولانا در ابیات پیشین از مقام عالی محتسب (همانطور که گفته آمد در اینجا محتسب نماد انسان کامل است) سخن گفت و در توصیف عظمت محتسب این نکته را تقریر کرد که او در دورهٔ حیات دنیوی نـیز از حـیطه و حـصار مـحسوسات خـارج بـود. و آن کس که در روی زمین به شکل محتسب دیده می‌شد در واقع سایهٔ او بود نه خودِ او، زیرا او در اعلی مرتبهٔ جهانِ برین طَیَران داشت. چنانکه مـثلاً روح لطـیف قـدسی در جـهان غـیب توطّن دارد و تجلّیاتش در این عالم منعکس می‌شود. پس دو بیت اخیر بر سبیل مثال گفته آمد تا بیرون بودن محتسب را از زمین و زمان تبیین کند.]

(۳۳۰۸) **مرد خفته، روحِ او چـون آفـتاب　　　در فلک تابان و،تن‌درجامهٔ‌خواب**

مثال دیگر، شخصی می‌خوابد در حالی که روح او مانند خورشید در آسمان می‌تابد. و در همان حال جسم او در لباس و بسترِ خواب غنوده است.

(۳۳۰۹) **جان،نهان‌اندر خَلاهمچون‌سِجاف[3]　　　تن تـقلّب[4] مـی‌کند زیـرِ لحـاف**

روحِ شخص در عالم غیب مانند حاشیه‌ای است که به طرف درون لباس می‌دوزند. یعنی روح در عالم غیب نهان می‌شود. و در همان حـال جسـم در زیـر لحـاف بـه حـرکت و تقلّا مشغول است.

---

۱ و ۲. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۳۸) و (۱۶۱۳) دفتر سوم.

۳. سِجاف: باریکه‌ای که در حاشیهٔ داخلی لباس می‌دوزند.

۴. تقلّب: دگرگونی، جنبیدن.

روح چون مِنْ اَمْرِ رَبّی مختفی‌است هر مثالی که بگویم، مُنتفی است (۳۳۱۰)

روح مجرّد چون که از امر پروردگار است به قدری از دایرهٔ حواس و انظار پوشیده است که هر مثالی دربارهٔ او بگویم فایده‌ای ندارد. [زیرا حق مطلب را ادا نتواند کرد. پس جمیع تمثیلات و تشبیهات در بیان امور معنوی و الهی فقط برای تقریب ذهن است. والّا «خاک بر فرقِ من و تمثیل من»]

ای عجب کو لعلِ شِکّربارِ[1] تو؟ وان جواباتِ خوش و اسرارِ تو (۳۳۱۱)

این ابیات نیز همه از زبان آن غریب وامدار به محتسبِ مقبور آمده است: شگفتا کو آن لبِ شیرینْ گفتار تو؟ و کو آن پاسخ‌های زیبا و راز گشایی‌های شگفت‌انگیز تو؟

ای عجب کو آن عقیقِ قندْخا[2]؟ آن کلیدِ قفلِ مُشکل‌هایِ ما (۳۳۱۲)

شگفتا کو آن لبی که سخنان شیرین گوید؟ و کو آن کلیدی که قفل مشکلات ما گشاید؟

ای عجب کو آن دَمِ چون‌ذوالْفَقار؟ آنکه کردی عقل‌ها را بی‌قرار (۳۳۱۳)

شگفتا، کو آن کلام شمشیرْآسای تو؟ یعنی آن سخنان قاطع و سریع‌التأثیرِ تو کجاست که مانند ذوالفقار حیدری ریشهٔ غم و یأس از دل‌ها برکَنَد؟ همان کلام نافذی که (پیشتر) عقول را بی‌تاب و بی‌قرار می‌کرد؟

چند همچون فاخته[3] کاشانه‌جُو؟ کو و کو و کو و کو و کو و کو؟ (۳۳۱۴)

آخر تا کی مانند فاخته‌ای که در جستجوی آشیان خود است نغمهٔ کو، کو، کو، کو، کو سر دهم؟

---

۱. شِکرْبار: بارندهٔ شِکر. صفت مرکّب مرخّم فاعلی. «لعلِ شِکرْبار» یعنی لبی که از آن سخنان شیرین و شِکرین شنیده شود.

۲. قَندْخا: خایندهٔ قند، جَوَندهٔ قند. «عقیقِ قَندْخا» کنایه از لبی که سخنان شیرین و دلپذیر گوید.

۳. فاخته: پرنده‌ای زیبا که پرهای خاکستری متمایل به آبی دارد. آوازش شبیه به اینست که می‌گوید: کوکو.

(۳۳۱۵) کـو؟ هـمانجا کـه صفات رحـمتست قدرتست و نُزهت[1] است و فِطنت[2] است

او اینک کجاست؟ همانجایی است که صفات رحـمت و قـدرت و نکـویی و دانـایی آنجاست. یعنی محتسب (انسان کامل) مظهر صفات الهی است.

(۳۳۱۶) کو؟ همانجا که دل و اندیشه اش دایم آنجا بُد چو شیر و بیشه اش

او اینک کجاست؟ همان جایی که دل و اندیشه اش همواره آنجا بود، چنانکه شیر دائماً هوش و حواسش متوجّه بیشه است. [«بیشه» در اینجا کنایه از مرتبهٔ الوهیّت است که مـحلّ روییدن اشجار و اثمارِ معنوی است. و «شیر» کنایه از عارف روشنْ‌بین که پیوسته در بیشهٔ الهی سکنیٰ دارد. در این باب رجوع شود به بیت (۱۴۲۷) به بعد در دفتر دوم. خلاصهٔ منظور بیت: عارفانِ بالله گرچه در این دنیای ظلمانی به سر برند، لیکن در همان حال به عالم سبحانی و مرتبهٔ الهی پیوند دارند.]

(۳۳۱۷) کو؟ همانجا که امـیدِ مـرد و زن می‌رود در وقتِ اندوه و حَـزَن[3]

او اینک کجاست؟ همان جایی است که عموم مردم از زن و مرد به گاهِ هجوم غـم و اندوه بدانجا امید برند. [ما حاجتیانِ درگاه حق نوعاً بـهنگام گـرفتاری‌ها «یـا رَبّ یـارَبّ» می‌کنیم، ولی عارفانِ بالله در همه حال بدو پناه برند، چه در خوشی و چه در ناخوشی، چه در سَرّاء و چه در ضَرّاء. چرا که اهل الله پیوسته در سایهٔ سبحان‌اند.]

(۳۳۱۸) کو؟ همانجا کـه بـه وقتِ عِـلّتی چشـم پَـرَّد بـر امـیدِ صِـحّتی

او اینک کجاست؟ همان جایی است که به گاهِ پیدا شدن بیماری‌ها و گرفتاری‌ها چشم مردم به امید باز یافتن سلامتی و تندرستی بدانجا متوجّه می‌شود. [ایـن بـیت نـیز در ادامـه مضمون بیت پیشین آمده است.]

(۳۳۱۹) آن طرف کـه بـهرِ دفـعِ زشـتیی باد جـویی بـهرِ کِشت و کَشـتیی

او همانجایی است که تو (و امثال تو) برای دفع ناگواری‌ها بدانجا (مرتبهٔ الوهی) پناه

---

۱. نُزْهَت: پاکیزگی، نکویی.
۲. فِطْنت: زیرکی و دانایی.
۳. حَزَن: اندوه، اندوهمندی.

می‌برید. و نیز از آنجا وزیدن بادِ شُرطه طلب می‌کنید تا (به منظور جدا کردن کاه از دانه) محصول زراعی خود را باد دهید و کشتیِ خود به ساحل رسانید.

آن طرف که دل اشارت می‌کند   چون زبان یا هُو عبارت می‌کند   (۳۳۲۰)

او (محتسب که در این ابیات نماد انسان کامل و عارفِ واصل است) همان جایی است که وقتی زبان، ذکرِ «یا هُو» می‌گوید دل بدان طرف متوجّه می‌شود. [ذکر «یاهُو» سلطان اذکار است. این ذکر شریف از حضرت رسول اکرم(ص) و امام علی(ع) نیز شنیده شده است. بدین صورت: **یا هُو یا مَنْ لاهُو الّاهُو**. طَبَرسی در ذیل سورهٔ اخلاص (توحید) از امیر مؤمنان علی(ع) روایت کرده است که: **رَأَیْتُ الْخِضْرَ فِی الْمَنامِ قَبْلَ بَدْرٍ بِلَیْلَةٍ. فَقُلْتُ لَهُ: عَلِّمْنی شَیْئاً اَنْصُرْ بِهِ عَلَی الْاَعْداءِ. فَقالَ: قُلْ یاهُو یا مَنْ لاهُو اِلّا هُو فَلَمّا اَصْبَحْتُ قَصَصْتُ عَلیٰ رَسُولِ اللهِ(ص) فَقالَ: یا عَلِیُّ عُلِّمْتَ الْاِسْمَ الْاَعْظَمَ**[1]. «خضر را یک شب مانده به واقعهٔ بدر به خواب اندر دیدم. بدو گفتم: به من چیزی‌آموز که بدان بر دشمنانم نصرت جویم. گفت: بگو **یا هُو یامَنْ لاهُو اِلّاهُو**. وقتی سپیده بردمید این خواب را برای رسول خدا(ص) نقل کردم. فرمود: ای علی اسم اعظم را آموختی.»

صوفیه اذکار را به انواعی تقسیم کرده‌اند. از جمله ذکر **قلبی** را ذکری دانند که ابتدا بر زبان جاری گردد و سپس دل آنرا متذکّر شود. معنایی که از بیت فوق مستفاد شد منطبق بر این نوع ذکر است. امّا ذکر **نَفْسی** عکس آن است و آن ذکری است که قلب پیش از زبان متوجّه مقصود شود. یعنی ابتدا قلب به ذکر پردازد و سپس زبان[2].]

او مَعَ الله است بی‌کوکو همی   کاش جولاهانه[3] ماکو[4] گفتمی   (۳۳۲۱)

اما او (محتسب) بدون «کو، کو گفتن» هم همیشه با خداوند است. یعنی عارفِ باالله بدون ذکر لفظی و لسانی نیز همواره خدا را همراه خود می‌بیند. ای کاش بافنده‌وار «ماکو» می‌گفتم. یعنی ای کاش بدون لقلقهٔ لسان و از دل و جان ذکر حق می‌گفتم، زیرا ذکر لسانی در نزد اهل الله، اسفل اذکار و از سنخ نعیق حیوانات شمرده آید. [مصراع دوم قدری مبهم است، از

---

۱. مجمع البیان: ج ۱۰، ص۵۶۵.
۲. ر. ک. طرائق الحقایق، ج ۱، ص۴۳۴.
۳. جُولاهه‌وار: بافنده وار، مثل بافنده. جولاه + پسوند تشبیه و نسبتِ آنِه.
۴. ماکُو: افزاری که ماسورهٔ چرخ خیاطی و بافندگی را در آن جای می‌دهند.

اینرو شارحان عموماً ناصواب رفته‌اند و تأویلاتی تکلّف‌بار و خم اندر خم آورده‌اند که نقل آن سخنان خالی از سآمت و ملال نیست. منظور بیت فوق به نحو ساده: انسان کامل و عارف حقیقی کسی است که همیشه خدا را ناظر و حاضر گفتار و احوال و سِگال خویش بیند و قلباً و قالباً بدو عشق ورزد، چنانکه مثلاً بافندگان به افزار بافندگی تعلّق خاطر دارند. مصراع دوم تمثیل است برای تأکید و تبیین مصراع اوّل. پس «جولاه» و «ماکو» در اینجا مقصود خاصّی را که به عمل بافندگی و افزارِ آن منحصر باشد و یا به تأویلات عجیب و غریب نیاز داشته باشد بیان نمی‌دارد، جز آنکه می‌خواهد بگوید که عشق تو به حق باید قلبی باشد نه لسانی. به علاوه «کو،کو» با «ماکو» حاوی آرایهٔ لفظی نیز هست.]

(۳۳۲۲) **عقلِ ماکو تا ببیند غرب و شرق — روح‌ها را می‌زند صدگونه برق**

عقل ما کجاست که در باختر و خاور ببیند که تجلّیات فراوانی از حضرت حق به جان اهل الله اصابت می‌کند. [نور تجلّی الهی متعیّن به تعیّنات شرقی و غربی نیست: **لا شَرْقِیَّةٍ وَ لا غَربیَّةٍ**.]

(۳۳۲۳) **جزر و مَدَّش[۱] بُد به بحری در زَبَد — منتهی شد جَزر و باقی مانْد مَد**

آن خواجه (محتسب) مانند کفی بر روی دریایی گاه دچار جزر می‌شد و گاه دچار مَدّ. سرانجام جزر به پایان رسید و مدّ باقی ماند. [«جزر و مدّ» دو حالت متضادّ دریاست که در اینجا «جزر» کنایه از عالم کثرت (جهان فرودین) و «مَدّ» کنایه از عالم وحدت (جهان برین) است. منظور بیت: عارف تا وقتی که در حیطهٔ عالم جسمانی است گاه دچار قبض شود و گاه به بسط آید. و این حالات متضاد همچنان بر دوام است تا آنکه او به سوی سایهٔ سبحان شَدِّ رِحال کند. در این مرتبه هرچه هست بسط و رفعت است.]

(۳۳۲۴) **نُه هزارم وام و، من بی‌دست رس — هست صددینار ازین توزیع وبس**

نُه هزار دینار وام دارم. و دستم به جایی نمی‌رسد. در حالی که از اعانهٔ اعیان و اشراف شهر فقط صددینار جمع شد. [نُه هزار دینار بدهکاری کجا و صددینار

۱.جَزْر و مَدّ: فرونشستن و بالا آمدن آب دریا بر اثر جاذبهٔ ماه و خورشید. این حالت در شبانه روز دوبار انجام می‌گیرد. چون ماه از خورشید به زمین نزدیکتر است در جزر و مدّ زمین اثر بیشتری دارد.

موجودی کجا؟!]

حق کشیدت، ماندم در کَش مکَش   می‌روم نومید، ای خاکِ تو خَوش (۳۳۲۵)

خداوند تو را به نزد خود بالا بُرد و من در این جهان کثرت در چنبر تضاد و ابتلا ماندم. پاک باد خاکت! [«ای خاکِ تو خوش» جمله‌ای دعایی است. تقریباً معادل جملهٔ «طابَ ثَراک» است.]

همّتی می‌دار در پُرحسرتت   ای همایونْ روی و دست و همّتت (۳۳۲۶)

ای فرخندهٔ رخسار و خجستهٔ دست و مبارکْ همّت، همّتی بدرقهٔ راه این بیچارهٔ حسرت زده فرما تا از دایرهٔ بستهٔ این زندگی پُر محنت خلاصی یابد.

آمدم بر چشمه و اَصلِ عُیون   یافتم در وی به جایِ آب، خون (۳۳۲۷)

به چشمه‌ای در آمدم که منبع همهٔ چشمه هاست. اما دریغا که در آن چشمه به جای آب، خون یافتم. یعنی من به امید اعانت تو از دیار خود بیرون آمدم تا از چشمهٔ کرم تو سیراب شوم، امّا به جای آبِ بخشش و دهش تو، خونِ نگونْبختی و حرمان دیده آمد.

چرخ، آن چرخ است، آن مهتاب نیست   جوی، آن جوی است، آب، آن آب نیست (۳۳۲۸)

البتّه آسمان، همان آسمان قدیم است، امّا مهتاب همان مهتاب نیست. و جویبار همان جویبار است، امّا آب همان آب نیست. یعنی جهان همان جهان قبلی است، ولی فیض و عطای محتسب برجای نمانده است. بلکه با مرگش طومار دهش هایش نیز درهم نوردیده شده است.

مُحسِنان هستند، کو آن مستطاب[۱]؟   اختران هستند کو آن آفتاب؟ (۳۳۲۹)

البتّه در این زمان نیز اهل احسان وجود دارند، امّا آن شخص پاکدل کجاست؟ یعنی با اینکه هم اکنون نیز نکوکارانی هستند ولی او چیز دگری بود. چنانکه مثلاً ستارگان هم هستند، امّا خورشید کجاست؟ یعنی نور خورشید چیز دیگری است، هرچند کواکب و نجوم نیز رخشان‌اند.

۱. مُستَطاب: پاک و پاکیزه.

(۳۳۳۰) تو شدی سویِ خـدا، ای مـحترم پس به سویِ حق روم من نیز هم

ای‌شخص محترم حال‌که تو به نزدخداوند رفته‌ای من نیز به بارگاه حضرت‌حق می‌روم.

(۳۳۳۱) مَجْمَع و پایِ عَلَم[1]، مَأْوَی‌الْقُرون[2] هست حق، کُلٌّ لَـدَیْنا مُـحْضَرُون

زیرا محلّ اجتماع و مکان گرد آمدن و پناهگاه همهٔ جوامع و امم، پیشگاه حضرت حق است. همگان به نزد ما حاضراند.[در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۳۲ سورهٔ **یس** تضمین شده است. رجوع شود به شرح بیت (۴۴۴) دفتر چهارم.]

(۳۳۳۲) نقش ها، گر بی خبر، گـر بـا خـبر در کـفِ نـقّاش بـاشد مـحتضر

نقوش فرضاً چه ناآگاه باشند و چه آگاه در دست نقّاش حضور دارند. یعنی نقّاش بر همهٔ نقوشی که می‌کشد احاطه و اِشراف دارد و نقش از او غایب نیست. [منظور بیت: مخلوقات عالم که به سانِ نقوش‌اند چه از حضرت حق باخبر باشند و چه نباشند. خداوند به آنان علم دارد و هیچ چیز از او غایب نیست چه در این دنیا و چه در آن دنیا. پس مپندار که موجودات در دنیا از او غایب‌اند و چون به آن دنیا کوچند به نزدش حاضر شوند. مقایسه شود با بیت (۶۱۱) به بعد در دفتر اول.]

(۳۳۳۳) دَم به دَم در صفحهٔ اندیشه شـان ثبت و مَحوی می‌کند آن بی نشان

آن نقّاش ازل که بی نشان و بی‌چون و چند است لحظه به لحظه بر صفحهٔ اندیشه آنان نقوشی می‌نگارد و پاک می‌کند. [این بیت تحوّل و تغیّر روانی آدمی را بیان می‌دارد. چه بر لوح ضمیر آدمی دائماً احوالی متفاوت و حتّی متعارض پدید آید و به محاق رود. پس آدمی حال ثابتی ندارد. مصراع دوم ناظر است به آیهٔ ۳۹ سورهٔ **رعد**. رجوع شود به شرح بـیت (۲۹۶) دفتر اول.]

(۳۳۳۴) خشـم مـی‌آرَد، رضـا را مـی‌بَرَد بخل مـی‌آرَد، سَـخا[3] را مـی‌بَرَد

مثلاً نقّاش ازل گاه بر لوح ضمیر آدمی نقش غضب می‌نگارد و گاه نقش خشـنودی.

---

۱. پایِ عَلَم: کنایه از محلّ اجتماع است، زیرا وقتی پرچم افراشته می‌شود همهٔ قشون زیر آن گرد می‌آیند.
۲. مَأْوَی الْقُرون: پناهگاه نسل ها و امت ها.
۳.سَخا: سخاوتمندی، بخشش، گشاده‌دستی.

گاه صفت بـخل را بـر صـحیفهٔ دل آدمـی رقـم مـی‌زند و گـاه صـفت سـخا را از ضـمیر او می‌زداید.

(۳۳۳۵) نیم لحظهٔ مُدْرَکاتم شام و غَدْو[1] هیچ خالی نیست زین اِثبات‌ومحو

لوح ضمیر من در شبانروز حتّی برای نیم لحظه از این ثبت کردن‌ها و پاک کردن‌هـا فارغ نمی‌شود. [رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۳) همین دفتر.]

(۳۳۳۶) کوزه‌گر با کـوزه بـاشد کـارْساز کوزه از خود کَی شود پهن‌ودراز؟

به عنوان مثال، کوزه‌گر، کوزه می‌سازد. والّا مگر ممکن است که کوزه خود به خـود عرض و طولی پیدا کند و به صورت کوزه در آید؟

(۳۳۳۷) چوب در دستِ دُروگر[2] مُـعْتَکِف[3] ورنه،چون گردد بُریده‌و مُؤْتَلِف؟[4]

یا مثلاً اینکه چوب چه شکل و اندازه‌ای پیدا کند در اختیار نجّار است. والّا چگـونه ممکن است که چوب خود به خود بُریده و سازوار شود؟

(۳۳۳۸) جـامه انـدر دستِ خـیّاطی بُـوَد ورنه، از خود چون بدوزد یا دَرَد؟

مثال دیگر، لباس به دست خیّاط دوخته می‌شود. والّا مگر ممکن است که پارچه خود به خود دوخته و شکافته گردد؟

(۳۳۳۹) مَشک با سـقّا بُـوَد، ای مُـنتَهی[5] ورنه‌از خودچون‌شود پُر یا تهی؟

مثال دیگر ای استاد، مَشک به دست سقّا پُر از آب می‌شود. والّا مشک به خودی خود چگونه می‌تواند پُر یا خالی شود؟

---

۱. غَدْو: در اینجا به معنی روز است. صورت متداول آن غَد به معنی فردا و یا یک روزِ معیّن در آینده است.

۲.دُروگر: دُرودگر، نجّار.

۳. مُعْتَکِف: در اصل به معنی کسی که به جهت عبادت گوشه‌نشینی اختیار می‌کند. در اینجا به معنی جایْ‌گیرنده و یا قرار گیرنده.

۴. مُؤْتَلِف: الفت گیرنده. در اینجا به معنی تراشیده و ساز وار.

۵. مُنتَهی: کسی که در علم یا هنر و صنعتی به انتها رسیده باشد. مقابل مبتدی.

(۳۳۴۰) هر دَمی پُرمی‌شوی ،تی[1]می‌شوی پس بدانکه در کـفِ صُـنعِ ویـی

تو نیز هر لحظه پُر و خالی می‌شوی. یعنی ضمیر تو نیز دائماً از حالتی پُر مـی‌شود و سپس آن‌حالت را از دست‌می‌دهد و حالی‌دیگر پیدا می‌کند. پس‌بدان که تودر پنجهٔ تقلیب ربّی.

(۳۳۴۱) چشم‌ْبند از چشم، روزی که رود صُنع از صانع چه سان شیدا شود

در آن روز که حجاب غفلت از چشم دلت برداشته شود خواهی دید که صُنع چگونه شیفتهٔ صانع است! یعنی در این دنیا خیال می‌کنی که کارها از شخص تو به ظهور می‌رسد، حال آنکه جمیع امور مخلوق خداوند است. این حقیقت را کی می‌فهمی؟ وقتی که حجاب غفلت از دیده و دل تو برداشته شود.[این ابیات بر مشرب اشعری گفته آمده است. چنانکه ابوالحسن اشعری عقیده داشت که خداوند، خالقِ افعال بـندگان است و انسـان افـعال خـویش را فـقط اکتساب می‌کند. پس فاعل حقیقیِ افعال عباد، خداوند است و انسان فقط کاسب افعال است.]

(۳۳۴۲) چشم داری تو، به چشمِ خود نگر منگر از چشمِ سـفیهی بـی‌خـبر

اگر چشم حقیقتْ‌بین داری با چشم حقیقتْ‌بین خود به انسان و جهان درنگر. مبادا با چشم حماقت و ناآگاهی به امور درنگری.

(۳۳۴۳) گوش داری تو، بگوشِ خود شنو گوشِ گولان را چرا باشی گـرو؟

و اگر گوش شنوا داری با گوش شنوای خود بـه سـخنان گـوش فـرا ده. چـرا اسـیر گوش احمقانی؟ یعنی چرا مانند احمقان به سخنان گوش می‌دهی و قوّهٔ تمیز بکار نمی‌گیری؟

(۳۳۴۴) بی‌ز تقلیدی، نـظر را پـیشه کـن هم برایِ عقلِ خـود انـدیشه کـن

تقلید را رها کن و صاحبِ رأی و نظر مستقل باش و نیز با رأی و نظر خویش دربارهٔ امور تفکّر کن. [حکایت بعدی در نقد تقلید است.]

---

۱. تی: مخفّفِ تهُی.

دیدنِ خوارزمشاه رَحِمَهُ‌الله در سَیْران[1] در مَوْکِب[2] خود اسپی بس نادر، و تعلّق دلِ شاه به حُسن و چُستی آن اسپ، و سرد کردن عمادُالْمُلک[3] آن اسپ را در دلِ شاه، و گزیدنِ شاه گفتِ او را بر دیدِ خویش، چنانکه حکیم رَحْمَةُ‌اللهِ‌عَلَیه در الهی‌نامه فرمود:

چون زبان حسد شود نخّاس[4] یوسفی یابی از گزی کرباس

از دلّالی برادران یوسف حسودانه، در دلِ مشتریان آن چندان حُسن پوشیده شد و زشت نمودن گرفت که وَ کانُوافیهِ مِنَ الزّاهِدینَ

خلاصه داستان

یکی از امرای سپاه خوارزمشاه اسبی بس زیبا و نژاده داشت. صبحگاه که همهٔ امرا و قشون حاضر بودند چشم شاه بدان اسب افتاد و بی‌اختیار بر اندام گش و رعنای اسب خیره ماند. آری شاه سراپا مفتون آن اسب شده بود. از اینرو پس از مراجعت به کاخ خود عدّه‌ای از سرهنگان و بهادران سپاه خود را مأموریت داد که بروند و آن اسب را به هر صورتی که میسّر است از صاحبش بگیرند و نزد او آورند. آنان همچون امواج آتشین به سوی منزل امیر تاختند و به زور اسب را گرفتند و کشان کشان بحضور شاه آوردند. از آن طرف امیرِ مالباخته که وابستگی عجیبی به اسبش داشت چاره‌ای ندید جز آنکه به وزیرِ شاه یعنی **عمادالملک** متوسّل شود. او به نیک‌سرشتی و حَصافت رای شهره بود. عماد الملک پس از شنیدن گلایهٔ پُرسوز و گداز امیر، آشفته و پُر تاب شد و آهنگ آن کرد که با تدبیری خاص اسب را بدو باز

---

۱. سَیْران: حرکت، سیر کردن.

۲.مَوْکِب: سوارگان و پیادگانی که در التزام شاه روند.

۳.عِمادُ الْمُلک: ر. ک. شرح بیت (۲۹۳۶) دفتر چهارم.

۴.نَخّاس: برده فروش، دلال و یا فروشندهٔ برده.

گرداند. پس به سوی شاه شتاب گرفت. سپاهیان شاه آن اسب یگانه را به معرض دید شاه آوردند. در این لحظه که عمادالملک پهلوی شاه ایستاده بود شاه بدو روی کرد و گفت: عجب اسبی! گویی که از بهشت آمده است! عمادالملک گفت: شاها البتّه که این اسب، زیبا و جذّاب است، ولی اگر نیک بدان نگریسته آید نوعی بی‌تناسبی و ناسازواری در اندامش دیده شود. مثلاً شما به سرش نگاه کنید. سرِ این اسب مثل سرِگاو است! بله البتّه چون حضرت سلطان بدین اسب علاقمند شده‌اند زشتی و ناسازواری اعضا و جوارح او را نیارند بنگریست، چنانکه وقتی آدمی به دیو هم عُلقه یابد او را همچون فرشته بیند. به قول صاحب **بیهقی**: «چون به چشم رضا بدان نگریسته آید عیب آن پوشیده مانَد.»[۱]

سخنان پخته و سختهٔ عمادالملک بر دل شاه مؤثر افتاد چندانکه از آن اسب دلْ سیر و نَفور شد و به لشکریانش گفت آن را به صاحبش باز گردانید.



در این حکایت مولانا مضرّت تقلید و آفتِ «دهانْ بین بودن» را بخوبی نشان می‌دهد. هستند کسانی که دید و داوری دگران را بر رأی و نظر خود مُرجَّح می‌شمرند. البتّه بر قاعدهٔ ترجیحِ بلا مُرجِّح . درست است که خودرأیی و تفرعن مذموم است، ولی سبکْ‌سری و غَباوت نیز مقبول نیست. نیز در مطاوی ابیات اعتماد به مخلوق به جای توکّل بر خدا مورد نقد قرار گرفته است. و این در بخشی است که عمادالملک با خود می‌اندیشد که چرا امیر مالباخته به منِ مخلوق اینقدر دل بسته است و خالق را از یاد برده است.



(۳۳۴۵) **بود امیری را یکی اسپی گُزین — در گَلهٔ سلطان نبودش یک قرین**

امیری اسبی گزیده و نژاده داشت که در میان رمهٔ اسبان شاه نظیر آن یافت نمی‌شد. [در مطلع این فصل جلیل قسمتی از آیهٔ ۲۰ سورهٔ **یوسف** آمده است: **وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَراهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ کانُوا فیهِ مِنَ الزّاهِدینَ** «و او را به بهایی ناچیز فروختند، و به چند درهم. و بدو بی‌علاقه بودند.» در اینکه فروشندگان یوسف چه کسانی بودند اقوالی چند وارد شده است. قولی می‌گوید فروشندگان برادرانش بودند. بنابر این قول یکی از برادران به نام یهوذا از دور مراقب چاه بود، وقتی که کاروانی یوسف را از چاه به در آورد، برادرانش را خبر کرد و آنان

۱. تاریخ بیهقی، ج ۱، ص ۲۴۶.

آمدند و او را فروختند [۱]. و بی‌علاقگی آنان به یوسف از آنرو بود که شأن الهی او را نشناخته بودند.]

او سواره گشت در مَـوکِب پگـاه ناگهان دید اسپ را خوارزمشـاه (۳۳۴۶)

در یکی از بامدادان امیر در میان موکب ملوکانه سوار بر آن اسب بود که خوارزمشاه ناگهان چشمش به اسب آن امیر افتاد. [نیکلسون در متن «بگاه» ضبط کـرده، امّـا در شـرح می‌گوید «پگاه» قرائت کنید [۲].]

چشمِ شه را فَرّ و رنگِ او ربـود تا به رجعت چشمِ شه با اسپ بود (۳۳۴۷)

شکوه و رنگِ زیبای اسب چشم شاه را خیره کرد. به طوریکه تا بـه وقت مـراجـعت همچنان محو تماشای آن بود.

بر هر آن عضوش که افگندی نظر هریکش خوش‌تر نمودی زآن دگر (۳۳۴۸)

خوارزمشاه به هریک از اعضای هیکل اسب که نگاه مـی‌کرد آن عـضو بـه نـظرش زیباتر از عضو دیگر می‌آمد.

غیرچُستی [۳] و گَشی [۴] و رَوْحَـنَت [۵] حق بر او افگنده بُـد نـادرْصفت (۳۳۴۹)

علاوه بر چابکی و زیبایی و نشاط، خداوند بـه او صـفتی ویـژه و مـنحصر بـه فـرد داده بود.

پس تـجسّس کـرد عـقلِ پـادشاه کین چه باشد که زَنَد بر عقل راه؟ (۳۳۵۰)

خوارزمشاه از روی عقل و تدبیر جستجو کرد و با خود گفت: این اسب چه خاصیّتی دارد که عقل آدمی را می‌دزدد و به بیراهه می‌برد؟

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج۵، ص۲۲۰.
۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۱۰.
۳. چُستی: چابکی، چالاکی.
۴. گَشی: زیبایی. گَش (= خوب، با ناز، خوش) + یای مصدری.
۵. رَوْحَنَت: خوشی، خوبی، خرّمی.

(۳۳۵۱) چشمِ من پُرّست و سیرست و غنی از دو صد خورشید دارد روشنی

بخصوص که چشم من از تماشای اسبان اصیل و نژاده پُر شده است، و از صدها اسب زیبا و جذاب که همچون خورشید می‌درخشد روشن و منوّر گشته است.

(۳۳۵۲) ای رُخ شاهان بـرِ مـن بَـیْذَقی[1] نـیم اسپم در رُبـاید بـی حـقی؟

شگفتا! با آنکه رخ شاهان در نظر من به اندازه پیاده‌ای بیشتر نمی‌ارزد چـطور شـده است که اسبی متوسّط به ناحق نظر مرا به سوی خود جلب کند؟ [«رُخ» از مهره‌های شطرنج است که از پس و پیش و راست و چپ می‌تواند حرکت کند. صفحهٔ شطرنج به دو نیمه مساوی تقسیم می‌شود و در هر نیمه دو رخ در آخرین خانهٔ سمت راست و چپ مستقر می‌شود و نقش مهمّی در بازی دارد. امّا مُهرهٔ پیاده (= سرباز) در شطرنج بطور معمول ارزش چندانی ندارد، هرچند که در مواقعی خاص و با توجّه به آرایش مُهره‌ها اهمیّت بسیاری می‌یابد. به هر حال خوارزمشاه می‌گوید من که مهمترین دارایی‌های شاهان در نظرم حـقیر است نـمی‌دانـم چـرا مجذوب این اسب شده‌ام.]

(۳۳۵۳) جـادویی کـرده ست جـادوآفرین جذبه باشد آن نه خاصیّاتِ ایـن

گویا خداوندِ جادوآفرین مرا جادو کرده است. این حالتی که پـیدا کـرده‌ام از جـذبهٔ الهی است و از خصوصیات این اسب نیست. [اِسناد جادو به خدا مجازی است.]

(۳۳۵۴) فاتحه خواند و بسی لاحَوْل کـرد فاتحه‌ش در سینه می‌افـزود درد

خـوارزمشـاه بـرای رهـایی از ایـن مـیل و شـیفتگی دائـماً سـورهٔ **فـاتحه** و ذکـر **لا حَـوْلَ وَ لا قُـوَّةَ اِلّا بِـالله** مـی‌خوانـد. امّـا نـه تـنها تسکـین نـمی‌یافت بـلکه بـرعکس، قرائت این اذکار عـلاقه و شـیفتگی او را بـیشتر و بـیشتر مـی‌کرد. [قـرائت **فـاتحه** در نـیل به مقصود و دفع بلا و شفای بیماری بسیار مـؤثّر و مـجرّب است. چـنانکه ذکـرِ «حـوقله» نیز در دفع توهّمات و ترس‌ها و خیالات فاسده و رفع بـلا مـؤثّر است. اکـبر آبـادی بـرای مصراع دوم وجه دیگری قائل شده است. او می‌گوید شاه **فاتحه** نمی‌خواند، بـلکه بـرعکس، دلش از قرائت **فاتحه** نفرت اظهار می‌کرد، زیرا اگر واقعاً **فاتحه** می‌خواند محال بود که از آن

---

۱. بَیْذَق: بَیدَق، مُهرهٔ پیاده در شطرنج.

بلا خلاصی نیابد[۱].]

ز آنکه او را فاتحه خود می‌کَشید   فاتحه در جَرّ و دفع آمد وحید[۲] (۳۳۵۵)

با آنکه قرائت **فاتحه** در جلب خیرات و دفع شُرور ذکری مجرّب و بی‌نظیر است، ولی (به اقتضای حکمت الهی) در مورد شاه استثناءً برعکس عمل کرد، زیرا او را به سوی همان چیزی می‌کشاند که از آن گریزان بود. [نیکلسون با الهام از انقروی مراد از **فاتحه** را در اینجا حق تعالی می‌داند، به این اعتبار که **فتّاح** و **فاتح** از اسماء الهی است و حقیقت **فاتحه** هموست[۳]. امّا بهتر است **فاتحه** را همان سورهٔ **فاتحه** بدانیم. پس چون خداوند مسبّب‌الاسباب است مقتضی ببیند دعا را نیز از اثر می‌اندازد. چنانکه حکیم سبزواری این بیت منسوب به مولانا را به عنوان شاهد آورده است:

بیمارم و می‌دانی، پس فاتحه می‌خوانی   ای دوست نمی‌دانی کز فاتحه بیمارم[۴]]

گر نماید غیر، هم تَمْویهِ[۵] اوست   ور رود غیر از نظر، تنبیهِ اوست (۳۳۵۶)

اگر آن یگانه ذکر (فاتحه) غیر از آن چیزی که بنده می‌خواهد، بدو نشان دهد از وارونه‌کاری های اوست. و اگر با قرائت آن اغیار از خانهٔ دل آدمی رانده شوند این نیز از بیدارسازی های اوست. [ممکن است کسی به ذکر و دعا مشغول شود، امّا به جای آنکه صحیفهٔ دلش از نقوش غیرخدایی زدوده شود از آن آکنده گردد، گاه نیز ممکن است کسی به همان ذکر و دعا مشغول گردد و دفتر دلش از نقوش غیرخدایی زدوده گردد و تنها نقش بی‌نقش الهی بر آن ثبت گردد.]

پس یقین گشتش که جذبه زآن سَری است   کارِ حق هر لحظه نادِرآوری است (۳۳۵۷)

پس برخوارزمشاه مسلّم گشت که این حالت غریبی که بدو دست داده از جانب خداست، زیرا کار خدا اینست که در هر **لحظه** کارهای عجیب و غریبی به ظهور آورد.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۴۰ ـ ۱۳۹.
۲. وَحید: یگانه.
۳. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۲۱۰.
۴. ر.ک. **شرح اسرار**، ص ۴۸۶.
۵. تَمْویه: زر اندود کردن، آب طلا دادن، آب نقره دادن. در اینجا به معنی ظاهرسازی و وارونه کاری.

[چنانکه در بیت (۳۱۲ ـ ۳۱۱) دفتر اوّل فرماید:

کـارِ بـی‌چـون را کـه کـیفیّت نـهد؟ — این کـه گـفتم هـم ضـرورت مـی‌دهد
گـه چـنین بـنماید و گـه ضدِّ ایـن — جـز کـه حـیرانـی نـباشد کـارِ دیـن]

(۳۳۵۸) **اسپِ سنگین، گاوِ سنگین، ز ابتلا — می‌شود مَسجود، از مکرِ خدا**

به عنوان مثال، گاه به سبب ابتلای الهی و مکر ربّانی، مردم بر پیکرهای سنگی اسب و گاو سجده می‌آورند.

(۳۳۵۹) **پیشِ کافر نیست بُت را ثانیی — نیست بُت را فَرّ و نه رُوحانیی**

در نظر کافرِ بتْ‌پرست، بُت را همتایی نیست. در حالی که بُت شکوه و روحانیّتی ندارد.

(۳۳۶۰) **چیست آن جاذب نهان اندر نهان — در جهان تابیده از دیگر جهان**

آن جذب کنندهٔ پنهان اندر پنهان چیست که از جهان برین به جهان فرودین تجلّی کرده است؟ [وجه دیگر اینست که مصراع اوّل را حاوی سؤال و جواب بدانیم. بدین صورت: آن جذب کننده چیست؟ چیزی است پنهان اندر پنهان که... اصل همهٔ جذب‌ها و انجذاب های این جهان سایه‌ای است از جذبهٔ الهی.]

(۳۳۶۱) **عقل،محجوبست‌وجان‌هم‌زین‌کمین — من‌نمی‌بینم،تو می‌تانی‌ببین**

عقل و جان از شناخت نهانگاه غیب در حجاب‌اند. من که نمی‌توانم آن جذب کنندهٔ ازلی را ببینم. اگر تو می‌توانی او را به چشم سَر ببینی ببین!

(۳۳۶۲) **چونکه‌خوارَزْمشَه ز سَیْران‌بازگشت — با خواصِ مُلکِ خود همراز گشت**

ادامهٔ حکایت: وقتی که خوارزمشاه از گردش به منزلش بازگشت با ندیمان سلطنتی نهانی به مشورت پرداخت.

(۳۳۶۳) **پس به سرهنگان بفرمود آن زمان — تا بیآرند اسپ را ز آن خاندان**

پس به بزرگان لشکر فرمان داد که بروند و اسب مورد نظر را از آن خاندان، یعنی از

فلان امیر بگیرند و بیاورند.

همچو آتش در رسیدند آن گروه همچو پشمی گشت امیرِ همچوکوه (۳۳۶۴)

بزرگان لشکر همچون صاعقه به خانهٔ آن امیر فرود آمدند. امیر که همچون کوه، باصلابت می‌نمود همینکه مهابت آنان را دید از ترس مانند پشم نرم و ملایم شد. یعنی خود را باخت و اسب محبوب خود را به آنان تسلیم کرد.

جانْش‌از درد و غَبین[۱] تا لب رسید جز عمادُ الْمُلک زنهاری ندید (۳۳۶۵)

امیر مالباخته از درد و احساسِ غَبْن جانش به لب رسید و بجز عمادالملک پناهی نداشت.

که عِمادُ الْـمُلک بُـد پـایِ عَـلَم بهرِ هر مظلوم و هر مـقتولِ غـم (۳۳۶۶)

زیرا عمادالملک برای هر مظلوم و هر کُشتهٔ اندوه پناهی مطمئن به شمار می‌آمد.

محترم‌تر خـود نَـبُد زو سَـروری پیشِ سلطان بود چـون پـیغمبری (۳۳۶۷)

سالاری محترم‌تر از او نبود. در نزد شاه همچون پیامبری جلیل القدر مورد احترام و تکریم بود.

بی طمع بـود و اصـیل و پـارسا رایِض[۲] و شبْ‌خیز[۳] و،حاتم درسَخا (۳۳۶۸)

هم عاری از حرص و آز بود، و هم اصیل و زاهـد. و هـم ریـاضتْ‌کش بـود و هـم شبْ‌زنده‌دار و بالاخره در عرصهٔ سخاوت، **حاتم طائی** زمان خود به شمار می‌آمد.

بس همایونْ‌رای و با تدبیر و راد[۴] آزمـوده رایِ او در هـر مـراد (۳۳۶۹)

بسیار خوش‌فکرومدبّر و فرزانه بود.و اصولاًنظرات‌او در هرزمینه‌ای پخته‌ومجرّب بود.

---

۱. غَبین: مغبون شدن، زیان دیدن.

۲. رایِض: تربیت کنندهٔ اسب، امّا مجازاً به معنی ریاضت‌کش، اهل ریاضت است به اعتبار اینکه مرکوب نفس را تربیت می‌کند.

۳.شبْ‌خیز: صفت مرکّب فاعلی به معنی شب خیزنده، شب‌زنده‌دار برای عبادت.

۴. راد: حکیم، خردمند.

(۳۳۷۰) هم به‌بذلِ جان‌سَخیّ و، هم به مال طالبِ‌خورشیدِ غیب او چون هِلال

او در بذل جان و مال دستی گشاده داشت. و مانند هلالِ ماه خواهان شمس‌حقیقت بود.

(۳۳۷۱) در امیری، او غریب و مُحْتَبِس[۱] در صفاتِ فقر و خُلَّت[۲] مُلْتَبِس[۳]

عماد الملک در حکومت دنیوی بیگانه و زندانی بود. یعنی او باطناً با امارت ظاهری هیچ سنخیّتی نداشت و از آن بیگانه بود و گویی که پست و مقام برای او به منزلهٔ زندان بود. امّا در عوض صفات درویشی و عاشقانه داشت.

(۳۳۷۲) بوده هر محتاج را همچون پدر پیشِ سلطان، شافع و دفعِ ضرر

او برای نیازمندان به منزلهٔ پدر بود. و در نزد شاه شفاعت اهل نیاز را می‌کرد و تا می‌توانست زیان مردمان را دفع می‌کرد.

(۳۳۷۳) مر بَدان را سِتر، چون حِلمِ خدا خُلقِ او برعکسِ خَلقان و جدا

همچون بُردباریِ خداوند، معایب بدکاران را می‌پوشانید. خلاصه کلام اخلاق او در میان مردم تافته‌ای جدا بافته بود.

(۳۳۷۴) بارها می‌شد به سویِ کوه، فرد شاه با صد لابه او را منع کرد

بارها اتفاق می‌افتاد که عمادالملک، وزارت و امارت را تعطیل می‌کرد و یکه و تنها به‌سوی کوه راهی می‌شد تا در آنجا به کنج عزلت و خلوت درویشانه بپردازد، ولی شاه با صدنوع تضرّع و التماس او را از این کار منع می‌کرد.

(۳۳۷۵) هر دَم ار صد جُرم را شافع شدی چشمِ سلطان را ازو شرم آمدی

اگر او در هر لحظه برای صدنفر مجرم شفاعت می‌کرد چشم شاه باز از او حیا می‌نمود. یعنی او به قدری نزد شاه عزیز بود که شفاعت‌های متوالی او از مجرمان، شاه را خشمین نمی‌کرد.

---

۱. مُحْتَبِس: زندانی شونده.
۲. خُلَّت: دوستی، عشق.
۳. مُلْتَبِس: پوشنده.

رفت او پیشِ عِـمادُ الْـمُلکِ راد　　　سر برهنه کرد و بر خاک اوفـتاد (۳۳۷۶)

امیر مالباخته با سری برهنه نزد عمادالملک رفت و در برابر او به خاک افتاد. یعنی در نهایت خاکساری و تذلّل از او خواست که اسبش را از امیر بازستاند.

که حَرَم[۱] با هرچه دارم، گـوبگیر　　　تا بگـیرد حـاصلم را هـر مُـغیر[۲] (۳۳۷۷)

امیر گفت: ای عماد الملک من حاضرم شاه، زنان و اموال مرا از من بگـیرد. و اصـلاً حاضرم غارتگران بیایند و هست و نیستم را به یغما بَرَند.

این یکی اسب است جانم رهنِ اوست　　　گر بَرد، مُردم یقین، ای خیرْدوست (۳۳۷۸)

امّا ای وزیرِ خیرخواه، اگر این اسب را که جانم بدو بسـته است از مـن بگـیرد یـقیناً دقْ‌مرگ خواهم شد.

گر بَرَد این اسب را از دستِ من　　　من یقین دانـم نـخواهـم زیسـتن (۳۳۷۹)

اگر شاه (یا هرکس دیگر) این اسب را از دستم بگیرد یقیناً می‌دانم که ادامهٔ زندگی برایم محال خواهد شد.

چون خـدا پـیوستگیی داده است　　　بر سَرَم مال، ای مسیحا زود دست (۳۳۸۰)

چـون خـداونـد تـو را بـه خـود مـتّصل سـاخته است. یـعنی چـون تـو بـه مـقام مقرّبین درگاه احدیّت رسـیده‌ای، ای مسـیحْ‌صفت هـرچـه زودتـر دست شـفاعت و مـحبّت بر سرم کش.

از زن و زَرّ و عُقارم[۳] صبر هست　　　این تکلّف‌نیست، نی‌تزویری‌است (۳۳۸۱)

من بر فقدان همسر و زر و سیم و املاکم صبر توانم آورد، ولی بر فقدان اسب محبوبم صبر نتوانم کردن. باور دار که این عرایضم ساختگی و ریاکارانه نیست.

---

۱. حَرَم: اهل و عیال مرد، اندرون خانه.
۲. مُغیر: غارتگر. اسم فاعل از مصدرِ اِغارَة.
۳. عُقار: متاع و اسباب خانه، مال برگزیده.

(۳۳۸۲) اندرین گر می‌نداری باورم امتحان کن، امتحان گفت و قدم

اگر سخنانم را باور نمی‌داری قول و فعلم را امتحان کن، امتحان. [انقروی «گَرْمی» قرائت کرده است. یعنی اگر این گرمی و حرارتی که دارم باور نداری[1]...]

(۳۳۸۳) آن عِمادُالْمُلک گریان، چشم‌مال پیشِ سلطان در دوید آشفته حال

عمادالملک با چشمی گریان و در حالی که چشمانش را می‌مالید تا اشک‌هایش را پاک کند، پریشانْ حال نزد شاه دوید.

(۳۳۸۴) لب ببست و، پیشِ سلطان ایستاد رازْ گویان با خدا رَبُّ الْعِباد

او ساکت کنار شاه ایستاد و در دلش با خداوندی که پروردگار بندگان است راز و نیاز می‌کرد.

(۳۳۸۵) ایستاده رازِ سلطان می‌شنید و اندرون اندیشه‌اش این می‌تنید

عماد الملک کنار شاه ایستاده بود و راز دل او را می‌شنید. یعنی در می‌یافت که شاه نیز با همهٔ قدرت و شوکت ظاهری خود مانند سایر مردم، فقیر و محتاج است، چون اگر محتاج نبود هرگز مفتون اسب امیر نمی‌شد و آنرا غصب نمی‌کرد. عمادالملک با خود چنین می‌اندیشید:

(۳۳۸۶) کِای خداگر آن جوان کژ رفت راه که نشاید ساختن جز تو پناه

خداوندا، اگر آن جوان، یعنی اگر امیرِ مالباخته راه کج رفت و ندانست که نباید جز تو به کسی دیگر پناه ببرد.

(۳۳۸۷) تو از آنِ خود بکن، از وی مگیر گرچه‌او خواهد خلاص از هر اسیر

هرچه سزاوار خداوندی توست انجام ده و او را مؤاخذه مکن، هرچند که رهایی خود را از اسیرانِ همگنِ خود طلب می‌کند. یعنی به جای اینکه به تو التجا برد و گشایش مشکل خود را از تو استدعا کند به بندهٔ اسیر و محتاجی چون من پناه آورده است.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۵، ص ۱۰۴۲.

ز آنکه محتاج‌اند این خلقان همه　　از گدایی گیر تا سلطان، همه　(۳۳۸۸)

زیرا جمیع مردمان از گدا تا سلطان همگی محتاج‌اند. [چنانکه در آیهٔ ۱۵ سورهٔ **فاطر** (ملائکه) آمده است: **یَاأَیُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ اِلَی‌الله...** «ای مردم شما فقیران درگاه خداوندید...»]

بـا حـضورِ آفـتابِ بـا کـمال　　رهنمایی جُستن از شمع و ذُبال[1]　(۳۳۸۹)

با وجودِ خورشیدی که کاملاً روشن است از شمع و فتیله روشنایی خواستن. [متمّم این بیت و بیت بعدی، بیت (۳۳۹۱) است.]

با حضورِ آفتابِ خوشْ مَساغ[2]　　روشنایی جُستن از شمع و چراغ　(۳۳۹۰)

و با وجود خورشیدِ خوشْ‌رفتار از شمع و چراغ روشنایی طلب کردن. [این بیت نیز تأکید بیت قبلی است و متمّم آن بیت بعدی است.]

بی گمان تَرکِ ادب باشد ز ما　　کفرِ نعمت باشد و فعلِ هوا　(۳۳۹۱)

بدون شک بی‌ادبی از جانب ماست و کفران نعمت و عملی هوسبازانه به شمار آید.

لیک اغلب هوش‌ها در افتکار[3]　　همچو خفّاش‌اند ظلمتْ‌دوستدار　(۳۳۹۲)

امّا اکثریّت عقول به هنگام تفکّر مانند خفّاش، تاریکی را دوست می‌دارند. یعنی به جای آنکه به شمس حقیقت توجّه کنند به تاریکی اباطیل روی می‌کنند.

در شب ار خُفّاش کِرمی می‌خورد　　کِرم را خورشیدِ جان می‌پَرورد　(۳۳۹۳)

به عنوان مثال، اگر به هنگام شب، خفّاش کِرمی پیدا می‌کند و می‌خورد آن کِرم را خورشیدِ جان پرورش داده است.

---

۱. ذُبال: فتیله ها. جمعِ ذُبالَه و ذُبّالَه.

۲. خوشْ‌مَساغ: خوش رفتار، خوش مدار، خوش خرام.«مساغ» هم اسم مکان است به معنی گذرگاه و معبر و هم مصدر میمی است از ساغَ یَسوغُ. پس «آفتاب خوش مساغ» یعنی خورشیدی که حرکت زیبایی دارد.

۳. اِفْتِکار: اندیشیدن.

(۳۳۹۴) درشب ارخُفّاش ازکِرمی است مست کِرم از خورشید جُنبنده شده ست

اگر خفّاش به هنگام شب از خوردن کِرمی سرخوش و مست شده آن کِرم بواسطهٔ نور خورشید حرکت و جنبش یافته است.

(۳۳۹۵) آفـتابی کـه ضـیا زو مـی‌زِهَد[۱] دشـمنِ خـود را نَـواله[۲] مـی‌دهد

آفتابی که روشنی از آن نشأت می‌گیرد، حتّی به دشمن خود نیز نعمت عطا مـی‌کند. [منظور سه بیت اخیر به نحو تأویل: در این شب دنیا اگر آدمیان خفّاشْ صفت غذای نفسانی تناول می‌کنند آن غذا نیز پروردهٔ شمس حقیقت است. پس شمس حقیقت به منکران نیز نواله می‌دهد.]

(۳۳۹۶) لیک شهبازی که او خُفّاش نـیست چشمِ‌بازش‌راست‌بین و روشنی‌است

امّا شاهبازی که صفّت خفّاشانه ندارد، چشم بصیر او منوّر و حقیقتْ‌بین است.

(۳۳۹۷) گر به شب جوید چو خُفّاش او نُمو در ادب خورشید مالَد گـوشِ او

اگر آن بازِ بلندپرواز به هنگام شب مانند خفّاش زیاده‌خواهی کند، خورشید حقیقت او را تنبیه کند تا ادب شود.

(۳۳۹۸) گویدش: گیرم که آن خُفّاشِ لُـد[۳] علّتی دارد تو را باری چه شـد؟

خورشید حقیقت بدو گوید: فرض کنیم که آن خفّاشِ ستیزه‌گر مرضی دارد، امّا تو دیگر چه مرضی داری؟

(۳۳۹۹) مالِشت بِدْهم به زَجر، از اِکتئاب[۴] تـا نـتابی سـر دگـر از آفـتاب

تو را گوشمالی می‌دهم تا دلْ افسرده و غمین شوی و نتوانی در برابر خورشید نافرمانی کنی. [منظور ابیات اخیر: خداوند اهل نفسانیّات را طبق قانون **اِستدراج** به حال خود وانهاده

۱.می‌زِهَد: می‌تراود، نشأت می‌گیرد.
۲.نَواله: لقمه و توشه. در اینجا به معنی نعمت و عطا.
۳. لُدّ: ر.ک. شرح بیت (۱۵۷) دفتر چهارم.
۴. اِکْتِئاب: افسرده شدن، اندوهگین شدن.

است تا در لذّات و غفلات فرو روند، ولی اگر یکی از بندگان محبوب او اندکی به ستم‌کاری و هوس‌کاری بگراید از غیرتش او را فوراً به کیفر رساند. «در بلاهم می‌چشم لذّات او»]

مواخذهٔ یوسفِ صِدّیق صَلَواتُ اللهِ عَلَیه به حبس بِضْعَ سِنین به سببِ یاری خواستن از غیرِحق و گفتنِ اُذْکُرْنی عِنْدَرَبِّکَ مَعَ تَقْریرِه

آنچنانکه یوسف از زندانیی ... با نیازی خاضعی سَعْدانیی[1] (۳۴۰۰)

چنانکه یوسف(ع) از یک زندانی نیازمندِ فروتنِ نیکبختی یاری خواست. [در مطلع این فصل جلیل قسمتی از آیهٔ ۴۲ سورهٔ یوسف آمده است: **وَ قالَ لِلَّذی ظَنَّ اَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْکُرْنی عِنْدَ رَبِّکَ فَاَنْساهُ الشَّیْطانُ ذِکْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِی السِّجْنِ بِضْعَ سِنینَ.** «و (یوسف) به یکی از آن دو (زندانی) که گمان می‌کرد رهایی یافتنی است، گفت مرا نزد صاحبت (فرعون) یادآر. این سان شیطان یاد صاحبش را از خاطر او بزدود. بدین جهت (یوسف) چند سال در زندان ماند.» چون یوسف(ع) از مخلوق مدد خواست به قول مشهور مفسّران هفت سال در زندان به سر برد. جملهٔ «فَاَنْساهُ الشَّیْطانُ ذِکْرَ رَبِّه» بر دو وجه قابل حمل است. یکی آنکه شیطان این نکته را از ذهن آن زندانی زدود که موضوع یوسف را نزد فرعون (شاه مصر) بازگوید، زیرا یوسف از او خواسته بود که مظلومیتش را به فرعون بگوید و برای خلاصی او شفاعت کند. وجه دیگر آنکه شیطان یاد خدا را از ضمیر یوسف محو کرد، زیرا به جای آنکه به خالق متوسّل شود به مخلوق توجّه کرده بود[2]. نظر مولانا موافق وجه اوّل است.]

خواست یاری، گفت: چون بیرون روی ... پیشِ شه گردد اُمورت مُسْتَوی[3] (۳۴۰۱)

یوسف از همبندِ خود یاری خواست و گفت: وقتی از زندان بیرون رفتی و کار و بارت در نزد شاه رو به راه شد.

یادِ من کن پیشِ تختِ آن عزیز ... تا مرا هم واخرد زین حبس نیز (۳۴۰۲)

مرا در حضور آن شاه ارجمند یاد کن تا مرا نیز از زندان مرخص کند.

---

۱. سَعْدانی: نیک‌بخت.

۲. ر.ک. مجمع البیان، ج۵، ص ۲۳۵.

۳. مُسْتَوی: راست، هموار.

(۳۴۰۳) کی دهد زندانیی در اِقتناص[1] مردِ زندانیِّ دیگر را خلاص؟

کسی که خود گرفتار زندان است چگونه می‌تواند زندانی دیگر را خلاصی دهد؟ یعنی اهل دنیا جملگی اسیر و بندی‌اند. اینان نمی‌توانند یکدگر را نجات دهند.

(۳۴۰۴) اهلِ دنیا جملگان زندانی‌اند انتظارِ مرگِ دارِفانی‌اند

اهل دنیا همگی به منزلهٔ زندانیان‌اند، و در این سرایِ سپنج به انتظار مرگ در نشسته‌اند.

(۳۴۰۵) جز مگر نادر یکی فَردانیی تن به زندان، جانِ او کیوانیی[2]

مگر افراد نادر و منحصر به فردی که جسمشان در زندان دنیا و روحشان بر اوج آسمان باشد. [اینان همانا عارفانِ بالله‌اند که به مرگ اختیاری مُرده‌اند. یعنی برحسب ظاهر در میان مردم می‌زیند و بطور عادی حشر و نشر می‌کنند، ولی اتّصال و پیوند روحی شان با عالم قدس برقرار است.]

(۳۴۰۶) پس جزایِ آنکه دید او را مُعین مانْد یوسف حبس در بِضْعَ‌سِنین

پس یوسف نبی به کیفرِ آنکه بندهٔ ناتوانی همچون خود را یاور خود پنداشت، چندسال در زندان ماند.[رجوع شود به شرح بیت (۳۴۰۰) همین دفتر.]

(۳۴۰۷) یادِ یوسف، دیو از عقلش سِتُرد وز دلش، دیو آن سخن از یاد بُرد

شیطان، یاد یوسف را از خاطرش بزدود و سفارش یوسف را از دلش محو کرد. خلاصهٔ مطلب همبند یوسف وقتی از زندان آزاد شد بکلّی قول و قرارهای خود را با یوسف از یاد بُرد.

(۳۴۰۸) زین گنه کآمد از آن نیکوخصال ماند در زندان ز داوَر چندسال

به جهت این گناه که از یوسفِ خوشْ‌خُلق سرزد، به تقدیر خدا چندسال در زندان به

---

۱. اِقتناص: شکار کردن، شکار. در اینجا به معنی اسیر و گرفتار. معنی تحت الّلفظ «زندانیی در اقتناص» اینست: کسی که توسّط زندان شکار شود.

۲.کیوان: ر.ک. شرح بیت (۱۷۵) دفتر دوم.

سر بُرد. [بنا به قول مشهور مفسّران یوسف(ع) هفت سال در زندان بماند.]

که چه‌تقصیر آمد از خورشیدِ داد؟ تا تو چون خُفّاش اُفتی در سواد (۳۴۰۹)

از بارگاه الهی به یوسف ندا در رسید که تاکنون از شمس عدالت الهی چه تقصیری به ظهور آمده که تو خفّاش وار به تاریکی ها پناه ببری؟ یعنی چه شده است که تو به جای توسّل به خالق به مخلوق متوسّل می‌شوی؟!

هین چه‌تقصیرآمدازبحروسَحاب؟ تا تو یاری‌خواهی‌از ریگ‌وسَراب (۳۴۱۰)

آخر از دریا و ابر چه تقصیری سرزده که تو از ریگ و سراب یاری می‌خواهی؟ یعنی از حقیقت چه بدی دیدی که متوسّل به باطل شده‌ای؟ [در حالی که آن مردمانی که تو خود را به آنان مستظهر و پشتگرم احساس می‌کنی سرابی بیش نیستند. و یا به قول حضرت علی(ع) همچون ابرهای بی‌بارانی هستند که سخت می‌غرّند و می‌خروشند، امّا قطره‌ای باران نمی‌بارند.]

عام اگر خُفّاشْ‌طبع اند و مَجاز یوسفا، داری تو آخِر چشمِ باز (۳۴۱۱)

اگرچه عوام النّاس همچون خفّاشکان حقیر، روشنیْ‌گریز و باطلْ‌گرا هستند، امّا آخر ای یوسف تو که چشمانی بصیر و بینا داری! تو دیگر چرا؟!

گر خُفاشی رفت در کور و کبود[1] بازِ سلطان دیده را باری چه بود؟ (۳۴۱۲)

اگر خفّاشی به جانب نقصان و تباهی برود، شاهبازی که دستْ‌آموزِ سلطان شده است چرا باید چنین لغزشی مرتکب شود؟ یعنی اگر مردمان خفّاشْ‌صفت به پستی ها می‌گرایند تعجّبی ندارد، امّا تو عارفی که پروردهٔ دست قدرت و حکمت الهی هستی چرا به کژی می‌گرایی؟! چرا به مخلوق امید می‌بندی؟!

پس ادب‌کردش بدین جُرم اوستاد که مساز از چوبِ پوسیده عِماد (۳۴۱۳)

از اینرو استاد ازل یعنی حضرت حق، یوسف را بدین صورت ادب کرد تا هیچوقت بر

---

۱. کور و کبود: این تعبیر در مثنوی غالباً به صورت وصفی بکار آمده. به معنی زشت و ناقص، گول و نادان. ولی در اینجا معنی مصدری دارد.

چوب پوسیده تکیه مکند و آنرا ستون قرار ندهد. [مصراع دوم تداعی می‌کند قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ **منافقون** را که در وصف اهل نفاق گوید: ... **کَاَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ**... «...گویی که آنان چوب های خشکیده بر دیوارند...» طبرسی در قولی آورده است که مراد چوب هایی پوسیده و فرسوده‌ای است که به ظاهر سالم می‌نمایند[1]. اهل دنیا نیز بر همین سان‌اند. ابوالفتوح نیز گفته است: صورت‌اند بلا معنی[2].]

(۳۴۱۴) **لیک یوسف را به‌خود مشغول کرد تا نیآید در دلش ز آن حبس، درد**

امّا حضرت حق در زندان، یوسف را به ذکرِ خود مشغول داشت تا از زندانی بودن خود درد و اندوهی احساس نکند. [آنان که طعم سجن را چشیده‌اند می‌دانند که هیچ چیز به اندازهٔ ذکر و نیایش و اتّصال به مبدأ نمی‌تواند زندانی را خَلقاً و خُلقاً حفظ کند و از زشتی و پلشتی و خیانت مصون دارد. بویژه آنان که یوسفْ‌وار به زندان افتاده‌اند و از گوهر انسانی و شرافت اخلاقی خود در برابر سوّاطان و عوانان بی‌تمییز محافظت کرده‌اند.]

(۳۴۱۵) **آنچنانش اُنس و مستی داد حق که نه‌زندان ماند پیشش، نه غَسَق[3]**

خداوند چنان اُنس و مستیِ روحانی‌ای به یوسف داد که نه زندان در نظرش زندان آمد، نه تاریکیِ سلّول در نظرش تاریکی آمد. [یوسفْ صفتان نیز در همهٔ ادوار سجن فراعنهٔ زمان و جبابرهٔ دوران را تجربه کرده‌اند. و چون این تجربت را با ذکر حق و نیایش و اتّصال به مبدأ پشت سرنهاده‌اند گوهر تابناک ایمان‌شان به وَحْلِ خیانت و کُمیز خباثت نیالوده است.]

(۳۴۱۶) **نیست زندانی، وَحِش[4]تر از رَحِم ناخوش‌وتاریک و پُرخون‌ووَخِم[5]**

هیچ زندانی وحشتناک‌تر و نامطلوب‌تر و تاریک‌تر و پُرخون‌تر و کراهت‌بارتر از رَحِم مادر نیست.

---

۱. ر. ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۲۹۲.
۲. ر. ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۴۱.
۳. غَسَق: تاریکی.
۴. وَحِش: وحشت‌زا.
۵. وَخِم: ناموافق، ناسازگار، کراهت‌انگیز.

چون‌گشادت‌حق‌دریچه‌سویِ‌خویش / دررَحِـــم‌هردَم‌فزایـــدتَنْت‌بیش (۳۴۱۷)

امّا چون خداوند در رَحِم، دریچه‌ای به جانب خود گشوده است، بدن تو با وجود آنکه در بدترین زندان است با اینحال هر لحظه می‌بالد و رشد می‌کند.

انـدرآن‌زنـدان،زذوقِ‌بـی‌قـیاس / خوش‌شکُفت‌ازغِرْس[1] جسمِ‌توحواس (۳۴۱۸)

در آن زندانِ موحش به سبب ذوق و لذّتی خدادادی که به هیچ مقیاسی در نمی‌گنجد از نهال وجود تو برگ و بار حواس و مشاعر می‌شکفد. [چنانکه در آیهٔ ۷۸ سورهٔ **نحل** آمده است که آدمی به گاهِ زاده شدن از شکم مادر حامل هیچگونه علمی نیست، امّا از طریق سمع و بصر و فؤاد اکتساب علم (به معنی اعم) می‌کند.]

زآن رَحِم‌بیرون‌شدن بر تو درشت / می‌گریزی‌از زِهارش[2] سویِ پشت (۳۴۱۹)

خروج از رَحِم مادر برای تو دشوار می‌آید، چندانکه به هنگام تولّد از دهانهٔ رَحِم به پشت آن می‌گریزی. یعنی وقتی قابله دست می‌برد که بچّه را از رحم بیرون کشد او مقاومت می‌کند و خود را به انتهای رحم جمع و جور می‌کند.

راهِ لذّت از درون دان نه از بُرون / ابلهی دان جُستنِ قصر و حُصون (۳۴۲۰)

مسیر لذّت‌جویی را در درون بدان نه در بیرون. طلب کردن کاخ‌های مجلّل و دژهای مجهّز از حماقت است. [زیرا تا درون آباد نباشد بهترین کاخ‌ها نیز برای آدمی به زندان مخوف و شکنجه‌گاه تبدیل می‌شود.]

آن‌یکی در کُنجِ‌مسجد مست‌وشاد / و آن دگر در باغ،تُرش و بی مراد (۳۴۲۱)

برای همین است که گاه می‌بینی که شخصی در گوشهٔ یک مسجد ساده و بی آرایه در کمال خوشی و آرامش در نشسته، امّا فرد دیگری را می‌بینی که در باغی مصفّا و مجلّل اخم‌آلود و ناکام کِز کرده است. [رجوع شود به حکایت «صوفی در میان گلستان» که از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

---

۱. غِرْس: نهال، قلمه. جمع: اَغراس.

۲. زِهار: شرمگاه. در اینجا مراد دهانهٔ رَحِم است.

(۳۴۲۲) قصر چیزی نیست، ویران کن بدن گنج در ویرانی است، ای میرِ من

در طریق مسائل معنوی و اخلاقی نه تنها ترک گفتن کاخ ها کار مهمّی نیست، بلکه باید بکلّی مقتضیات جسمانی را ویران کنی، زیرا ای سرورِ من، گنج در ویرانه ها یافته آید.

(۳۴۲۳) این نمی بینی که در بزمِ شراب مست آنگه خوش شود،کو شد خراب؟

مگر نمی‌بینی که در مجلس شرابخواری موقعی شخص به حدّ اعلای کیف و خوشی می‌رسد که به اصطلاح «خراب شود». یعنی بکلّی از خود بی‌خود شود یا به قول معروف «سیاه‌مست» گردد. [تو نیز تا بکلّی از منی و انانیّت برون نیایی به خوشی حقیقی نخواهی رسید.]

(۳۴۲۴) گرچه پُر نقش است خانه، بَرکَنَش گنج جو، وز گنج آبادان کُنَش

اگرچه خانهٔ وجود تو پُر از نقش و نگار آرزوها و خواسته های رنگارنگ است، امّا باید آن خانه را از بنیاد برکَنی و در جستجوی گنجِ حقیقت برآیی و چون آن گنج را یافتی مجدّداً معمورش کنی.

(۳۴۲۵) خانه یی پُر نقشِ تصویر و خیال وین صُوَر چون پرده بر گنجِ وِصال

خانهٔ وجود آدمی پُر است از نقوش آرزوها و تصاویر خیالات. و این نقوش و تصاویر حجابی است بر گنج وصال الهی. یعنی تا وقتی که در بندِ صُوَر نفسانی و مُشْتَهیات حیوانی باشی از وصال حضرت حق خبری نیست که نیست.

(۳۴۲۶) پرتوِ گنج است و تابش هایِ زر که درین سینه همی جُوشد صُوَر

اگر نیک بنگری در خواهی یافت که همهٔ اندیشه ها و فعالیّت های روانی انسان پرتوی است از تجلیات گنج نهفتهٔ حقیقت. [زیرا از جمادِ صرف و مادّهٔ محض، اندیشه ها و افکار و حالات روانی برون نتراود.]

(۳۴۲۷) هم زلطف و عکسِ آبِ با شرف پرده شد بر رویِ آب اَجزایِ کف

این هم از لطافت و شفافیّت آبِ گرانقدر است که قطعات کف روی آن پرده‌ای می‌کشد. یعنی همانطور که کف از آب برمی آید و سطح آب را می‌پوشاند، کثرات و ممکنات نیز که از

حضرت حق به ظهور رسیده‌اند حجاب او می‌شوند. پس «زکف بگذر اگر اهل صفایی».

هم زلطف و جوشِ جانِ با ثَـمَن[1] پرده یی بر رویِ جان‌شدشخصِ‌تن (۳۴۲۸)

همینطور از لطافت و جوشش روح گرانبهاست که جسم آدمی حجاب روح او می‌شود. [حجاب جسم سبب می‌شود که سطحی اندیشان خیال کنند که آدمی همین کـالبد عـنصری است.

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غـبار تـنم خوشا دمی‌که از آن چهره پرده برفکنم]

پس مَـثَل‌بشنوکه‌در افـواه‌خـاست که‌اینچه‌برماست‌ای‌برادرهم‌زماست (۳۴۲۹)

پس این ضرب‌المثل را که بر سرِ زبان‌ها افتاده است خوب گوش کن که می‌گوید: ای برادر، «از ماست که برماست.» [رجوع شود به شرح بیت (۶۰۴) همین دفتر.]

زین‌حجاب این‌تشنگانِ‌کفْ‌پَرَست ز آبِ صـافی اوفـتاده دورْدست (۳۴۳۰)

به سبب وجود اینگونه حُجُب است که این تشنگانِ کَفْ‌پَرَست، یعنی طـالبان قشـری حقیقت از آب باصفای حقیقت دور افتاده‌اند و به کف‌ها یعنی امور مجازی و سطحی دل‌خوش داشته‌اند.

آفـتابا بـا چـو تـو قـبله و اِمـام شبْ پَـرَستی و خُـفاشی مـی‌کنیم (۳۴۳۱)

ای آفتاب معنوی، با وجود قبله‌گاه و پیشوایی همچون تو، ما مشـغول پـرستش شب دیجور هستیم و خفّاش‌صفتی می‌کنیم. یعنی به جای آنکه به طرف خالق برویم دنبال مخلوق می‌افتیم و خود را خاسر و زیانکار می‌کنیم. [برای آنکه قافیه مناسب آید «امام» را بـاید بـه صورت ممال (اِمیم) بخوانیم.]

سویِ‌خودکن‌این‌خُفاشان را مَطار[2] زین‌خُفاشیشان بخر، ای مُسْتَجار[3] (۳۴۳۲)

این خفّاش‌ها را به‌سوی خود پروازده. ای پناه‌دهنده، آنان را از خفّاش‌صفتی رهاکن.

---

۱. ثَمَن: بها، قیمت. جمع: اَثْمان.

۲.مَطار: مصدر میمی از طارَیَطیرُ به معنی پرواز کردن.

۳.مُسْتَجار: پناه دهنده.

(۳۴۳۳) این جوان زین جُرم ضال است و مُغیر[1] کـــه به من آمد، ولی او را مگـــیر

این جوان، یعنی امیری که شاه اسب نژاده‌اش را غصب کرد به سبب این گناه، گمراه و طاغی شده است. کدام گناه؟ اینکه به جای عرض حاجت به درگاه تو سراغ منِ بندهٔ نـاتوان آمده است. خداوندا او را بدین گناه مؤاخذت مفرما و خلعت غفران بدو بخش.

(۳۴۳۴) در عِمادُالْمُلک ایـن انـدیشه هـا گشته جوشان چون اسد در بیشه‌ها

این افکار و اندیشه ها در ضمیر عمادالملک در می‌جوشید، چنانکه شـیر در جـنگل می‌جوشد، و می‌خروشد. یعنی هرچند او در کنار شاه آرام ایستاده بود ولی باطنش از ظلمی که بر آن امیر رفته بود و نیز از اینکه او به جای خالق به مخلوق التجا برده بود آشفته و پُرتاب بود.

(۳۴۳۵) ایسـتاده پـیشِ سـلطان ظـاهرش در ریـاضِ غـیب جـانِ طـایرش

عمادالملک ظاهراً در محضر شاه، آرام ایستاده بود، امّا پرندهٔ روحش در بوستان غیب طَیَران می‌کرد.

(۳۴۳۶) چون ملایک او به اقـلیمِ اَلَست[2] هر دَمی می‌شد به‌شُربِ تازه‌مست

عمادالملک مانند فرشتگان در قلمرو جهان غیب در هر لحظه با شراب تازه‌ای از تجلّیات ربانی مست می‌شد. [زیرا ساقی ازل از مشربِ لَمْ یَزَل دمادم بادهٔ سبحانی بدو می‌نوشانید.]

(۳۴۳۷) اندرون سور و، بُرون چون پُرغمی در تنِ همچون لَحَد، خوش‌عالمی

در درون عمادالملک، جشن و شَعَفی برپا بود، امّا ظاهرش بسیار اندوهگین می‌نمود. او در کالبدِ «گوِر مانندش» دنیای خوش و زیبایی داشت. [مصراع دوم ناظر است به حدیثی که طرفدارانِ درونی بودن بهشت و دوزخ بدان بسیار استناد کرده‌اند. عموم عرفا و حکمای متألّهه بر این نهج رفته‌اند. آن حدیث اینست: **اَلْقَبْرُ اِمّا رَوْضَةٌ مِنْ رِیاضِ الْجَنَّةِ اَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النّیرانِ.** «گور یا گُلزاری است از گلزارهای بهشت، یـا گـودالی است از گـودال هـای آتش.»

---

۱. مُغیر: غارتگر. اسم فاعل از مصدرِ اِغارَه. در اینجا مناسب معنی طاغی است. نیکلسون «رهْزن» معنی کرده و انقروی علاوه بر معنی یغماگر، «غیرگیرنده» و «ذوغیر» را نیز احتمال داده است.

۲. اَلَسْت: ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.

ملّاصدرا در توضیح این حدیث بیاناتی دارد که اجمال آن را می‌آوریم: همچنین عذاب و ضَغْطهٔ قبر و تنگی و تاریکی گور از سوء خُلق و ضیقِ صدر ناشی می‌شود، زیرا احوال قبر تابع احوال صدر است. پس هرکه امروز مُنْشَرِحُ الصَّدْر است به ایمان، فردا مُنْفَسِحُ الْقَبر است بر وزنِ روضهٔ رضوان. و هرکه دلش پُر از اسرار است، گورش پرنور از عالم انوار است. و همچنین هرکه جانش جاهل و قاسی است و جسمانی است، تنش به آتش دوزخ سوختنی است. و هرکه چشم دلش کور است دائم معذّب و محبوس در گور است و عالَم روشن در چشمش سیاه و تاریک است[۱].]

او درین حیرت بُد و در انتظار تا چه پیدا آید از غیب و سِرار[۲]؟ (۳۴۳۸)

عمادالملک در این افکار حیران و منتظر بود که از عالم‌غیب چه امری به‌ظهور در می‌رسد؟

اسپ را اندر کشیدند آن زمان پیشِ خوارَمشاه، سرهنگان کَشان (۳۴۳۹)

در این وقت بود که سپهسالاران آن اسب را کشان کشان به حضور خوارزمشاه آوردند.

الحق اندر زیرِ این چرخِ کبود آنچنان کُرّه به قدّ و تگ نبود (۳۴۴۰)

الحقّ و الانصاف که زیر این آسمان نیلگون، اسبی به قامت و دوندگی او وجود نداشت. یعنی آن اسب هم خوش اندام و جذّاب بود و هم تیزتک و بادپای.

می‌ربودی رنگِ او هر دیده را مَرْحَب[۳] آن از برق و مَه زاییده را (۳۴۴۱)

رنگ زیبای آن اسب هر چشمی را خیره می‌کرد. هرکس آن را می‌دید بی‌اختیار آفرین می‌گفت. گویی که آن اسب از درخشش صاعقه و نور ماه زاده شده بود.

همچو مَه، همچون عُطارِد تیزْرو گوییی صَرصَر علف بودش، نه جو (۳۴۴۲)

آن اسب مانند عُطارِد، تیزْتک بود. گویی که آب و علیقش از تندباد بود نه از کاه و

---

۱. رسالهٔ سه اصل، باب چهارم.

۲.سِرار: ر. ک. شرح بیت (۱۴۶۵) همین دفتر.

۳.مَرْحَب: در فارسی کلمهٔ تحسین (آفرین) محسوب شود. امّا در عربی به صورت منصوب (مرحباً) در استقبال مهمان و مسافر گویند. به معنی خوش آمدید.

جو. [«عطارد»، تندروترین سیّاره است. به طوری که طی ۸۸ روز به دور خورشید می‌گردد. یک روزِ **عُطارِد** برابر ۵۹ روزِ زمین است[1]. بنابر این عطارد در اینجا نماد سرعت است. انقروی در ذیل این بیت به نقل از **حیاة الحیوان** تا مصراع دوم را مستند بدان کند: **لَمّا اَرادَاللهُ اَنْ یَخْلُقَ الْخَیْلَ قالَ لِلرّیحِ الْجَنُوبِ. اِنّی خالِقٌ مِنْکَ خَلْقاً اَجْعَلُهُ عِزّاً لِاَوْلِیائِی وَمَذَلَّةً لِاَعْدائِی وَ جَمالاً لِاَهْلِ طاعَتِی. فَقالَتِ الرّیحُ اخْلُقْ یا رَبِّ.فَقَبَضَ مِنْها قَبْضَةً فَخَلَقَ مِنْها خَلْقاً فَرَساً**[2]. «آنگاه که خداوند خواست که رمهٔ اسبان آفریند به باد جنوب فرمود: از تو آفریده‌ای پدید آرم که آنرا مایهٔ فرازمندی دوستانم و مایهٔ خوارمندی دشمنانم گردانم و آنرا مایهٔ زیبایی اهل طاعتم سازم. باد گفت: پروردگارا بیآفرین. پس خداوند مشتی از آن برگرفت و اسبی بیآفرید.»]

(۳۴۴۳) ماه، عرصهٔ آسمان را در شبی — می‌بُرَد اندر مسیر و مذهبی

ماه پهنهٔ آسمان را در یک شب در نوردد. [«مَسیر» و «مذهب» بهتر است مصدر میمی معنی شود نه اسم مکان. پس «مَسیر» به معنی سیر و حرکت و «مذهب» به معنی ذَهاب و رفتن است.]

(۳۴۴۴) چون‌به یک شب مَه‌بُرید اَبراج[3] را — از چه مُنکِر می‌شوی معراج را؟

در جایی که ماه در یک شب بُرج ها را طی می‌کند، پس چرا معراج را انکار می‌کنی؟ [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۸۰) دفتر اوّل، و (۵۵۲) و (۲۶۷۲) دفتر چهارم.]

(۳۴۴۵) صد چوماه‌است‌آن عجب دُرّیتیم[4] — که به یک ایماءِ[5] او شد مَه دو نیم

آن مروارید یگانهٔ شگفت‌انگیز یعنی حضرت رسول اکرم(ص) صد برابر ماه است، زیرا که با یک اشارهٔ او ماه به دو نیمه شد. [توضیح **شقّ‌القمر** در شرح بیت (۲۸۳۱) دفتر چهارم آمده است.]

۱.ر.ک. سَیّارات، ص۲۹ ـ ۲۸.
۲. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**. ج۱۵، ص۱۰۵۶.
۳.اَبْراج: بُرج ها.
۴. دُرِّ یَتیم: مروارید درشتی که به تنهایی صدف را پُر کند، مروارید گرانبها.
۵. ایماء: اشاره کردن.

آن عجب کو در شکافِ مَه نمود هم به قدرِ ضعفِ حسّ خلق بود (۳۴۴۶)

شگفتا که محمد(ص) در معجزهٔ شکافتن ماه، حقیقت را تمام و کمال نشان نداد بلکه حقیقت را در حدّ فهم و قدرت ضعیف ادراک مردم به آنان نمود.

کار و بارِ انبیا و مُرْسَلون هست از افلاک و اخترها برون (۳۴۴۷)

والّا شأن و مقام پیامبران و رسولان از افلاک و ستارگان برتر و بالاتر آمده است.

تو برون رَوْ هم ز افلاک و دَوار[1] و آنگهان نَظّاره کن آن کار و بار (۳۴۴۸)

تو اگر می‌خواهی شأن و مقام حقیقی پیامبران و رسولان را بشناسی باید از حیطهٔ افلاک و گردش آنها خارج شوی. یعنی تا وقتی که مقیّد به محسوساتی نمی‌توانی حقیقت آنان را درک کنی مگر آنکه از کمند محسوسات برهی. چنانکه فرماید:

پس قیامت شو قیامت را ببین دیدنِ هر چیز را شرط است این

در میانِ بیضه یی چون فرخ‌ها[2] نشنوی تسبیحِ مرغانِ هوا (۳۴۴۹)

مثلاً مادام که مانند جوجهٔ درونِ تخم محبوس باشی نمی‌توانی نغمهٔ پرندگان آسمان را بشنوی. یعنی تا وقتی که در حیطهٔ محسوسات اسیر شده‌ای نمی‌توانی به اسرار کلمات اولیاءالله که به منزلهٔ طیور گردونی هستند واقف شوی. [این بیت نیز مضمون بیت پیشین را تأکید می‌کند.]

معجزات اینجا نخواهد شرح گشت ز اسپ و خوارَمشاه گو و سرگذشت (۳۴۵۰)

معجزات انبیا خاصه معجزات آن نبی کریم را نمی‌توان در اینجا بیان کرد. پس ماجرای اسب و خوارزمشاه را نقل کن.

آفتابِ لطفِ حق بر هرچه تافت از سگ و از اسپ، فرِّ کهف یافت (۳۴۵۱)

شمس لطف حضرت حق بر هر چه بتابد آن چیز شکوه پناه الهی را به خود می‌گیرد،

---

۱. دَوار: چرخش، دَوَران.

۲. فَرْخ: جوجه. جمع: فُروخ و اَفْراخ.

حال آن چیز می‌خواهد سگ باشد یا اسب و یا هر چیز دیگر. [این بیت مبتنی بر این قاعده است که همهٔ زیبایی های برون، انعکاسی است از جمالُ‌الحق. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۵۹۳) دفتر پنجم.]

(۳۴۵۲) **تابِ لطفش را تو یکسان‌هم مدان   سنگ را و لعل را داد او نشان**

البتّه تو نباید خیال کنی که همهٔ موجودات به یکسان از لطف ربّانی بهره‌مند می‌شوند. چنانکه لطف الهی شامل سنگ معمولی و لعل گرانقیمت شده است. امّا این کجا و آن کجا؟ [این بیت و دو بیت بعدی این نکته را افاده می‌کند که هر موجودی به اندازهٔ قابلیّت و حیثیّت وجودی‌اش از فیض وجود برخوردار می‌شود، چنانکه آن یکی می‌شود ذرّه و این یکی می‌شود درّه، آن یکی می‌شود مَدَر و این یکی می‌شود وَبَر و قِسْ علیهذا...]

(۳۴۵۳) **لعل را ز آن، هست گنجِ مُقتَبَس   سنگ را، گرمی و تابانی و بس**

لعل از لطف الهی گنجینه‌ای به دست آورده. یعنی لعل هم اوّل سنگ بوده ولی از تابش خورشید به مقام لعلی رسیده است. امّا سنگ معمولی فقط گرما و حرارت خورشید را در خود ذخیره کرده است. [دو بیت اخیر ناظر است به یکی از باورهای کهن که معدن لعل و یاقوت از تابش درازمدّت خورشید و فعل و انفعالات درونی سنگ ها حاصل می‌آید. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اوّل.]

(۳۴۵۴) **آنکه بر دیوار افتد آفتاب   آنچنان نَبْوَد کز آب و اضطراب**

پرتو آفتاب بر دیوار و آب به طور یکسان اثر نمی‌گذارد، زیرا وقتی که آفتاب بر دیوار می‌تابد نه عکس آن بر دیوار منعکس می‌شود و نه آفتاب به لرزش و اضطراب می‌افتد، در حالی که وقتی آفتاب بر آب می‌تابد هم عکس خورشید در آن منعکس می‌گردد و هم تصویر خورشید همراه با اضطراب و نوسان آب می‌لرزد.

(۳۴۵۵) **چون دَمی‌حیران شد ازوی‌شاهِ‌فرد   رویِ خود سویِ عِمادُالْمُلک کرد**

چون آن شاهِ یگانه لختی از تماشای اسب حیران شد، رو به عمادالملک کرد و گفت:

کِای اَچی[1] بس خوب اسپی نیست این؟ از بهشت است این مگر، نه از زمین (۳۴۵۶)

ای برادر، آیا این اسب خوبی نیست؟! گویی که این اسب از بهشت آمده است نه از زمین!

پس عِمادُ الملک گفتش: ای خدیو چون فرشته گردد از میلِ تو دیو (۳۴۵۷)

پس عمادالملک بدو گفت: شاها، اگر دل در گروی چیزی بنهی، آن چیز اگر دیو هم که باشد در نظرت فرشته جلوه می‌کند. [وقتی میل و شهوت غالب آید کریه‌ترین چیزها زیبا می‌نماید. چنانکه در بیت (۱۳۷۲ ـ ۱۳۷۱) دفتر پنجم فرماید:

چون خری را یوسفِ مصری نمود یوسفی را چون نماید آن جهود؟!

بر تو سِرگین را فسونش شهد کرد شهد را خود چون کند وقتِ نبرد؟!]

در نظر آنچ آوری، گردید نیک بس گَش[2] و رَعناست[3] این مَرکب، ولیک (۳۴۵۸)

هرچه نظرت را جلب کند آن چیز در چشم تو زیبا می‌آید. البته این اسب هم زیبا و خوش قد و قامت است، ولی.

هست ناقص آن سر اندر پیکرش چون سرِگاو است گویی آن سرش (۳۴۵۹)

اگر خوب دقّت کنی می‌بینی که سرِ آن اسب تناسبی با اندامش ندارد. گویی که سرش شبیه سرِ گاو است.

در دلِ خوارَمشه این دَم کار کرد اسپ را در منظرِ شه خوار کرد (۳۴۶۰)

این حرفِ عمادالملک در دل خوارزمشاه اثر نهاد، بطوریکه زیبایی اسب را در نظر شاه حقیر و ناچیز نشان داد.

چون غرض دَلّاله گشت و واصِفی از سه گز کرباس[4] یابی یوسفی (۳۴۶۱)

مثلاً اگر در دادوستدها اغراض نفسانی دخالت کند، شخص می‌تواند یوسف

---

۱. اَچی: برادر. لفظی ترکی است.
۲. گَش: زیبا، خوش رفتار.
۳. رَعْنا: خوش قد و قامت.
۴. سه ذرع کرباس: کنایه از بهای ناچیز و ثمن بخس.

زیبا رخسار را به ثمنی بخس بخرد. [چنانکه طبق آیه ۲۰ سورهٔ **یوسف**، برادرانش او را به بهایی ناچیز به کاروانی فروختند. منظور بیت: وقتی در معاملات اغراض نفسانی حاکم شود ارزش کالاها مورد نظر واقع نمی‌شود، بل دلّالان حرفه‌ای چنان معایبی روی جنس خلق‌الله می‌گذارند که آنرا از نظر همگان می‌اندازند.]

(۳۴۶۲) **چونکه هنگامِ فراقِ جان شود   دیو، دَلّالِ دُرِ ایمان شود**

یا مثلاً وقتی که روح از بدن مفارقت جوید، شیطان دلّال مروارید ایمان شود. [چگونه؟ به بیت بعدی دقت کن.]

(۳۴۶۳) **پس فروشد ابله ایمان را شتاب   اندر آن تنگی به یک ابریقِ آب**

پس آدم احمق در آن تنگنا، یعنی در حالت نزع و احتضار ایمان خود را به یک ظرف آب می‌فروشد. [شخص محتضر هنگام نزع ممکن است به عطش دچار آید. در این لحظه شیطان به صورت یکی از اطرافیان او متمثّل می‌شود و می‌رود ظرفی را پُر از شراب می‌کند و به جای آب به محتضر می‌نوشاند. و بدین ترتیب او را بدین فعل حرام می‌کشاند.]

(۳۴۶۴) **و آن خیالی باشد و اِبریق، نی   قصدِ آن دَلّال جز تخریق[1]، نی**

آن محتضر خیال می‌کند که آن ظرف از آب پُر شده است، در حالی که از آب خبری نیست بلکه در آن شراب ریخته است، زیرا شیطان نیّتی جز مکر و حیله ندارد. [دو بیت اخیر را استاد فروزانفر اشاره می‌داند به حکایتی که در **مقالات شمس** درج شده است امّا فیمابین شباهت چندانی موجود نیست. «من به وقت کودکی حکایتی در کتابی خواندم که شیخی را وقت نزع تنگ در رسید. مریدان و معتقدان گرد او آمدند. درخواست می‌کردند که شهادت بگوید لااله الّاالله. او روی از ایشان بگردانید. آن سوی رفتند تلقین می‌کردند. روی از ایشان این سو گردانید. چون الحاح کردند ولابه کردند گفت: نمی‌گویم. غریو و فریاد از میان مریدان برآمد که آه اصل، خود این ساعت است. این چه واقعه است؟ و این چه تاریکی؟ پس حال ما چه خواهد بودن. به خدا زاری و نفیر برداشتند. شیخ با خود

---

۱. تَخْریق: دروغگویی. در اینجا مکر و حیله.

آمد گفت: چه واقعه است شما را؟! چه بوده است؟! حال باز گفتند. گفت: ما را از این خبر نیست، امّا شیطان آمده بود قدحی یخ‌آب پیش من می‌جنبانید می‌گفت: تشنه‌ای؟ می‌گفتم: آری. گفت: خدای را همباز بگو تا بدهمت. من از او روی بگردانیدم. او بدین سو آمد همچنین گفت. روی از او بگردانیدم[1].» همانطور که ملاحظه می‌شود نمی‌توان ابیات فوق را به این حکایت مستند کرد، زیرا جز مسألهٔ احتضار و کاسهٔ آب شباهت دیگری ندارد.]

این زمان که تو صحیح و فربهی | صدق را بهرِ خیالی می‌دهی (۳۴۶۵)

تو که اکنون در این دنیا سالم و سرحالی گوهر صداقت را با خیالات بی‌اساس معاوضه می‌کنی. یعنی ایمان و صفای قلب را به لذّت‌های دنیوی که خیالی بیش نیست می‌فروشی.

می‌فروشی هر زمانی دُرِّ کان | همچو طفلی می‌ستانی گِردگان (۳۴۶۶)

در هر لحظه مروارید معدنی را می‌فروشی و مانند طفلکانِ کم عقل به جای آن گردو می‌گیری. [هرلحظه گوهر ایمان و پاکی را از دست می‌دهی و به جای آن حطام دنیوی می‌ستانی.]

پس در آن رنجوریِ روزِ اجل | نیست نادر، گر بود اینَت عمل (۳۴۶۷)

تو که به دوران صحّت و قدرت اینگونه گوهر ایمانت را به ثَمَن بخس می‌فروشی هیچ عجیب نیست که به هنگام احتضار چنین عملی داشته باشی. یعنی شراب را به جای آب زلال از دست شیطان بنوشی.

در خیالت صورتی جوشیده یی | همچوجوزی وقتِ دَق[2]پوسیده‌یی (۳۴۶۸)

در خیال تو صورتی مُخَیَّل پدید آمده است. تو درست مانند گردویی هستی که به هنگام شکستن پوسیدگی‌اش معلوم می‌شود.

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۲۱۶.

۲. دَقّ: کوفتن، شکستن.

(۳۴۶۹) **هست از آغاز چون بَدر آن خیال　　لیک آخر می‌شود همچون هِلال**

آن خیال در ابتدا مانند ماهِ تمام است، ولی در انتها مانند هلال، باریک می‌گردد. یعنی خیالات دنیوی در ابتدای ظهور، جذّاب و چشمگیر است، ولی وقت تحقّق و حصول آن درمی‌یابی که واقعاً «آوای دُهُل شنیدن از دور خوش است.»

(۳۴۷۰) **گر تو اوّل بنگری چون آخرش　　فارغ آیی از فریبِ فاتِرش**[1]

اگر تو از همان اوّل، پایان آنرا ببینی از نیرنگ سست آن آسوده خواهی شد.

(۳۴۷۱) **جوزِ پوسیده‌ست دنیا، ای امین　　امتحانش کم کن، از دورش ببین**

ای درستکار، دنیا همچون گردوی پوسیده است. بهتر است آن را از دور تماشاکنی و آنرا به تجربت میاری. [چنانکه گفته‌اند: «آزموده را آزمودن خطاست.» و: **مَنْ جَرَّبَ الْمُجَرَّبَ حَلَّتْ بِهِ النَّدامَةُ.** «هرکه آزموده را آزماید به پشیمانی دچار آید.»]

(۳۴۷۲) **شاه دید آن اسپ را با چشمِ حال　　و آن عِمادُالملک با چشمِ مآل**

شاه آن اسب را با چشم حال دید، امّا عمادالملک آنرا با چشم عاقبت‌بینی تماشا کرد. یعنی شاه ظاهر را دید و او باطن را.

(۳۴۷۳) **چشمِ شه دو گز**[2]**همی دید از لُغَز　　چشمِ آن پایان‌نگر پنجاه گز**

چشم شاه فقط توانست سطح ظاهر این چیستان را ببیند، امّا چشم عاقبت‌بینِ عمادالملک باطن آن را دید. [گولپینارلی «لغز» را «کج‌بینی» معنی کرده است. شارحی دیگر آنرا «اشتباه» معنی کرده است[3]. امّا «لغز» به معنی سوراخ موش دشتی است که بسیار پیچاپیچ است، نیز به معنی راههای کج و معوج و معمّا و چیستان آمده است. معنی تحت‌اللفظ بیت فوق: چشم شاه دو گز از این راه پُر پیچ و خم را دید، در حالی که چشم عاقبت‌بین عمادالملک پنجاه گز از آنرا دید.]

---

۱. فاتِر: سست، خموده.
۲. گَز: واحدی در اندازه‌گیری که در عربی معادل ذَرْع است. امروزه حدوداً یک متر حساب می‌شود.
۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۴۳۲.

آن چه سُرمه‌ست؟ آنکه یزدان می‌کشد　　کــز پسِ صد پرده بیند جان، رَشَــد (۳۴۷۴)

آن چه سرمه‌ای است که خداوند به چشم دل می‌کشد و باعث می‌گردد که چشم دل، حقیقت را از پشت صدپرده ببیند؟ [مراد از این «سرمه» کُحلِ عنایت و هدایت ربّانی است.]

چشمِ مهتر چون به آخِر بود جفت　　پس بدآن دیده جهان‌را جیفه[1] گفت (۳۴۷۵)

چون چشم آن بزرگمرد (پیامبر) با عاقبتْ‌بینی همراه شده بود، با همان چشم دنیا را مُردار متعفّن نامید. [رجوع شود به شرح بیت (۴۵۵۱) دفتر چهارم، و (۳۵۹۱) دفتر پنجم.]

زین یکی ذَمَّش که بشنود او و حَسْب[2]　　پس فســرد انــدر دلِ شه مهرِ اسب (۳۴۷۶)

برای پادشاه همین یک عیب کافی بود که با شنیدن آن محبّت اسب مورد علاقه‌اش در دلش سرد شود.

چشمِ خود بگذاشت و چشمِ او گزید　　هوشِ خود بگذاشت و قولِ او شنید (۳۴۷۷)

شاه چشم خود را رها کرد و چشم عمادالملک را برگزید. و عقل خود را رها کرد و به گفتهٔ او گوش سپرد.

این بهانه بـود و، آن دَیّـانِ فـرد　　از نیاز، آن در دلِ شه سرد کـرد (۳۴۷۸)

البتّه حرفی که عمادالملک دربارهٔ آن اسب به شاه زد، بهانه و روپوشی بیش نبود، زیرا خداوند یگانه به سبب دعای عمادالملک، محبّت آن اسب را در دل شاه سرد کرد. [تقارن و تعاقب زمانی همواره رهزن اندیشهٔ آدمی است. وقتی پدیدهٔ «ب» به دنبال پدیدهٔ «الف» می‌آید ذهن بشر میان آن دو رابطهٔ علّیّت برقرار می‌کند و می‌گوید «الف»، علّت «ب» است. در حالی که ممکن است چنین نباشد. و علّت در ورای ذهن ما باشد. در اینجا نیز ظاهراً عامل ایجاد تغییر در نظر شاه نسبت به آن اسب، سخنی

---

۱. جیفه: مُردار. جمع: اَجْیاف.

۲. حَسْب: کافی.

بود که عمادالملک در مورد آن اسب بدو گفت. در حالی که مولانا می‌گوید آن حرف، روپوش واقعیت بوده است نه علّت آن. سبب اصلی سرد شدن محبّت اسب در دل شاه دعاهای نهانی عمادالملک بوده است. مولانا این مطلب را به کرّات در مثنوی طرح کرده است. در حکایت دقوقی (دفتر سوم) نیز وقتی اهالی طوفان‌زدهٔ کشتی در وسط دریا با دعای دقوقی به ساحل نجات می‌رسند خیال می‌کنند که تدبیر و تلاش آنان موجب نجات‌شان از ورطهٔ هلاک بوده است در حالی که عامل اصلی نجات آنان دعای کسی بود که اصلاً او را ندیده بودند![1]]

(۳۴۷۹) **در ببست از حُسنِ او پیشِ بصر　　　آن سخن بُد درمیان چون‌بانگِ در**

خداوند درِ جمالِ اسب را به روی چشم شاه بست. منتهی سخنی که عمادالملک در مذمّت آن اسب گفت به منزلهٔ صدای آن در بود. یعنی همانطور که صدایِ در، علامت باز و بسته شدن در است و نه علّتِ آن، نکوهش عمادالملک از آن اسب نیز سبب انصراف شاه نبود بلکه آن سخن روپوشی بود بر واقعیّت که سطحی‌اندیشان حدوث آن واقعه را بدان اِسناد دهند. حال آنکه اهل نظر در می‌یابند که راز و نیاز عمادالملک سبب آن بوده است. [نیکلسون می‌گوید: فعل حق بر قلب به بستن یا گشادنِ در تشبیه شده است، و سخنان ولیّ که خبر از آن فعل می‌دهد به صدایی که در وقت بسته (یا باز شدن) از در برمی‌خیزد[2].]

(۳۴۸۰) **پرده کرد آن نکته را بر چشمِ شه　　　که از آن پرده نماید مَه سیَه**

خداوند از سخن عمادالملک پرده‌ای ساخت و بر چشم شاه افکند، همان پرده‌ای که حتّی می‌تواند ماهِ منیر را در چشم‌ها تیره و تار کند.

(۳۴۸۱) **پاک، بَنّایی که برسازد حُصون　　　در جهانِ غیب، از گفت و فسون**

خداوند همان پاکیزه معماری است که می‌تواند در عالم غیب از سخنان و گفته‌ها دژهایی استوار بسازد. [اگر خداوند اراده کند سخن ساده به صورت ابری غلیظ و حجابی

---

۱. یونگ در نظریه تطابق زمانی (=synchronicity) مطلبی نظیر آن را گفته است.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۱۶.

ضخیم دیدهٔ دلِ گُربُزترین آدمیان را می‌پوشاند.]

بانگِ در دان گفت را، از قصرِ راز　　تاکه بانگِ واشُدست این یا فَراز؟ (۳۴۸۲)

سخن را به منزلهٔ صدای درِ قصر اسرار بدان. حال دقّت کن که آیا آن سخن، صدای بازشدن درِ اسرار است یا صدای بسته شدن آن؟ [بسیاری از سخنان علامت بسته شدن درِ خانهٔ اسرار الهی به روی گوینده و شنونده است. و این سخنان البتّه سخنان نفسانی است. امّا بعضی از سخنان نیز علامت باز شدن درِ اسرار الهی به روی گوینده و شنونده است.]

بانگِ در محسوس و، در از حس برون　　تُبْصِرون این بانگ و، دَر لاتُبْصِرُون (۳۴۸۳)

صدای آن در، احساس شدنی است، ولی درِ اسرار الهی ورای حواس است. این صدا را احساس می‌کنید ولی درِ اسرار الهی را نمی‌بینید. [«تُبْصِرُون» به معنی می‌بینید. فعل مضارع جمع مذکّر حاضر از باب افعال است. همین فعل به صورت نفی نیز تکرار شده است.]

چنگِ حکمت چونکه خوشْ آواز شد　　تا چه در از رَوْضِ جَنَّت باز شد؟ (۳۴۸۴)

وقتی که چنگ اصحاب حکمت خوب به نوا در آید، باید دید که کدامین در از درهای باغ بهشت باز شده است؟ [دهان عارف مانندهٔ دری از درهای بهشت است. وقتی به سخن می‌آغازد اشجار و اثمار حکمت و معرفت نمایان می‌گردد. «چنگ حکمت» اضافهٔ تشبیهی است. و اگر حذف مضافی قائل شویم مراد از «حکمت» اصحاب حکمت است. امّا مراد از این «حکمت»، فلسفه و حکمت معهود نیست. بل بینش عرفانی است.]

بانگِ گفتِ بد، چو درْوا می‌شود　　از سَقَر[1] تا خود چه در وا می‌شود؟ (۳۴۸۵)

وقتی که بانگ سخنان ناپسند به ظهور می‌رسد، باید دید که کدامین در از درهای دوزخ باز می‌شود؟ [لفظ «دَرْوا» در مصراع اوّل مخفّفِ «اَندروا» تواند بود به معنی معلّق و آویخته در هوا. در اینجا مجازاً به معنی آشکار و هویدا. چنانکه در **دیوان شمس** آمده است:

---

۱. سَقَر: ر. ک. شرح بیت (۲۷۱۴) دفتر پنجم.

چون چنگ شدم جانا آن چنگ تو درواکن صدجان به عوض بستان و آن شیوه تو باماکن

نیکلسون آنرا مخفّفِ **دَرْواخ** دانسته است. و «درواخ» به معنی استوار، مضبوط و سلامتی است. امّا ظاهراً این معانی با بیت فوق در نمی‌سازد. «دروا» در مصراع اول، با در + وا در مصراع دوم **جناس مرکب** است.]

(۳۴۸۶) **بانگِ دربشنو، چودوری از درش ای خُنُک او را که وا شُد منظرش**[1]

حال که از درِ جهنّم دوری، صدای آن را بشنو. خوشا به حال کسی که چشم باطنی‌اش گشوده است. [دو بیت اخیر این نکته را افاده کرد که دهان جهّال مانندۀ درِ جهنّم است و سخنان جگرسوز آنان غوغا برپا می‌دارد. لذا کسی که دیدۀ باطنی داشته باشد از زبان آتشین و کژدم آسایِ آنان عبرت می‌گیرد و به سخنان حق و صواب می‌پردازد.]

(۳۴۸۷) **چون تو می‌بینی که نیکی می‌کنی بر حیات و راحتی بر می‌زنی**

تو این مطلب را تجربه کرده‌ای که هرگاه به کسی نیکی می‌کنی به حیاتِ طیّبه و آسودگی روانی می‌رسی.

(۳۴۸۸) **چونکه تقصیر و فَسادی می‌رود آن حیات و ذوق، پنهان می‌شود**

امّا وقتی به جرم و فساد می‌پردازی حیات طیّبه و ذوق معنوی در تو می‌میرد.

(۳۴۸۹) **دیدِ خود مگذار از دیدِ خسان که به مُردارت کَشَند این کرکسان**

دیدۀ حقیقت بین خود را رها مکن و به دیدۀ فرومایگان توسّل مجو، زیرا که این لاشخورصفتان تو را به سوی مُردار متعفّن مادیّات می‌کشانند.

(۳۴۹۰) **چشم چون نرگس فروبندی که چی؟ هین عصااَم کَش که کورم ای اَچی[2]؟**

چرا چشم بینای باطنی خود را فرو می‌بندی و خود را به کوری می‌زنی و می‌گویی: برادر، لطفاً عصاکش من شو زیرا که من نابینا هستم؟!

---

۱. مَنْظَر: در اینجا مصدر میمی به معنی نظر است نه اسم مکان.

۲. اَچی: برادر.

و آن عصاکش که گزیدی، در سفر　　خود ببینی باشد از تو کورتر (۳۴۹۱)

امّا اگر خوب‌دقّت کنی‌خواهی دید که آن‌عصاکشی که‌انتخاب کرده‌ای‌ازخودِتو نابیناتر است.

دست، کورانه بِحَبْلِ الله زن　　جز بر امر و نهیِ یزدانی مَتَن (۳۴۹۲)

همچون نابینایان دست به ریسمان الهی بزن و جز اوامر و نواهی او به هیچ چیز تمسّک مجو. [چنانکه در آیهٔ ۱۰۳ سوره **آل عمران** فرماید: **وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمیعاً وَلاتَفَرَّقُوا...** «و به ریسمان خداوند چنگ در زنید و پراکنده مشوید...»]

چیست حَبْلُ اللَّه؟رها کردن هوا　　کین هوا شد صَرصَری مر عاد را (۳۴۹۳)

ریسمان الهی چیست؟ ریسمان الهی عبارت است از ترک کردن هواهای نفسانی و امیال شیطانی، زیرا که هوای نفسانی موجب شد که قوم عاد دچار تندباد مهلک شوند. [رجوع شود به شرح بیت (۷۸۴) دفتر چهارم.]

خلق در زندان نشسته، از هواست　　مرغ را پَرها ببسته، از هواست (۳۴۹۴)

مردم به سبب توجّه به هوای نفسانی گرفتار زندان شهوات شده‌اند. همینطور پرندگان نیز به خاطر امور نفسانی و میل به چیدن دانه در دام گرفتار می‌آیند و بال و پرشان از پرواز فرو بسته می‌گردد.

ماهی اندر تابهٔ[1] گرم، از هواست　　رفته از مستوریان شرم،ازهواست (۳۴۹۵)

ماهی نیز به خاطر امیال نفسانی در ماهی‌تابهٔ سوزان بریان می‌شود. و نیز به خاطر هواهای نفسانی، افراد پاکدامن، بی‌حیا و شوخ چشم می‌شوند. [رجوع شود به بیت (۲۲۸۰) به‌بعد در دفتر چهارم.]

خشمِ‌شِحنه[2]، شعلهٔ‌نار، از هواست　　چارْمیخ و هَیبتِ دار، از هواست (۳۴۹۶)

شعله‌ور شدن آتش خشم مأموران به خاطر غلیان هواهای نفسانی عدّه‌ای از مردم است. یعنی برخی از مردم به حدود قانونی خود قانع نیستند لذا دچار مجازات

۱. تابه: ماهی تابه، ظرفی پهن و مدّور مخصوص سرخ کردن طعام.

۲. شِحْنه: داروغه، گزمه، مأمور.

می‌شوند. همینطور بـه کـیفر و بـه چـوبهٔ تـرس آور اعـدام گـرفتار آمـدن نـیز از هـواهـای نفسانی است.

(۳۴۹۷) شِحنهٔ اجسـام دیـدی بـر زمـین   شِحنهٔ احکـامِ جـان را هـم بـبین

همانطور که شحنه های جسمانی را در روی زمین دیدی، شحنهٔ احکام روحانی را نیز ببین. یعنی همانطور که در عالم محسوسات عقوبت‌هایی بـرقرار است، در عـالم غـیب نـیز کیفرهایی مقرّر است. امّا اهل غفلت متوجّه عقوبات روحانی نیستند و خیال می‌کنند که فقط در عالم اجسام از این خبرها هست.

(۳۴۹۸) روح‌رادرغیب،خود اشکنجه‌هاست   لیک‌تانجهی،شکـنجه‌درخـفاست

روح نـیز در عـالم غـیب شکـنجه‌هـایی دارد. امّـا مـادام کـه از کـمند هـواهـای نفسانی نرهیده‌ای این شکـنجه‌هـا از نـظر تـو پـوشیده است. یـعنی خـیال مـی‌کنی وجـود ندارد.

(۳۴۹۹) چون‌رهیدی، بینی‌اشکنجه و دمار   ز آنکه ضِدّ از ضِدّ گردد آشکار

همینکه از زندان محسوسات رهیدی شکنجه و عذاب روحانی را خواهی دید. زیرا که ضدّ از ضدِّ خود پدید می‌آید.

(۳۵۰۰) آنکه در چَـهْ زاد و در آبِ سـیاه   او چه داند لطفِ دشت و رنجِ چاه؟

به عنوان مثال، کسی که در چاه و میان آب سیاه زاده شده، چه می‌داند که صفای دشت و صحرا و رنجِ در چاه ماندن چه معنایی دارد؟ [در این‌باره رجوع شود به حکایتی که از بیت (۳۳۶۵) دفتر دوم آغاز می‌شود.]

(۳۵۰۱) چون رها کردی هوا از بـیمِ حـق   در رسد سُغراق[1]، از تَسنیمِ[2] حق

هرگاه از ترس خدا هواهای نفسانی خود را تـرک گـفتی پـیاله‌ای از چشـمهٔ شـراب

۱.سُغراق: پیاله.
۲.تَسْنیم: چشمه‌ای در بهشت.

الهی به نزد تو آید. [چنانکه در آیهٔ ۴۱ ـ ۴۰ سورهٔ **نازعات** آمده است: **وَ اَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَویٰ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْویٰ.** «و امّا آن که ترسد از مقام پروردگارش و خود را از هواهای نفسانی بازدارد بهشت جایگاه اوست.»]

لاٰتُطَرِّقْ[1] فی هَواکَ سَلْ[2] سَبیل　　　مِنْ جَنابِ اللهِ نَحْوَ السَّلْسَبیل (۳۵۰۲)

در عرصهٔ هواهای نفسانی ره مَپُوی، بلکه از پیشگاه خداوند راهی را که به چشمهٔ **سلسبیل** منتهی می‌شود جویا شو. [«سَلْسَبیل» اشاره دارد به آیهٔ ۱۸ سورهٔ **انسان** (دهر): **عَیْناً فیهٰا تُسَمّیٰ سَلْسَبیلاً.** «چشمه‌ای اندر بهشت که آنرا سلسبیل نامند.» «سلسبیل» در اصل به معنی شراب لذیذ و گواراست. و آنطور که آیهٔ فوق تصریح می‌کند چشمه‌ای است در بهشت. ابن اعرابی گوید: **لَمْ اَسْمَعِ السَّلْسَبیلَ اِلّا فِی الْقُرآنِ.**[3] «لفظ سلسبیل را فقط از قرآن شنیده‌ام.» بعضی گویند «سلسبیل» اسمی غیر منصرف است و تنوین آن برای هماهنگی با آخر آیات دیگر است. و بعضی گفته‌اند که از دو کلمهٔ **سَلْ**(= جویا شو) + **سبیل** (= راه) تشکیل شده است چنانکه در بیت فوق نیز این رأی منعکس شده است و مولانا آنرا به صورت جناس مرکّب آورده است.]

لاٰتَکُنْ طَوْعَ الْهَویٰ مِثْلَ الْحَشیش[4]　　　اِنَّ ظِلَّ الْعَرشِ أوْلیٰ مِنْ عَریش[5] (۳۵۰۳)

در اطاعت از هواهای نفسانی همچون خشکه گیاهی مباش که بوسیلهٔ باد این سوی و آن سوی شود. براستی که سایهٔ عرش الهی بهتر از کومهٔ دنیاست. [پس در این بیت مولانا ارشاد می‌کند که شایستهٔ مقام آدمی نیست که مطیع هواهای نفسانی شود. نیز دنیا را به کومهٔ حقیر تشبیه می‌کند و ترک هویٰ را راهی به سوی صعود به عرش می‌شمرد.]

۱.لاٰتُطَرِّقْ: راه درست مکن. ره مَپُوی.
۲.سَلْ: سؤال کن، جویا شو.
۳. ر. ک. **مجمع البیان**، ج ۱۰، ص ۴۱۰.
۴.حَشیش: علف خشک شده.
۵.عَریش: سایبان، کومه، کلبه، خیمه، داربستِ مو، آغُل. جمع: عَرایِش.

(۳۵۰۴) گفت سلطان: اسپ را واپس بَرید زودتر زین مَظْلمه[1] بـازم خـرید

شاه چون تحت تأثیر سخن عمادالملک از آن اسب بیزار شد به خدمهٔ خود گفت: هرچه زودتر این اسب را به صاحبش بازگردانید و مرا از زیر بار این ستم خلاص کنید.

(۳۵۰۵) با دلِ خود شه نفرمود این قدر شیر را مَفْریب زین رَأْسُ الْبَقَر

امّا شاه این قدر هم در دل خود نگفت که: ای عمادالملک، با گفتن اینکه سر این اسب شبیه گاو است شاهی را که شیر عقل است فریب مده.

(۳۵۰۶) پایِ گاو اندر میان آری، ز داو[2]؟ رَوْ ندوزد حق بر اسپی شاخِ گاو

نیز شاه با خود نگفت که: ای عمادالملک، تو زیرکانه پای گاو را به میان می‌کشی تا دل مرا بدان سرد کنی. برو که خداوند شاخ گاو را به اسب نمی‌دهد. یعنی خداوندی که حکیم است خلقت موجودات را متناسب می‌سازد. تو دیگر بر خلّاقِ حکیم خُرده مگیر. [چون شاه سخن عمادالملک را محقّقانه نشنید یکسره تسلیم کلام او شد. اصحاب تقلید نیز همینگونه‌اند. هر سخنی که می‌شنوند جزو معتقدات و باورهایشان می‌شود.]

(۳۵۰۷) بس مناسبْ صنعت است این شُهره زاو[3] کی نهد بر جسمِ اسپ او عضوِ گاو؟

این معمار معروف بسیار مهارت دارد. مگر ممکن است که عضو گاو را در بدن اسب تعبیه کند؟

(۳۵۰۸) زاوْ ابدان را مناسب ساخته قصرهایِ منتقل پرداخته

معمار جهان کالبد موجودات را متعادل و سازوار آفریده است و ابدان آنان را همچون کاخ های متحرّک قرار داده است. یعنی همانطور که قصرها به انواع نقوش آراسته است بدن آدمی نیز به انواع آرایه ها آراسته شده است.

۱.مَظْلَمه: ظلم و ستمی که بر کسی رفته باشد، هرچیز که به ستم از کسی گرفته شده باشد. جمع: مَظالِم.

۲.داو: به معنی نوبت بازی و قمار. در اینجا به معنی حیله و زیرکی.

۳. زاوْ: معمار، استاد ماهر.

در مـــیانِ قـــصرها تـخریج هـا[1] از سوی این سوی آن صِهْریج ها[2] (۳۵۰۹)

در اندرون کاخ ها، ایوان ها و بالاخانه ها و شاه نشین هایی ساخته اند و از این طرف تا آن طرف حوضچه هایی تعبیه کرده‌اند. [بیت فوق به صورت استعاره اعضا و جوارح انسان را نام برده است. امّا دقیقاً معلوم نیست بـه کـدام اعـضا اشـارت دارد. انـقروی گـوید: مـراد از «تخریج ها» سر و دو گوش و دو دست و دو پاست. و مراد از «صهریج» چشم و بینی و دهان و شکم است که محلّ آب است[3]. شاید هم مراد از حوضچه ها، رگ ها و عروق باشد که سراسر اندام آدمی را پوشانده است.]

وز درونْشان عـالَمی بـی مـنتها در مـیانِ خـرگهی چـندین فـضا (۳۵۱۰)

و در اندرون آن کاخ ها عوالمی بی انتها قرار دارد. و در میان خیمه‌ای این همه فـضا تعبیه شده است. [اشارت دارد به پیچیده بودن خلقت آدمی و اینکه در جِرمِ صغیر انسان، جهان اکبر حقیقت منطوی شده است.]

گه چـو کـابوسی نـماید مـاه را گه نـماید روضـه، قـعرِ چـاه را (۳۵۱۱)

گاهی خداوند ماه را همچون شبحی ترسناک نشان می‌دهد. و گاهی تهِ چاه را همچون باغ مصفّا می‌نمایاند.

قبض و بسطِ[4] چشمِ دل از ذُوالْجَلال دَم به دَم چون می‌کند سِحرِ حلال (۳۵۱۲)

خداوند ذوالجلال با دادن حالت قبض و بسط به چشم دل آدمی، هر لحظه سحر حلالی بوجود می‌آورد. [در این بیت افعال متضاد الهی به «سحر» تشبیه شده است. از آنرو که ساحر نیز تقلیب اعیان می‌کند و افعالی نامنتظر و غیر معتاد انجام می‌دهد. البتّه اِسناد «سحر» به خدا از باب مشاکله است.]

---

۱. تَخْریج: بیرون آوردن، در معماری قدیم به ایـوان‌هـا، بـالاخانه‌هـا و شـاه‌نشـین‌هـا تـخریج مـی‌گفتند. و «شاه‌نشین» به قسمتی از اتاق‌های بزرگ می‌گفتند که سطح آن بالاتر از قسمت‌های دیگر بود و بزرگان بر آن می‌نشستند.

۲. صِهْریج: حوض آب.

۳. ر.ک. شرح کبیر **انقروی**، ج۱۵، ص۱۰۷۷.

۴. قبض و بسط: ر.ک. شرح بیت (۲۹۶۱) دفتر دوم.

(۳۵۱۳) زین سبب درخواست از حق مصطفیٰ زشت را هم زشت و، حق را حق نما

از همین رو بود که محمّد مصطفی(ص) از خداوند در خواست کرد که زشت را بدو زشت، و حق را بدو حق بنمایاند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۷۶۵) دفتر پنجم.]

(۳۵۱۴) تا به آخِر، چون بگردانی ورق از پشیمانی نه افتم در قَلَق[1]

تا سرانجام که اوضاع را تغییر دهی از شدّت پشیمانی دچار اضطراب نشوم.

(۳۵۱۵) مکر که کرد آن عمادُالملکِ فرد مالِکُ الْمُلکش بدآن ارشاد کرد

تدبیری که عمادالملکِ بی‌نظیر بکار بست، خداوندی که مالکِ مُلک هستی است او را بدان تدبیر راهنمایی کرد.

(۳۵۱۶) مکرِحق سرچشمهٔ این مکرهاست قلب، بَیْنَ اِصْبَعَیْنِ کبریاست

تدبیر حضرت حق سر منشأ همهٔ این تدابیر است. قلب آدمی میان دو انگشت جلال و جمال الهی است. یعنی خداوند مُقَلِّبُ الْقُلوبِ وَالْاَبْصار است. [رجوع شود به شرح بیت (۳۵۹۵) دفتر چهارم و شرح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم.]

(۳۵۱۷) آنکه سازد در دلت مکر و قیاس آتشی داند زدن اندر پِلاس[2]

آن خداوندی که در دل تو مکر و قیاس پدید می‌آورد، می‌تواند در بساط همان مکر و قیاسی که بنده به دست آورده است آتش فنا و نیستی بزند.

رجوع کردن به قصّهٔ آن پایْ مرد و آن غریبِ وامْ‌دار، و بازگشتنِ ایشان از سرِگورِ خواجه، و خوابْ دیدنِ پایْ مرد، خواجه را اِلیٰ آخِرِهِ

(۳۵۱۸) بی‌نهایت آمد این خوش سرگذشت چون غریب از گورِ خواجه بازگشت

این ماجرای جالب به طول انجامید. بله، همینکه غریب وامدار از سر قبر خواجه (محتسب) بازگشت.

۱.قَلَق: اضطراب.

۲.پِلاس: گلیم، بساط.

پایْمردش سویِخانهٔ خویش بُرد　　مُهرِ صد دینار را فا او سپرد (۳۵۱۹)

جوانمرد مددکار، آن مرد غریب را به خانهٔ خود برد و کیسهٔ ممهورِ صددیناری را بدو داد.

لوتش[1] آورد و، حکایت‌هاش گفت　　کز امید اندر دلش صد گُل شگفت (۳۵۲۰)

برایش غذا آورد و حکایاتی نقل کرد، چندانکه در دل آن غریب صد گُل امید شکفته شد.

آنچه بَعْدَالْعُسرِیُسر، او دیده بود　　با غریب از قصّهٔ آن لب گشود (۳۵۲۱)

آن جوانمرد سرگذشت خود را برای غریب بیان داشت و ماجرای دشواری های زندگی خود را که به آسانی و آسودگی مبدّل شده بود برای او نقل کرد. [مصراع اوّل مقتبس از آیهٔ ۵ و ۶ سورهٔ انشراح: **فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً.** «با هر سختی آسانی است. همانا با هر سختی آسانی است.»]

نیمْشب بگذشت و، افسانه کنان　　خوابشان انداخت تا مَرعایِ[2] جان (۳۵۲۲)

شب از نیمه گذشته بود ولی آن دو مشغول نقل ماجراهای خود بودند تا اینکه خواب آنان را به مرتع عالَم جان انداخت.

دید پامرد آن همایونْخواجه را　　اندر آن شب خواب بر صدرِ سرا (۳۵۲۳)

جوانمرد مددکار همان شب خواجه (محتسب) را دید که در صدرخانه نشسته است.

خواجه گفت: ای پایْ مردِ با نمک　　آنچه گفتی من شنیدم یک به یک (۳۵۲۴)

خواجه (محتسب) گفت: ای جوانمردِ نمکین هرچه گفتی من مو به مو شنیدم.

لیک پاسخ دادنم فرمان نبود　　بی اشارت لب نیآرَستم گشود (۳۵۲۵)

ولی اجازه‌نداشتم که جواب تو را بدهم. و اصلاً نمی‌توانستم بدون اجازه لب

---

۱. لُوت: طعام، غذا.

۲. مَرْعا: چَراگاه.

به سخن گشایم.

(۳۵۲۶) ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند مُهر بر لبهای ما بنهاده‌اند

از آنرو که ما از کیفیّت و کمیّت کارها آگاه شده‌ایم بر لبِ ما مُهر بنهاده‌اند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۵۲۸) همین دفتر.]

(۳۵۲۷) تا نگردد رازهایِ غیب، فاش تا نگردد مُنْهدِم عیش و معاش

تا اسرار جهان غیب فاش نشود. تا اسباب زندگیِ روزمرّهٔ آدمیان از میان نرود. [رجوع شود به توضیح بیت بعدی.]

(۳۵۲۸) تا نَدرَّد پردهٔ غفلت تمام تا نماند دیگِ مِحنت نیم‌ْخام

تا پردهٔ غفلت بطور کامل دریده نشود. تا دیگِ رنج و ناراحتی نیمْ خام باقی نماند. یعنی حیات آدمیان به کمال خود رسد و نیمه کاره رها نشود. [در سه بیت اخیر گفته آمد که جایز نیست که اسرار پوشید هستی بر زبان انسان کامل افشاء گردد، چه عامّگان ظرفیّت استماع آن را ندارند. پس **كَلِّمِ النّاسَ عَلىٰ قَدْرِ عُقُولِهِمْ**. «به اندازهٔ سطح فهم مردم با ایشان سخن بگو.» زیرا اگر اسرار هستی برملا شود دیگر دوام معاش یومیّه مختل گردد و مردم میل به انجام کاری پیدا نکنند. پس کشف اسرار و خرق استار به صلاح عموم نیست. رجوع شود به بیت (۲۰۶۳) در دفتر اول.]

(۳۵۲۹) ما همه گوشیم، کر شد نقشِ گوش ما همه نُطقیم، لیکن لب خموش

ما سراپا گوش هستیم، گرچه گوش حسّی ما کر شده است. ما سراپا نطق و کلامیم، هرچند که بظاهر خموشیم. [این بیت تأکید می‌کند که گوش و زبان و سایر اعضای ادراکی مانند مغز و چشم، منشأ فعالیت‌های ادراکی نیستند، بلکه فقط ابزار ادراک دنیای محسوسات هستند. والّا نفس ناطقه ذاتاً مُدْرِک و مُبْصِر و سامع و مُفَکِّر است و نیازی به ابزار مادّی ندارد، چه ادراکات نفس تماماً از نوع علم حضوری است. وجه دیگر بیت فوق: عارف واصل با حق، شنواست و با ناحق، ناشنوا. با حق ناطق است، و با ناحق، صامت. و قِسْ عَلَيهذا.]

هـرچـه‌مادادیـم،دیـدیم‌ایـن‌زمان این‌جهان‌پَرده‌ست‌وعین‌است‌آن‌جهان (۳۵۳۰)

هر چه دادیم، یعنی هر آنچه که در دنیا کسب کردیم در این زمان نتیجهٔ آنرا مشاهده کردیم. ایـن دنـیا بـه مـنزلهٔ پـرده است و آن دنـیا بـه مـنزلهٔ عـین حـقیقت. یـعنی حـیات دنیوی مانند پردهٔ معرکه‌گیران از صورت ها و نـقش هـا آکـنده است، ولی حـیات اخـروی، حیات عینیّت‌هاست. [این بیت و سه بیت بعدی در بیان «جواب عمل» است که هندوان بدان کارما گویند.]

روزِکِشتن، روزِ پنهان کردن است تخم در خاکی پریشان کردن است (۳۵۳۱)

مثلاً روز کاشتن دانه، روزی است که دانه ها در دل زمین پنهان می‌شود. و روزی است که دانه ها در زمین افشانده می‌گردد.

وقتِ بدرودن، گَـهِ مِـنْجَل[1] زدن روزِ پاداش آمـد و، پـیدا شـدن (۳۵۳۲)

وقت درویدن و داس زدن، تمثیلی است برای روز جزا و آشکار شدن نـتایج اعـمال. [پس هرچه از اعمال و احوال و سِگال در حیات دنیوی کِشته‌ای در آخرت درووه خواهـی کرد. اَلدُّنْیاٰ مَزْرَعَةُ الْآخِرَة.]

گفتنِ خواجه در خواب به آن پایْ مرد، وجوهِ وامِ آن دوست را که آمـده بـود و، نشـان دادنِ جایِ دفنِ آن سیم، و پیغام کردن به وارثان، که اَلبته آن را بسیار نبینند و هـیچ بـاز نگـیرند، و اگر چه او هیچ از آن قبول نکند یا بعضی را قبول نکند، هم آنجا بگذارند، تا هر آنکه خواهد برگیرد، که من با خدا نذرها کردم که از آن سیم بـه مـن و مـتعلّقانِ مـن حـبّه یـی بـازنگردد اِلیٰ آخِرِهِ

بشـنو اکـنون داد مـهمانِ جـدید من همی دیدم که او خواهد رسید (۳۵۳۳)

محتسب تبریزی در عالم رؤیا بدان جوانمرد مددکار گفت: اینک گوش کن که به مهمان تازه وارد چه خواهم داد، زیرا من پیش بینی کرده بودم که او خواهد آمد.

---

۱. مِنْجَل: داس.

(۳۵۳۴) من شنوده بودم از وامَش خبر بسته بهرِ او دو سه پاره گُهَر

من قبلاً شنیده بودم که او بدهکار است، پس برای تسویهٔ بدهی او چند تکّه جواهر آماده کرده‌ام. [برخی از شارحان از جمله انقروی دربارهٔ این بیت و ابیات بعدی به نحو تأویل گفته‌اند که مراد از خواجه (محتسب تبریزی)، شخص مولاناست، و مراد از «جواهرات» مثنوی معنوی است که به طالبان می‌رسد.]

(۳۵۳۵) که وفایِ وامِ او هستند و بیش تا که ضَیْفَم[1] را نگردد سینه‌ریش

این جواهرات نه تنها بدهی او را جبران می‌کند، بلکه بیشتر هم هست. این کار را کردم تا دل مهمانم جریحه دار نشود.

(۳۵۳۶) وام دارد از ذَهَب[2] او نُه هزار وام را از بعضِ این، گو بَرگُزار

او نه هزار دینار طلا بدهی دارد. به او سفارش کن که تمام بدهی‌اش را با قسمتی از این جواهرات تسویه کند.

(۳۵۳۷) فُضله[3] مانَد زین‌بسی، گو:خرج کن در دعایی، گو: مرا هم دَرج کن

پس از تسویه حساب بدهی ها، مقدار بسیاری از این جواهرات باقی می‌ماند، بگو که آنها را هم برای خود خرج کند. در ضمن به او بگو مرا هم از دعا فراموش نکند.

(۳۵۳۸) خواستم تا آن به دستِ خود دهم در فلان‌دفتر نبشته است این قِسَم

البتّه قصد داشتم که این طلاها را شخصاً به دست او بدهم. و حتّی ریز این اقلام را نیز در فلان دفترچه‌ام ثبت کرده‌ام.

(۳۵۳۹) خود اجل مهلت ندادم تا که من خُفیه[4] بسپارم بدو دُرِّ عدن[5]

امّا اجل مهلتم نداد که مرواریدهای عَدَنی را شخصاً بطور نهانی بدو بدهم.

۱.ضَیْف: مهمان.

۲.ذَهَب: طلا.

۳. فُضْله: پس‌مانده، باقیمانده از هر چیز.

۴. خُفْیه: پنهانی.

۵. دُرِّ عَدَن: مروارید شهر عَدَن. عَدَن از شهرهای یمن که مرواریدهای مرغوب داشته است.

لعل و یـاقوت است بـهرِ وامِ او　　　در خَـنوریّ[1]و، نـبشته نـامِ او　(۳۵۴۰)

لعل ها و یاقوت ها را در ظرفی ریخته‌ام و نام او را نیز بر آن ظرف نوشته‌ام تا با آن ها بدهی خود را بپردازد.

در فلان طاقیش مدفون کـرده‌ام　　　من غمِ آن یار، پیشین خـورده‌ام　(۳۵۴۱)

آن ظرف را در زیر فلان سقف مخفی کرده‌ام. من پیشاپیش به فکر این دوست بوده‌ام. [شارحانی که این ابیات را تأویل کرده‌اند گفته‌اند که مراد از «فلان طاق» هریک از دفاتر مثنوی است. امّا چنین تأویلاتی لازم نیست و بهتر است به همان معنای ظاهری ابیات بسنده کنیم.]

قـیمتِ آنـرا نـدانـد جـز مُـلوک　　　فَـاجْتَهِدْ بِـالْبَیْعِ أنْ لا یَـخْدَعُوک　(۳۵۴۲)

قیمت آن لعل ها و یاقوت ها را فقط پادشاهان می‌دانند. اما هنگام داد و ستد سعی کن سرت را کلاه نگذارند.

در بُیوع[2] آن‌کن تو،از خوفِ غِرار[3]　　　که رسول آموخت سه روز اختیار　(۳۵۴۳)

ای جوانمرد مددکار، بدان غریبِ وامدار سفارش کن که در دادوستد از ترس آنکه مبادا دچار فریب شود به تعلیمات رسول اکرم(ص) در باب معامله عمل کند. یعنی در هر معامله سه روز مهلت تعیین کند تا اگر احتمال داد که متضرّر می‌شود اختیار فسخ آن را داشته باشد. [رجوع شود به شرح بیت (۳۴۹۴) به بعد در دفتر سوم.]

از کَسادِ آن مَـتَرس و در مَـیُفْت　　　که رواجِ آن نخواهد هـیچ خـفت　(۳۵۴۴)

از کاسد شدن آن زخارف ترسی به خود راه مده، زیرا که چنین گـنجینه‌ای هـرگز از رونق و رواج نخواهد افتاد.

وارثـانم را سـلامِ مـن بگـو　　　وین وصیّت را بگو هم مو به مو　(۳۵۴۵)

به میراث دارانم سلام برسان و این سفارش را مو به مو و بطور دقیق برای آنان بازگو کن.

۱.خُنُور: آلات و لوازم خانه از قبیل ظروف و کاسه و کوزه. در اینجا مطلق ظرف.

۲. بُیوع: جمعِ بیع به معنی داد و ستد.

۳. غِرار: فریب خوردن، گول خوردن. از فعلِ غَرَّ یَغُرُّ.

(۳۵۴۶) تـا ز بسـیاریِّ آن زر نَشْکُـهَند[۱] بی‌گرانی پیشِ آن مـهمان نـهند

تا از فراوانی آن گنجینه بیمناک نشوند و بدون هیچگونه اکراهی آن را به مهمان بسپارند.

(۳۵۴۷) ور بگوید او: نخواهم ایـن فِـره[۲] گو: بگیر و هرکه را خواهی بـده

در صورتی که آن غریب وامدار گفت که من این همه ثروت را نمی‌خواهم. به او بگو: تو حالا این گنجینه را بگیر. اگر نخواستی آنرا به هرکه دلت خواست بده.

(۳۵۴۸) ز آنچه دادم بـاز نَسْـتانم نَـقیر[۳] سوی پستان باز نآید هـیچ شـیر

زیرا ما هرآنچه را که ببخشیم به اندازه ذرّه‌ای از آن باز نخواهیم گرفت. چنانکه مثلاً هیچ شیری به پستان باز نمی‌گردد.

(۳۵۴۹) گشته‌باشدهمچوسگ قَی‌رااَکول[۴] مُسْـتَرِدِّ نِـحله[۵] بـر قـولِ رسـول

طبق فرمایش حضرت رسول اکرم(ص) هرکس هدیّهٔ خود را پس بگیرد مانند سگی است که اوّل استفراغ کند، بعد بنشیند آن را بلیسد. [اشاره بدین حدیث نبوی: **اَلْعائِدُ فِی هِبَتِهِ کَالْکَلْبِ یَقیئُ ثُمَّ یَعُودُ فی قَیْئِهِ**[۶]. «کسی که هدیّهٔ خود را پس بگیرد مانند سگی است که استفراغ کند و سپس آن را بخورد.» بدین صورت نیز روایت شده است: **إِنَّما مَثَلُ الَّذي یَتَصَدَّقُ بِصَدَقَةٍ ثُمَّ یَعُودُ في صَدَقَتِهِ کَمَثَلِ الْکَلْبِ یَقیئُ ثُمَّ یَأْکُلُ قَیْئَهُ**. «مَثَل کسی که صدقه‌ای دهد و آنرا واستانَد، مانند سگی است که استفراغ کند و آنرا بخورد.»]

(۳۵۵۰) ور بـبندد در، نـباید آن زَرَش تا بـریزند آن عـطا را بـر درش

اگر احیاناً آن غریب وامدار، درِ خانه‌اش را به روی شما بست و استغنا نشان داد، شما

---

۱. نَشْکُهَند: نترسند. از مصدرِ شِکُوهیدن.

۲. فِره: فراوان، بسیار.

۳. نَقیر: سوراخ پشت هستهٔ خرما. تعبیری قرآنی از ناچیزترین چیز، ذرّه‌ای ناچیز.

۴. اَکول: بسیار خورنده.

۵. مُسْتَرِدِّ نِحْلَه: واپس گیرندهٔ عطا و بخشش. مُسْتَرِدّ اسم فاعل از مصدرِ اِسْتِرداد، و «نِحْلَه» و «نُحْلَه» به معنی بخشش و عطیّه.

۶. ر.ک. احادیث مثنوی، ص۲۱۷.

همهٔ آن هدایا را پشت درِ خانه‌اش بریزید و برگردید. یعنی ما تو را سزاوار این همه هدیّه یافتیم و برایت آوردیم، دیگر خوددانی.

هر که آنجا بگذرد، زر می‌بَرَد　　نیست هدیهٔ مخلصان را مُسْتَرَد[1]　(۳۵۵۱)

هر کس که گذارش به درِ خانهٔ آن غریب بیفتد از آنجا سیم و زر بر می‌گیرد و با خود می‌برد. اصولاً افراد مخلص و پاکدل هیچگاه هدیّهٔ خود را پس نمی‌گیرند. [البتّه باید توجه داشت که منّت‌نهادن و به رخ‌کشیدن نیز نوعی پس گرفتن هدیّه است. این کار را هم نمی‌کنند.]

بهرِ او بنهاده‌ام آن از دو سال　　کرده‌ام من نذرها با ذوالْجَلال　(۳۵۵۲)

از دو سال پیش این گنجینه را برای غریبِ وامدار کنار گذاشته‌ام و با خداوندِ ذوالجلال نذرها و عهدها کرده‌ام که آنرا حتماً به دست غریب مذکور برسانم. [انقروی می‌گوید «از دو سال» در اینجا اشارت است به اتمام مثنوی در سال ۶۷۰هـ و مرگ مولانا که دو سال بعد از اتمام دفتر ششم واقع شد.[2]]

ور روا دارند چیزی ز آن سِتَد　　بیست چندان خود زیانْشان اوفتد　(۳۵۵۳)

اگر وارثانم به خود جرأت دهند که مقداری از آن گنجینه را به نفع خود بردارند، بیست برابرِ آنچه را که برداشته‌اند زیان خواهند دید.

گر روانم را پَژُولانند[3] زود　　صد درِ محنت بر ایشان برگشود　(۳۵۵۴)

اگر روحم را برنجانند، بلافاصله صددرِ رنج و سختی به رویشان گشوده خواهد شد. [پس مبادا از مکافات عمل غافل شوی.]

از خدا اومید دارم من لَبِق[4]　　که رساند حق را در مُسْتَحِق　(۳۵۵۵)

منِ خوشْ خُلقِ نکته سنج به خداوند امیدوارم که حق را به حق‌دار برساند.

---

۱. مُسْتَرَدّ: باز پس داده شده.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۲۲۲۰.

۳. پَژُولاندن: رنجاندن، معذّب کردن.

۴. لَبِق: خوش رفتار، خوش اخلاق، نکته سنج. از مصدر لَبَق و لَباقه.

(۳۵۵۶) دو قضیّهٔ دیگر او را شرح داد لب به ذکر آن نخواهم برگشاد

البتّه محتسب تبریزی دو مطلب دیگر را نیز به آن جوانمرد مددکار بازگفت که دیگر درخصوص آن سخنی نخواهم گفت.

(۳۵۵۷) تا بماند دو قضیه سِرّ و راز هم نگردد مثنوی چندین دراز

آن دو مطلب را نمی‌گویم تا اوّلاً پوشیده و مکتوم ماند، و ثانیاً **مثنوی** بیش از حدّ، مطوّل و مفصّل نگردد.

(۳۵۵۸) برجهید از خواب انگشتک‌زنان گَه غزل گویان و گَه نوحه‌کنان

خلاصهٔ کلام، آن جوانمردِ مددکار بشکن‌زنان از خواب پرید. گاهی (از شدّت وجد و شادی) غزل می‌خواند، و گاهی از غلبهٔ اندوه نوحه‌سرایی می‌کرد.

(۳۵۵۹) گفت مهمان: در چه سوداهاستی؟ پایْ‌مردا، مست و خوش‌برخاستی

مهمان بدو گفت: ای جوانمردِ مددکار در چه خیالاتی به سر می‌بری که اینقدر سرمست و شادمان از خواب برجهیدی؟

(۳۵۶۰) تا چه‌دیدی‌خوابِ‌دوش؟ای‌بُوالْعَلا که نمی‌گنجی تو در شهر و فلا[1]

ای بزرگمرد، دوشین چه خواب دیده‌ای که در شهر و هامون در نمی‌گنجی؟!

(۳۵۶۱) خواب دیده پیلِ تو هندوستان؟ که رمیدستی ز حلقهٔ دوستان

مگر فیل تو هندوستان را به خواب دیده که از مجمع دوستان گریخته‌ای؟!

(۳۵۶۲) گفت: سوداناکْ[2]خوابی دیده‌ام در دلِ خود آفتابی دیده‌ام

جوانمردِ مددکار گفت: خوابی خیال‌انگیز دیده‌ام. گویی که آفتاب را دل خود دیده‌ام.

---

۱. فَلا: هامون، بیابان.

۲. سوداناک: آمیخته به خیالات بی‌اساس.

خـواب دیـدم خـواجـهٔ بـیدار را　　آن سـپرده جـان پـیِ دیـدار را (۳۵۶۳)

آن خواجهٔ بیدار دل و آگاه را به خواب دیدم، همان کسی که برای لقای الهی جان خود نثار کرده است.

خواب دیدم خواجهٔ مُعْطِی الْمُنیٰ[1]　　واحِـدٌ کَـالْاَلْف اِنْ اَمْـرٌ عَـنیٰ (۳۵۶۴)

آن خواجه‌ای را که بر آورندهٔ آرزوهای نیازمندانه است در خواب دیدم، همان کسی که اگر کاری بدو رجوع شود، او یک تنه می‌تواند به اندازهٔ هزار نفر کمک کند. [رجوع شود به بیت (۲۲) همین دفتر.]

مست‌وبیخود این‌چنین‌برمی‌شمرد　　تاکه مستی،عقل و هوشش را ببرد (۳۵۶۵)

جوانمردِ مددکار در حالت مستی و بی‌خویشی همینطور متّصل اوصاف آن خواجه را بر می‌شمرد تا آنکه مستی، عقل و هوش او را بکلّی در ربود.

در مـیانِ خـانه افـتاد او دراز　　خـلق اَنْـبُه گِـردِ او آمـد فـراز (۳۵۶۶)

او در وسط خانه (اتاق) طاقباز افتاد و مردم اطراف او ازدحام کردند.

با خود آمد، گفت: ای بحرِ خوشی　　ای نـهاده هـوش‌هـا در بـیهُشی (۳۵۶۷)

وقتی که جوانمرد مددکار به هوش آمد به مناجات پرداخت و به حضرت حق گفت: ای دریای خوشی، ای آنکه هوش‌ها را در بیهوشی‌ها قـرارداده‌ای. یـعنی از طـریق خـواب که به ظاهر همهٔ حواس تعطیل می‌شود معارفی به بنده القا می‌کنی. چـنانکه در بـیت بـعدی آمده است:

خواب در بـنهاده یـی بـیداریـی　　بسـته یـی در بـیدلی دلداریـی (۳۵۶۸)

ای آنکه بیداری را در خواب قرارداده‌ای، و آرامش دل را بـه پـریشانْ دلی بسته‌ای. [خلاصهٔ مطلب خداوند از طریق افعال و احوال متضاد، مشیّت خود را به بندگان نشان می‌دهد. چنانکه در ابیات لاحق آمده است.]

۱.مُعْطِی الْمُنیٰ: دهندهٔ آرزوها، عطا کنندهٔ خواسته‌ها، برآورندهٔ خواهش‌ها.

(۳۵۶۹) توانگری پنهان کنی در ذُلّ[1] فقر — طوقِ دولت بسته اندر غُلّ[2] فقر

توانگری و مُکنت را در خواریِ فقر نهفته می‌سازی. و طوق اقبال را به زنجیر فقر می‌بندی.

(۳۵۷۰) ضِدّ اندر ضِد، پنهان مُندرَج[3] — آتش اندر آبِ سوزان مُنْدَرَج

اضداد در دل یکدیگر نهفته شده‌اند. چنانکه مثلاً آتش در آب‌سوزان سرشته شده است.

(۳۵۷۱) روضه اندر آتشِ نَمرود، دَرج[4] — دخل ها رویان شده از بذل و خرج

یا مثلاً گلشن در آتش نمرود نهفته شده و یا مثلاً عواید و در آمدها در دلِ بخشش ها و هزینه کردن ها نهفته آمده است.

(۳۵۷۲) تا بگفتهٔ مصطفی شاهِ نَجاح[5] — اَلسَّماحُ یا اُولِی النِّعْمیٰ رَباح

از اینرو حضرت محمّدمصطفی(ص)، سلطان رستگاری فرموده است که: ای صاحبان نعمت، بخشندگی مایهٔ سودمندی است. [در حدیثی آمده است: **اَلسَّماحُ رَباحٌ وَالْعُسْرُ شُؤْمٌ**[6]. «بخشندگی، مایه سودمندی است و تنگْ چشمی مایهٔ ناخجستگی.»]

(۳۵۷۳) ما نَقَص مالٌ مِنَ الصَّدْقاتِ قَط — اِنَّمَا الْخَیْراتُ نِعْمَ الْمُرْتَبَط

هرگز ثروت از دادنِ صدقات کاستی نمی‌گیرد. همانا دادنِ خیرات و مَبَرّات، با صاحب خود نکوپیوندی دارد. یعنی هرچه بیشتر صدقه دهی مالت محفوظ تر می‌ماند.

(۳۵۷۴) جوشش و افزونیِ زر، در زکات — عصمت از فحشاء و مُنْکَر، در صَلات

چنانکه رشد و افزایش سیم و زر با زکات صورت می‌گیرد. و صیانت نفس از آلوده شدن به زشتی و فعل حرام از طریق نماز حقیقی حاصل می‌شود. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ

---

۱. ذُلّ: خواری.
۲. غُلّ: زنجیر.
۳. مُندرَج: درج شده، نهفته شده.
۴. دَرْج: چیزی را در چیز دیگر پیچیدن، نهفتن.
۵. نَجاح: رستگاری، پیروزی.
۶. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۲۱۷.

۴۵ سورهٔ **عنکبوت** آمده است: ... **اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْکَرِ**... «... همانا نماز آدمی را از تباهکاری و زشتی باز می‌دارد...»]

آن زکاتت کیسه‌ات را پاسبان   و آن صَلاتت هم ز گرگانت شبان (۳۵۷۵)

دادن زکاتت کیسهٔ زر و سیمت را حفاظت می‌کند، و اقامهٔ نمازت به منزلهٔ چوپانی است که تو را از گزند گرگ‌ها در امان نگه می‌دارد.

میوهٔ شیرین نهان در شاخ و برگ   زندگیِّ جاودان در زیرِ مرگ (۳۵۷۶)

مثلاً میوهٔ شیرین در شاخه و برگ‌ها نهفته شده است. یعنی خداوند با قدرت حکیمانهٔ خود میوهٔ لطیف را در اندام خشن درخت از قبیل ریشه و تنه و شاخه و برگ درخت قرار داده است. به طوریکه از دل خشونت، لطافت به ظهور می‌رسد. همینطور حیات ابدی انسان در مرگ جسمانی نهفته شده است.

زِبْل،[1] گشته قوتِ خاک از شیوه‌یی   زآن غذا، زاده زمین را میوه‌یی (۳۵۷۷)

مثال دیگر، مدفوع به نحوی غذای خاک شده است. و به جهت همان غذا، میوه‌های تر و تازه از زمین می‌روید. [این بیت نیز بر سبیل مثال مبیّن مطلبی است که در ابیات پیشین آمده است: پدید آمدن اضداد از دلِ یکدیگر.]

در عدم پنهان شده موجودیی   در سرشتِ ساجدی، مسجودیی (۳۵۷۸)

موجودی در عدم پنهان شده است. یعنی در قالب صوری انسان که نیستِ هستْ نماست حقیقتی پنهان شده است. این وجه نیز جایز تواند بود: در این دنیای محسوس که نیستِ هستْ نماست حقیقتی پنهان شده است. در طبیعت انسان که موجودی سجده کننده است، موجودی پنهان است که مسجودِ همگان است. [یای «موجودیی» یای نکره است. و یای «ساجدی» و «مسجودیی» هم یای نکره تواند بود و هم یای مصدری. امّا منظور بیت: وجود ظاهری انسان (یا دنیا) که بر حسب واقع عدم محسوب می‌شود حامل حقیقتی پنهان است. انسان هرچند که سرشتی سجده‌گر (= عابد و پرستشگر) دارد، ولی در حاقّ وجود او حقیقتِ

۱.زِبْل: کُود، مدفوع، سِرگین.

مسجودی وجود دارد. یعنی اگر آدمی به کمال غایی خود رسد مسجود همگان گردد. پس انسان دارای دو وجه یا دارای دو ساحت است. یکی وجه خلقی که جنبهٔ مادّی و جسمانی اوست، و دیگر وجه ربّی که جنبهٔ الهی اوست. سطوع انوار الهی در انسان سبب شده است که مسجود ملائک آید. چنانکه حضرت شیخ ابوالحسن خرقانی (نَوَّرَ اللهُ مُضْجَعَهُ الْمُنیر) فرماید: **لَوْ عَرَفْتُمونی لَسَجَدْتُمونی.** «اگر حقیقتِ باطنی مرا می‌شناختید بر من سجده می‌آورید.» رجوع شود به بیت (۶۰۶) به بعد در دفتر اوّل.]

(۳۵۷۹) **آهن و سنگ از برونش مُظْلِمی[1] اندرون نوریّ و، شمعِ عالَمی**

به عنوان مثال، آهن و سنگ ظاهراً وجودی تیره و منکدر دارند، امّا برحسب باطن در وجود آنها نور و روشنی وجود دارد و شمع جهان‌اند. یعنی آهن و سنگ استعداد اشتعال دارند.

(۳۵۸۰) **دَرْج در خوفی هزاران ایمنی در سوادِ چشم، چندان روشنی**

مثال دیگر، در هر ترسی هزاران ایمنی تعبیه شده است. یعنی گاه ممکن است کسی قصد انجام کاری کند، امّا خداوند ترسی به دل او راه دهد، و او بواسطهٔ این ترس قدم واپس نهد و به امن و امان رسد. یا ترس از خدا، منشأ بسیاری آرام دلی‌هاست. چنانکه در سیاهی چشم (مردمک) روشنی بسیاری نهاده شده است.

(۳۵۸۱) **اندرونِ گاوِ تن، شه زاده‌یی گنج در ویرانه‌یی بنهاده‌یی**

مثال دیگر، در درونِ جسم گاوْمانندِ انسان، شاهزاده‌ای (روح قدسی الهی) نهفته شده است. گویا حضرت حق گنجینه‌ای را در ویرانه‌ای مدفون کرده است. [انسان از حیث ظاهری شبیه گاو است، زیرا همانطور که گاو هماره در حال خوردن و خفتن و زیستن و ریستن است، آدمیان نیز نوعاً کار گاو را انجام می‌دهند. در حالی که خداوند در جسم انسان شاهزاده‌ای به نام روح لطیف ربّانی پنهان کرده است. آنان که به این روح وقوف یابند از ملائک برتر آیند و مابقی از گاو پست تر شوند. این ابیات در اصل به خاطر بیان نهفتگی اضداد در دل یکدیگر گفته آمده است.]

---

۱. مُظْلِم: تاریک.

تاخری پیری گریزد ز آن نـفیس گاو بیند شاه نــی، یـعنی بـلیس (۳۵۸۲)

تا خر پیری (ابلیس لعین) تنها جسمِ انسان را نظاره کند و از حقیقت باطنی بس گرانقدر او برمد. تا ابلیس، جسمِ گاوْ مانندِ انسان را بیند، و روح لطیفِ شاهوارِ او را هرگز نبیند.

حکایتِ آن پادشاه و وصیّت کردنِ او سه پسرِ خویش را که در این سفر در ممالکِ من فلان جاچنین ترتیب نهید، و فَلان جا چنین نُوّاب نصب کنید، امّا اَللّٰه اَللّٰه به فلان قلعه مَروید و گِردِ آن مَگردید

خلاصه داستان

پادشاهی سه پسرِ نیکْ‌پی و باکمال داشت. پسران به قصد سیر و سیاحت و کسب آزمودگی و تجربت عزم سفر به شهرها و دژهای قلمرو پدرشان کردند. پادشاه قصد آنان را بستود و ساز و برگ سفرشان فراهم بیاورد و بدانان گفت: هرجا خواهید، بروید. ولی زنهار، زنهار که پیرامون آن قلعه که نامش **ذاتُ الصُّوَر** (= دارای نقوش و صورت‌ها) و **دژِ هوشْ‌رُباست** مگردید. و مباد که قدم بدان نهید که به شقاوتی سخت گرفتار آیید. آن شقاوتی که چشمی مَبیناد و گوشی مَشنواد!

شاهزادگان به رسم توقیر و وداع بر دست پدر بوسه دادند و به راه افتادند. سفری دلنشین و مُفرّح آغاز شد. برادران عزم داشتند که حتّی المقدور هیچ جایی از نگاهشان مستور نماند و به هر شهر و دیاری سر کشند و از احوال آن باخبر شوند. در گرماگرم سیر و سیاحت بودند که ناگاه هر سه به یادِ **دژِ هوشْ رُبا** و تحذیرهای مکرّرِ پدر افتادند. منع اکید پدر خارخار وسوسه و کنجکاوی را در دل آنان افکند. و شاید اگر او آن همه هشدار نمی‌داد و منع نمی‌کرد آنان به یاد آن قلعه نمی‌افتادند و به ورودِ بدان میل نمی‌کردند. چنانکه گفته‌اند: **اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلی ما مُنِع.**

این بود که بر خلاف زنهارهای مکرّر پدر بدان قلعهٔ ممنوع در آمدند. براستی طُرفه

دژی بود بس مجلّل و به انواع نقوش مزیّن. نقوشی دلربا و خیالْ‌انگیز، با پنج در به سوی دریا و پنج در به سوی خشکی. چنان سرمست و بی‌خویش شدند که گویی جسم نداشتند و نرم و سبک به هر سوی می‌خرامیدند. هیچ نقشی مکرّر نیافتند. هریک از نقوش بیننده را به سوی خود می‌کشید و مات و متحیّرش می‌کرد. در آن میان ناگاه نگاهشان بر تندیسه‌ای بس انیق و زیبا افتاد که جمالش هوش از سر در می‌ربود. برادران به یکباره عشیق و دلشدهٔ آن شدند و خواستند که صاحب آن تندیسه را بیابند و به وصالش رسند. درونشان آوردگاه دو احساس متناقض شده بود. از یک طرف از تماشای آن تندیسه مست و مبتهج بودند، و از طرفی گسستن میثاق پدر کوهی از اندوه و ملالت بر دلشان نشانده بود. و این دو احساس متناقض آنان را در چنبر تب و تاب در آورده بود.

برادران برای یافتن صاحب آن تندیسه به جستجو و تفحّص برآمدند و سرگشته و حیران شهر به شهر، کوی به کوی می‌شتافتند، امّا نشانی از مقصود یافته نمی‌آمد تا آنکه پیری روشنْ‌بین و سخت بشکوه با آنان روبرو شد و خبر از آن معشوق بی‌نشان داد. به آنان گفت: آن صورت متعلّق است به دختر پادشاه **چین**. امّا معضل در اینجاست که شمایان نمی‌توانید آشکارا سراغ از او گیرید. چرا که شاه **چین** را خوی و عادتی غریب است که کس جرأت نیابد که پیرامون خانوادهٔ او کلمه‌ای بر زبان راند. زیرا او مردی است سخت غیور و رشکمند. و تاکنون بسا نگون‌بختانی که بی حزم و حذر در این باب پرسشی کرده‌اند و سر به تیغ قهر و قاهری شاه سپرده‌اند. رعایای چینی نیز بر این سیاقت پرورده شده‌اند. چنانکه هرگاه بوالفضولی از آنان درباره دخت شاه پرسد، سخت آشفته و پُرتاب شوند و از بیخ و بن منکرِ ازدواج شاه شوند تا چه رسد به فرزند داشتن او.

القصّه شاهزادگان با رنجی فراوان به قلمرو **چین** در آمدند، امّا ناشناس و متنکّر. آنان نیک دریافته بودند که آشکارا سراغ دختر شاه گرفتن شرط عقل نیست. پس با تکیه بر نیروی فکرت و فراست خود به جستجو برآمدند و مقاصد خود را نیز رمزواره ادا می‌کردند تا آفت و مخافتی عارض نگردد. دیری بر این منوال گذشت امّا توفیقی حاصل نیامد. این بود که سورت و صولت عشق، صبر از برادر بزرگین در ربود چندانکه عزم آن نمود که بی‌هیچ ملاحظه و حذری نزد شاه رود و سرِمکنون خود لاابالی‌وار بازگوید. یا سردار شود، یا بر سرِدار شود. باداباد!

برادران هرچه تحذیرش کردند و سخن سخته بر زبان راندند در او کارگر نیفتاد. رفت که رفت. برادر بزرگین به حضور شاه چین رسید. و بر اتّفاق، شاه عارفی ربانی و پیری

صمدانی بود که اسرار ضمایر را بی‌صوت و گفت در می‌یافت. امّا بر دأب عـارفانِ سـبحانی تجاهل نمود تا معرّفِ مخصوصِ دربار احوال او به شرح بازگوید.

معرّف پس از اِکمال در بیان مناقب شاهزاده، مطلب خود را بدین صورت خلاصه کرد که او مدّتها قصد خدمت و تشرّف بدین آستان فرخنده را داشته، امّا ضعف و فتور و فقد استعداد مانع از این شرفیابی بوده است. تا آنکه او به یکباره بر بساط زندگی مرفّه و مجلّل خود پشت‌پا زد و به صوب این آستان شتافت تا در سلک خادمان این درگاه در آید. شاه چـین او را بـه خدمت پذیرفت و مشمول عنایات و الطاف خود کرد. چندانکه غم‌های دیرین از یاد ببرد و از فیوضات ربّانی شاه برخوردار گشت. با همهٔ این مراتب هنوز دل در گرو عشـق آن صـورت داشت، لیکن دربارهٔ وی به کام نتوانست رسید. و در این حال بود که اجلش در رسید و بـه جهان باقی شتافت و پیکرش با احترامی خاص تشییع و تدفین شد.

در همان هنگام که برادر بزرگین از سرای دنیا شَدِّ رِحال کرد برادر کوچکین بر بستر بیماری بود، از اینرو فقط برادر میانین بر جنازهٔ او حاضر آمد. شاه چین آن برادر را به یادگار برادر بزرگین به ملازمت درگاه خویش برگزید و در حقّش اِعـزازی تـمام روا داشت. بـرادر میانین به آستان شاه تشرف حاصل کرد و به برکت انفاس طیّبهٔ شاه به فتوحاتی رسید و بـر مغیباتی آگه شد و مراتبی معنوی احراز کرد. امّا اندک اندک عُجب و استغنایی در دل او سـر برآورد و خارِ خلندهٔ کبر و غرور در قلبش خلیدن گرفت که **اِنَّ الْاِنْسانَ لَیَطْغیٰ اَنْ رَآهُ اسْتَغْنیٰ**.

او با خود همی گفت: مگر من چه از شاه کم دارم که عنان اختیار بدو سپارم؟! هم بُرنا هستم و رعنا، هم شیرین گفتار و زیبا رخسار، و هم دارای حَسَب و نَسَبی والا.

شاهِ روشن‌بین، باطن او را خواند و بر سرّ ضمیرش آگـه شـد و از حـالت عُـجب و استغنای او اندوه و ضَجْرَتی سخت بر او دست یافت. زان پس احوال معنوی برادر میانین رو به کاستی و افول بنهاد و قبضی سخت بر او عارض آمد که سبب آن هیچ ندانست. از آن طرف نیز انکسار قلبی شاه سبب شد که تیری از تَرکِش‌خانهٔ غیب بر کمان قضا نهاده شود و بر مقتل او نشیند و جانش ستاند.

امّا برادر کوچکین در طریق یافتنِ صاحب تندیسه همچون دو برادر دیگر نکـوشید و نجوشید، بل کاهل‌تر از آن دو اقدام کرد. و بدینسان هم به صاحب تندیسه رسـید و هـم بـه مقامات معنوی.



مرحوم استاد فروزانفر مأخذ این حکایت را در چند موضع از کتاب **مقالات شـمس**

آورده است[۱]. از آن جمله است: پادشاهی بود او را سه فرزند بود. فرزندان عزم سفر کردند به مهمّی. پدر ایشان را وصیّت می‌کرد یک‌باره و دوباره و ده‌باره که در این ره فلان جا قلعه‌ای است صفت او چنین. چون بدانجا برسید الله الله زود برگذرید و بر آن قلعه میایید اگر او این وصیّت ها نمی‌کرد ایشان را هرگز این خارخار و تقاضا نمی‌بود که سوی آن قلعه بنگرند. از این وصیّت‌ها ایشان را تقاضایی و خارخاری خاست که عجب در آن قلعه چه چیز است کـه او چندین منع می‌کند اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلیٰ ما مُنِعَ. در آن قلعه در آمدند. حکایت معروف است. دیدند بر دیوار آن، صورت دختر پادشاه و عاشق شدند. آمدند به ضرورت خواستاری کردند. پادشاه گفت: بروید ایشان را بنمایید آن خندق پر سر بریده که هر که خواستاری کرد و نشان دختر نیاورد حال او چه شد. رفتند دیدند خندقی پُر سر بریده. پسر بزرگین دعوی کرد که من نشان بیاورم، عاجز آمد. او را کشتند. دوم نیز همچنین. آن پسر کوچکین آمد و گفت: اگر از دیگران عبرت نمی‌گیری از برادران خود عبرت نمی‌گیری گفت:

صبر با عشق بس نمی‌آید | صبر فریادرس نمی‌آید
صابری خوش ولایتی است ولیک | زیر فرمان کس نمی‌آید

شرط کرد و در طلب ایستاد دایه را بر صدق او رحم آمد او را دلالت کرد که گـاوی زریّن بسازد و در اندرون آن گاو برود تا به حیله ها در کوشک دختر راه یافت. هر شب کـه خلق آرام گرفتی الّا عاشقان که از نور عشق ایشان را شب نمانده است و لذّت عشق از لذّت خواب مستغنی کرده است. از گاو بیرون آمدی و شمع ها را و شراب ها را از جا بگردانیدی و سر زلفِ دختر را پژولانیدی. چون روز شدی نشان ها دیدندی و هیچ کس ندیدندی حاصل تا روبند دختر بستند که نشان آن بود بیامد که نشان آوردم خلق خود بی نشان چندان به فرّ او صدق او مرید شده بودند که اگر آن پادشاه قصد او کند ما غوغا کنیم و قصد پادشاه کنیم اگر قصد این شاهزاده کند، البتّه پادشاه را هلاک کنیم زیرا محبوب بود گفت حاجت نیست من خود نشان بنمایم چنانکه در حال پادشاه بمیرد شما پای او بکشید مرده و بیرون اندازید. پـادشاه گفت: با اینهمه نشان کو؟ گفت: آوردم امّا تو و وزیر و من در خلوت در آییم چنان نشان بنمایم که تو بیهوش شوی که یقین شودت که هیچ شکّی و گمانی و شبهه‌ای نماند چو در آمدند آن سربند دختر و انگشتری و آن علامت های دیگر با او نمودند.

غم با لطف تو شادمانی گردد | عمر از نظر تو جاودانی گردد

---

۱. ر.ک. مآخذ **قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۲۱۸ ـ ۲۱۷.

گر باد به دوزخ برد از کوی تو خـاک — آتش هـــمه آب زنـــدگانی گـــردد
عشق‌ارچه‌بلای‌روزگاراست‌خوش‌است — این‌باده‌اگرچـه‌پُرخـمارست‌خوش‌است
ورزیدن‌عشق‌اگرچـه‌کـاری‌صعب‌است — چون‌باتونگاری‌سروکاراست‌خوش‌است



داستان «دژِ هوش رُبا» که نام دیگرش «قلعهٔ ذاتُ الصُّوَر» است از بلندترین حکایات مثنوی است. چندانکه بیش از ده فصل دیگر در مطاوی خود دارد. این حکایت در صـورت ظاهر ناتمام مانده است، لیکن از نظر مقصودی که مولانا از این حکایت داشته می‌توان گفت که حکایت به پایان رسیده است. تمام آنچه که مولانا دربارهٔ برادر کوچکین می‌گوید به یک بیت مقصور می‌شود. و آن اینست:

آن سـوم، کـاهل‌تـرینِ هـر سـه بـود — صـــورت و مــعنی بـه کـلّی او ربـود

درست است که مولانا سرگذشت برادر کوچکین را فقط در یک بیت بـه سـر آورده، لیکن از سرگذشت برادر بزرگین و میانین می‌توان دنبالهٔ حکایت را تا پایان آن حدس زد. در واقع مولانا هوشمندانه و هنرمندانه چگونگی سرگذشت و سـرنوشت بـرادر کـوچکین را بـه فطانت و فراست خوانندهٔ مثنوی وانهاده است. بی‌تردید بخش اعظم حکایت که بـه گـفت در آمده خواننده را در وقوف بر دنبالهٔ داستان تا پایان آن یاری می‌کند. بنابر این حدس توان زد که برادر کوچکین تحت ارشاد شاه که عارفی ربّانی بود، هم به مقامات معنوی رسید و هم به صاحب آن تندیسه یعنی دختر شاه. امّا تفسیر و تأویل این حکایت:

حکایت **دژِ هوشْ رُبا** به وجوه مختلف قابل تـفسیر و تأویـل است. بـرخـی از ایـن تأویلات با مذاق و مقصود مولانا سازوارتر است، و برخی تکلّف‌آمیز و بعضی نیز بکلّی بیگانه از مکتب و مشرب مولانا و مصداقِ «رَجْماً مِنْ مَکانٍ بَعید» است.

انقروی مراد از «شاه» را عقل کل می‌داند که جمیع عالم در قبضهٔ اوست. و مراد از سه شاهزاده، عقل و روح و قلب. و مراد از، «قلعهٔ ذاتُ الصُّوَر» عالم ناسوت و دنیای محسوس[1].
نیکلسون نیز با اقتباس از انقروی گوید: موضوع این حکایت، داسـتان هـبوط روح است بـه دنیای صُوَر و تجربه های بعدی سالک در طلب حقیقت. «شاه» عقل کلّی را نمایش می‌دهد، و سه پسر او عبارتند از نفس و عقل و روح[2].

۱. ر. ک. شرح کبیرانقروی، ج۱۵، ص۱۱۱۷.
۲. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۲۲.

حکیم سبزواری نیز سخنانی مبسوط و معقّد در این باب دارد که خلاصهٔ مضمون آن به زبان ساده اینست: مراد از شاهی که سه پسر داشت عقل کل، و مراد از سه پسر او به ترتیب عبارتند از نفس ناطقهٔ قدسیه، عقل نظری و عقل عملی است. نفس ناطقه بوسیلهٔ قوّهٔ عقل نظری و عملی می‌تواند عوالم قدسیه را از ملکوت و جبروت و لاهوت طی کند. آمدن شاهزادگان به قلعهٔ ذات الصُّوَر هبوط از عالم عقول کلّیه است به عالم جسمانی، و مملکت «چین» اشاره دارد به دنیای محسوس جسمانی. و مقصود از دختر شاه «چین»، بدن عنصری است که همهٔ صُوَر در آن مُنْدَرَج و مُنْدَمَج است. شدّت علاقهٔ نفس ملکوتی به صورت عنصری بدن، او را در چاه بلا در افکنده است. بدین سبب شواغلِ حسّیه‌اش او را از سیر در مراتب ربوبی بازداشته است. امّا بدن عنصری به جهت اُنوثتِ عالَمِ جسمانی به دختر تعبیر شده است. پس قلعهٔ ذاتُ الصُّوَر همین هیکل جسمانی است. و پنج درِ او در خشکی، کنایه از حواس پنجگانهٔ ظاهری و پنج درِ او به دریا کنایه از حواس پنجگانهٔ باطنی است.

برادر بزرگین کنایه از نفس ناطقهٔ قدسیه است که چون مدّت هبوطش به انجام رسیده باقی سیر استکمالی خود را در آن جهان پی می‌گیرد، زیرا نفس ناطقه ذاتاً متوجّه عالم حق است. امّا برادر میانین، کنایه از عقل نظری است و اغلب چنان است که عقل نظری موجد کمال نشود. امّا برادر کوچکین، کنایه از عقل عملی است که دختر بدن را تصاحب می‌کند و صاحب تدبیر معاد و معاش توأماً گردد[1].

استاد زرّین‌کوب در تفسیر این حکایت می‌نویسد: مولانا بار دیگر مسألهٔ سیر سالک و رهایی از خودی را که شرط نیل به مقصد و در عین حال موقوف به هدایت و دستگیری مرشد است طرح می‌کند. و این نکته پایان مثنوی را دوباره به مضمون آغاز آن که در قصّهٔ پادشاه و کنیزک مطرح بود بر می‌گرداند. آن دو شاهزاده چون از عنایت مرشد خارج شدند نتوانستند به وصال برسند، امّا کوچکین با هدایت مرشد به مقصد رسید[2].

بی‌تردید جامع‌ترین و ممتّع‌ترین تفسیر و تأویل این حکایت از رشحاتِ قلمی استاد جلال‌الدین همایی (نَوَّرَ اللهُ مَضْجَعَهُ الشَّریف) صادر شده است. تفسیر ایشان هم مقبول طبع است و هم به مذاق و مشرب مولانا نزدیک. خلاصهٔ مضمون افادات ایشان بدین قرار است:

مهاجرت شاهزادگان از وطن موروثی اشارت است به آن صنف از سلّاک طریق که به

---

۱. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۹۱ ـ ۴۹۰ و ۴۹۳ و ۵۰۶.

۲. ر. ک. بحر در کوزه، ص۴۵۳.

عقاید تقلیدی موروثی بسنده نمی‌کنند و خود درصدد تحقیق و تحرّی حقیقت بر می‌آیند. بزرگترین خطری که متوجّه این جماعت است همان شقاوت و خسران ابدی است که پدر شاهزادگان یعنی عقل مصلحت بین و دوراندیش که مدبّرِ مصالح امور دنیوی باشد ایشان را نصیحت کرده و از رفتن به دژ هوش‌ربا برحذر داشته بود. چرا که این دسته از مهاجران آرامش و آسایشِ بی‌خبری وطن اول را از دست می‌دهند و خود را آواره و سرگردان در بیابانی وحشت‌زا می‌اندازند که در هر قدمش هزاران هول و خطر در کمین آنهاست. آیا در این بیابان سر به نیست شوند یا به تصادف و برخوردی که مایه و موجبش مشیّت خاص الهی است بوسیلهٔ پیری روشن‌ضمیر ایشان را هدایتی حاصل گردد. و به سر منزل مراد که همانا حصول معرفت و سکینهٔ قلبی است برسند و سعادت دو سرای را صاحب شوند.

قلعهٔ ذات الصُّوَر یا دژ هوش‌ربا کنایه از همین جهان عنصری است که هر نقشی از آن فریبندهٔ عقل و دام راه جماعتی از اصناف بشر است. یکی به نقش مال و ثروت، و یکی به نقش جاه و دولت، یکی به صورت نام و نسب، یکی به صورت علم و هنر مکسب. به هر حال هر گروهی را صورتی از این نقوش فریبنده، راهزن عقل و هوش گردیده است.

امّا آن صورت که در قصر قلعه بود و شاهزادگان را بفریفت، نقش جمال عشق آفرین و همین حُسن و زیبایی صوری است که عشق مجازی از آن تولید می‌شود و خاصّگان بشر اگر همه نگوییم اکثر به این دام مبتلا و به این محنت مُمْتَحَن می‌شوند. اگر عشق مجازی به عشق حقیقی انجامید نتیجه‌اش همان سعادت ابدی است که عارفان و برگزیدگان حق در طلب آن باشند، و گرنه محصولش همان شقاوت ابدی است که در نصیحت پدر به شاهزادگان گفته شده بود.

و مملکت چین کنایه است از سرمنزل عجایب و غرایب روحانی که رهروان وادی سیر و سلوک بدانجا می‌رسند.

پیری که در ایّام حیرت و آشفتگی به شاهزادگان بر می‌خورد و راز صورت فریبندهٔ ذات الصُّوَر را برایشان کشف می‌کند، پیر دلیل یا شیخ دستگیر است که از طرف قطب وقت مأمور هدایت سالکان است. و پادشاه چین تمثیل قطب اعظم است که استکمال هر سالکی موقوف عنایت و توجّه باطنی اوست.

امّا سه شاهزاده تمثیل است برای اصناف سالکان که از جهت اوضاع و احوال درونی و برونی و نیز از جهت قرب و بُعد و حرمان و کامیابی از رسیدن به سر منزل مراد بطور کلّی به سه دسته تقسیم می‌شوند. و هریک از شاهزادگان نمایندهٔ صنفی از اصناف سالکان است.

۱. برادر بزرگین تمثیل آن طایفه از اهل سلوک و ارباب تحرّی حقیقت است که حصول مقصود و رسیدن به سر منزل مراد را موقوف بر جدّ و جهد خویش می‌دانند و در انتظار توفیق و عنایت نمی‌نشینند. برادر بزرگین را همچنان گرمی شوق و طلب به راه انداخته است. چیزی که هست او به همه جا با قدم صدق و ارادت وارد می‌شود و فریب جاه و مقام و منصب دنیوی را نمی‌خورد تا حالت سلوکش به جذبه می‌پیوندد. لیکن کار او از این جهت نقص داشت که هنوز عشق آن صورت که در «دژ هوش ربا» یا «قلعهٔ ذات الصُّوَر» دیده بود از دل وی بیرون نرفته. یعنی تعلّقش به صورت جسمانی و بقاء حیات این جهان هنوز باقی مانده بود که مهلت عمرش به سر رسید و کمال روحانی او موکول به مفارقت روح از بدن جسمانی گردید.

۲. برادر میانین تمثیل آن دسته از اهل سلوک است که خود به پای طلب و جدّ و جهد پیش نرفته‌اند، بل براثر برخورد به اولیای حق موهبتی به ایشان رسیده است کـه قـدر آن را نمی‌دانند و آن نعمت را از دست می‌دهند. امّا چیزی که مانع ترقی و وصول به مقصود گردید این بود که در حالت سیر و سلوکش دچار عُجب و غرور شد. این شاهزاده از خطای خود توبه می‌کند ولی مانند برادر بزرگین حصول نهایی کمالش موکول به پس از مرگ می‌شود.

۳. برادر کوچکین تمثیل آن طبقه از سلّاک است که از خود جوش و خروشی ندارند بل که فقط منتظر جذبه و عنایت موهوب حق می‌مانند. و چون نسیم لطف از مَهَبِّ عنایت الهی وزیدن گرفت و ایشان را دریافت به تمام مقاصد جسمانی و روحانی خود می‌رسند و در همین حیات دنیوی به کمالات معنوی واصل می‌گردند.[۱]

* * *

(۳۵۸۳) بود شاهی، شاه را بُـد سـه پسـر هرسه صاحبْ‌فِطنت[۲] و صاحبْ‌نظر

پادشاهی بود که سه پسر داشت. هر سه پسر زیرک و با بصیرت بودند.

(۳۵۸۴) هر یکی از دیگری اِسـتوده‌تـر[۳] در سَخا و در وَغا[۴] و کـرّ و فَـرّ

هر یک از آنان در بخشندگی و جنگاوری و شکوهمندی پسندیده‌تر از دیگری بود.

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۳۳ ـ ۲۷.

۲. فِطْنَت: زیرکی، هوشیاری.

۳. اِسْتوده: ستوده، نکو و پسندیده.

۴. وَغا: جنگ و پیکار.

پیشِ شه، شه‌زادگان اِستاده جمع   قُرَّةُالْعَیْنانِ[۱] شه، همچون سه شمع (۳۵۸۵)

هر سه شاهزاده که نور دو چشم شاه محسوب می‌شدند مانند سه شاخه شمع نورانی در حضور شاه کنار هم ایستاده بودند.

از رهِ پنهان ز عَیْنَیْنِ پسر   می‌کشید آبی نخیلِ[۲] آن پدر (۳۵۸۶)

درخت وجود پدر (شاه) از دو چشم آن سه پسر مخفیانه آبیاری می‌شد. [استاد همایی می‌نویسد: تثنیهٔ عربی «عین» که به معنی چشم و چشمه هر دو آمده است، در اینجا مراد «چشم» است با ایهام چشمه. و از صنایع بدیع متضمن صنعت استخدام[۳] است. برای اینکه در مصراع اوّل همان دو چشم که آلت بینایی است اراده شده است. و در مصراع دوم که «کشیدن آب» گفته به معنی «چشمه» نیز اشاره کرده است.[۴]]

تا ز فرزند، آبِ این چشمه شتاب   می‌رود سویِ ریاضِ مام[۵] و باب[۶] (۳۵۸۷)

از وجود فرزند، آب این چشمه می‌جوشد و شتابان به باغ‌های وجود مادر و پدر جاری می‌شود. یعنی، وجود پدر و مادر همچون باغی مصفّاست. همانطور که باغ‌های طبیعی از آب رشید و بالنده می‌شوند. باغ وجود پدر و مادر نیز از جویبار فرزندان سبز و خرّم می‌گردد.

تازه می‌باشد ریاضِ[۷] والِدَیْن   گشته‌جاری عَینشان‌زین‌هردوعَین (۳۵۸۸)

باغ وجود پدر و مادر از چشمه‌ای که از دو چشم فرزند جاری می‌گردد تازگی و نشاط می‌یابد. [«عینِ» اوّل به معنی چشمه، و «عین» دوم به معنی چشم است.]

---

۱. قُرَّةُ الْعَیْن: در اصل به معنی خنکیِ چشم است، نورِ دیده «عین» در اینجا به صورت تثنیه آمده است.

۲. نَخیل: نخل، در اینجا مطلق درخت.

۳. آوردن لفظی که دارای چندمعنی باشد و گوینده از لفظ آن یک معنا و از ضمیر آن معنایی دیگر اراده کند.

۴. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۳۴.

۵. مام: مادر.

۶. باب: پدر.

۷. ریاض: باغ‌ها، گلشن‌ها. جمعِ رَوْضَه.

(۳۵۸۹) چون شود چشمه ز بیماری علیل خشک گردد برگ و شاخ آن‌نخیل

اگر آن چشمه به سبب بیماری سست و ناتوان گردد، برگ‌ها و شاخه‌های آن درخت نیز می‌خوشد. یعنی هرگاه برای فرزندان عارضه و سانحه‌ای رخ دهد پدر و مادر نیز پژمرده و غمین می‌گردند.

(۳۵۹۰) خشکیِ نخلش همی گوید پدید که زفرزند آن شجر نم می‌کشید

خوشیدگی آن درخت، آشکارا می‌گوید که آن درخت از وجود فرزند آبیاری می‌شده است. [دنبالهٔ مضمون بیت پیشین است.]

(۳۵۹۱) ای بسا کاریزِ[1] پنهان، همچنین مُتَّصل با جانتان، یا غافِلین

ای غفلت‌زدگان، چه بسا قنات‌هایی که در نهان با جانِ شما متّصل است.

(۳۵۹۲) ای کشیده ز آسمان و از زمین مایه‌ها، تا گشته جسمِ تو سَمین[2]

ای کسی که از آسمان و زمین مایه‌هایی گرفته‌ای تا جسمت چاق و فربه گردد. [مولانا در دو بیت اخیر به اشاره بیان داشته که وجود آدمی از حیث جسمی و روحی روابط آشکار و نهانی با کُلّ کائنات دارد و از همهٔ آنها تأثیر می‌پذیرد. تأثیرات اشعهٔ کیهانی بر حال و سِگال آدمیان یکی از این نمونه‌هاست. در نسخه‌های قدیمی مثنوی از اینجا به بعد چهار بیت الحاقی وجود دارد که چون نسخهٔ مرحوم نیکلسون اساس کار است آنها را ذکر نکردیم.]

(۳۵۹۳) عاریه‌ست این، کم‌همی‌بایدفشاژد کآنچه بگرفتی، همی باید گزارد

همهٔ اجزای بدن جنبهٔ عاریتی دارد یعنی آنچه مربوط به جسم و جسمانیّت است تماماً غیراصیل است. و کمتر باید بدان دلبستگی پیدا کرد، زیرا هرچه از دنیا برگرفته‌ای و بوسیلهٔ آن، جسم را پرورده‌ای باید پس بدهی. [«کم همی باید فشارد» یعنی متاع دنیا را نباید اینقدر سفت و سخت‌بگیری. خلاصهٔ‌مطلب اینکه اینقدر به‌دنیا و مظاهردنیوی دلبسته و وابسته‌مباش. امّاگولپینارلی نوشته است: «کمتر باید آنها را تحت فشار گذاشت.»این معنی، هم ناصواب است و هم نامفهوم.]

---

۱. کاریز: قناتِ آب.

۲. سَمین: چاق، فَرِبه.

جز نَفَخْتُ،کآن ز وَهّاب[1] آمده‌ست　　روح را باش، آن دگرها بیهُده ست (۳۵۹۴)

بجز روح که نفخهٔ خداوندِ «بسیارْ بخشنده» است. یعنی همهٔ امور مادّی و دنیوی جنبهٔ عاریتی و گذرا دارد مگر روح الهیِ انسان که شایسته است آدمی بدان توجّه داشته باشد. پس به کار روح بپرداز که همهٔ امورِ غیرِ معنوی بیهوده است. [نَفَخْتُ (= دمیدم)اشاره دارد به آیهٔ ۲۹ سورهٔ **حِجْر** و آیهٔ ۷۲ سورهٔ **ص** که از دمیدنِ روح الهی در کالبد آدمی خبر می‌دهد. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۰۳) دفتر چهارم.]

بیهُده نسبت به جان مـی‌گویمش　　نی به نسبت با صنیعِ مُـحْکَمش[2] (۳۵۹۵)

بیت فوق به یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا خداوند که اصلاً خلقتِ عبث و بیهوده ندارد، پس چرا جسم و جسمانیّات را بیهوده می‌خوانی؟ جواب: اینکه گفتم بجز روح و امور روحانی همهٔ امور بیهوده است آنرا مطلق مشمار، بـلکه منظورم اینست که جسم و امور جسمانی نسبت به مقام شامخ روح بیهوده است نه نسبت بـه ساختمان استوار و خلل‌ناپذیر خود. یعنی مظاهر صنع الهی هر کـدام در حـدّ خـود عـزیز و شریف‌اند، امّا مراتب ارزشیِ آنها را نیز نباید فراموش کرد.

بیانِ استمدادِ عارف از سرچشمهٔ حیاتِ ابدی و مستغنی شـدنِ او از اسـتمداد و اجـتذاب از چشمه های آبهای بی وفا که عَلامَةُ ذٰلِکَ التَّجافی عَنْ دارِالْغُرور[3] که آدمی چون برمددهایِ آن چشمه ها اعتماد کند در طلبِ چشمهٔ باقیِ دایم سست شود

کـاری ز درونِ جـانِ تـو مـی‌باید　　کـز عـاریه‌هـا تـو را دَری نگشـاید

یک چشـمهٔ آب از درونِ خـانه　　بِـهْ زآن جـویی کـه آن زبـیرون آیـد

حَـبَّذا[4] کـاریزِ اصـلِ چـیزها　　فـارغت آرَد ازیـن کـاریزها (۳۵۹۶)

خوشا بدان قناتی که اصل هـمهٔ امـور است. آن قـنات مـی‌جوشد و تـو را از سـایر قنات ها بی نیاز می‌کند. یعنی اگر به مسبّب الاسباب و مفتّح‌الابوابِ حقیقی تکیه کنی از جمیع

---

۱. وَهّاب: صیغهٔ مبالغه به معنیِ «بسیار بخشنده». از اسماء الهی.

۲.صَنیعِ مُحْکَم: مصنوع استوار، ساختمان محکم. امّا انقروی از رهِ خطا صنیع را صانع معنی کرده است.

۳.اَلتَّجافی عَنْدارِ الْغُرور: دوری گزیدن از سرای فریب. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۸۳) دفتر چهارم.

۴. حَبَّذا: ر. ک. شرح بیت (۳۴۹) دفتر پنجم.

اسباب و ابواب و علل صوری بی‌نیاز می‌شوی. [در مطلع این فصل جلیل رباعی مذکور از خودِ مولاناست که در **دیوان کبیر** (دیوان شمس) با تصحیح استاد فروزانفر آمده است. رباعی شمارهٔ ۸۲۹.]

(۳۵۹۷) **تو ز صد یَنبوع[1]، شربت می‌کَشی هرچه زآن‌صدکم‌شود،کاهَدخوشی**

تو از صد چشمه آب جذب می‌کنی. بنابر این هرچه از آبِ آن صدچشمه کاسته شود، خوشی تو نیز کاستی می‌گیرد. [منظور بیت: ای کسی که اسیر لذّات فانی دنیوی هستی و از لذّات آن بهره می‌جویی، هرچه از مقدار آن لذّات کاسته شود طبعاً خوشی‌های تو نیز کاسته می‌گردد.]

(۳۵۹۸) **چون‌بجوشیدازدرون،چشمهٔ‌سَنی[2] ز استراقِ چشمه‌ها گَردی غنی**

اگر در درون تو چشمه‌ای عالیقدر بجوشد، از دزدیدن سایر چشمه‌ها بی‌نیاز خواهی شد. یعنی اگر چشمهٔ عشق و معرفت الهی دزْ اندرونت زهیدن گیرد از امور عاریتی دنیوی بی‌نیاز خواهی شدن.

(۳۵۹۹) **قُرَّةُالْعَیْنَت چو ز آب و گِل بُوَد راتبهٔ[3] این قُرّه دردِ دل بُوَد**

امّا از آنجا که نورِ چشم و محبوب تو از امور جسمانی و مادّی است، لاجَرَم مواجب و مقرّری این نور چشم و محبوب همانا پریشانی و بی‌تابی است. [«آب و گِل» کنایه از موجود مادّی است. پس طبق مفاد بیت فوق، سبب اصلی پریشانی و پُرتابی انسان، آویزش‌ها و تعلّقات مبتذل دنیوی و امور نفسانی است.]

(۳۶۰۰) **قلعه را چون آب آید از برون در زمانِ امن باشد بر فزون**

به این مثال روشن که در چند بیت آمده خوب توجّه کن: اگر آب از خارج از قلعه به داخل قلعه وارد شود، مسلّماً در زمان امن و آرامش، آب قلعه افزایش می‌یابد.

---

۱. یَنْبُوع: چشمه. جمع: یَنابیع.
۲. سَنیّ: رفیع، بلندمرتبه.
۳. راتبه: مستمری، مقرّری. جمع: رَواتِب.

چونکه دشمن گِردِ آن حلقه کُند تا که اندر خونشان غرقه کُند (۳۶۰۱)

امّا وقتی که دشمن، قلعه را به محاصره در آورد تا اهالی قلعه را قتل عام کند. [بیت فوق شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

آبِ بیرون را بِبُرّند آن سپاه تا نباشد قلعه را ز آنها پناه (۳۶۰۲)

سپاهیان دشمن (قبل از هر چیز) جریان آبی را که از بیرون قلعه به داخل قلعه جریان یافته قطع می‌کنند تا اهالی قلعه در برابر دشمن هیچ پشت و پناهی نداشته باشند.

آن‌زمان یک چاهِ شوری از درون بِهْ ز صد جیحونِ شیرین از برون (۳۶۰۳)

در این گیر و دار حتی یک حلقه چاهِ آبِ شور که در درون قلعه باشد بهتر از صد رودخانهٔ آب شیرین است که در بیرون قلعه جاری است. [در این تمثیل عالی بر معرفت درونی تأکید شده است. مولانا به کرّات در مثنوی گفته است که آنچه به کار آدمی آید علم بربسته و برتن زده نیست، بل علم نجاح‌آوری است که بر رُسته و بر دل زده باشد. آنکه علمش محدود است به یک سلسله محفوظات، مسلّماً نمی‌تواند قلعهٔ وجود خود را از تهاجم شیاطین مصون دارد. ولی کسی که علم از اندرونش بر جوشیده و از مسیر تجارب درونی به معارفی رسیده قادر است در برابر شیاطین بایستد و از دژ وجودش حراست کند. پس وای به حال کسی که درونش چشمه‌ای به دریای فضل الهی متصل ندارد.]

قاطِعُ الْاَسباب و لشکرهایِ مرگ همچو دَی آید به قطع شاخ‌وبرگ (۳۶۰۴)

بُرندهٔ علل و اسباب دنیوی و سپاهیان مرگ مانند زمستان برای بُریدن شاخه و برگ درختِ وجود آدمی در می‌رسند. [«قاطِع الاسباب» صفت مرگ است، از آنرو که مرگ قَطّاعِ رسنِ آرزوها و وابستگی‌های دنیوی آدمی است. پس همانطور که هجوم خزان و زمستان برگ و بار درختان را می‌خوشاند، سپاه مرگ نیز قاطع برگ و بار وجود آدمی است. در بعضی از نسخه‌ها «قاطع الاسباب» به «لشکرهای مرگ»اضافه شده است.]

در جهان نبود مَدَدْشان از بهار جز مگر در جان، بهارِ رویِ یار (۳۶۰۵)

در آن وقت که سپاه مرگ هجوم می‌آورد بهار طبیعی نمی‌تواند به آنان که مورد این هجوم واقع شده‌اند کمکی کند. یعنی فصل بهار با آنکه به طبیعت مُرده جان می‌بخشد، ولی

نمی‌تواند زنده‌ای را که آماج حملات مرگ واقع شده زندگی دهد. مگر کسی که بـهارِ لقـایِ حضرت معشوق را در اندرون خود پدید آورده باشد. یعنی تنها بهار معنوی و درونی آدمی را از عُروض مرگ مصون می‌دارد و به جاودانگی‌اش می‌رساند.

(۳۶۰۶) زآن، لقب شد خاک را دارُالْغُرور کو کَشَد پا را سپس[1] یَوْمَ الْعُبور

از آنرو عالَم خاکی را سرای نیرنگ گویند که به گاهِ مرگ، پای خود را واپس می‌کشد و تو را در مقابل پنجه های مرگ یاری نمی‌کند.

(۳۶۰۷) پیش‌ازآن‌برراست‌وبرچپ‌می‌دوید کـه‌بچینم‌دردِ تـو،چـیزی‌نچید

در حالی که دنیا (و ابنای دنیا) پیش از عُروض مرگ (و هجوم سختی) به راست و چپ تو می‌دویدند و می‌گفتند: ماییم چاره‌ساز دردها و مشکلات تو! دنیا و اهلش ایـن حـرف را مکرّراً زده‌اند ولی هیچ درد و رنجی را از دلِ تو نزدوده‌اند.

(۳۶۰۸) او بگفتی مـر تـو را وقتِ غَـمان دُور از تو رنج و، دَه کُهْ در میان

مثلاً اهل دنیا به تو می‌گویند که به گاهِ هجوم اندوه، غم و اندوه از تو دورباد! و اصلاً میان تو و غم به اندازهٔ ده کوه فاصله باد! یعنی اهل دنیا به تو وعده می‌دهند که نگران مباش! هرگاه سپاه غم و رنج بر تو تاختن آورد آنرا از تو دفع می‌کنیم!

(۳۶۰۹) چون سـپاهِ رنـج آمـد، بست دَم خود نمی‌گوید تو را من دیـده‌ام

امّا همینکه سپاه رنج و سختی بر تو هجوم می‌آورد، دم نمی‌زنند و نمی‌گویند ما قبلاً با تو آشنایی داشته‌ایم. یعنی دوستْ‌نمایانِ ژاژخای در مواقع بحرانی چنان خود را به نشناختن می‌زنند که گویی تو را هیچگاه ندیده‌اند. [چنانکه آن روستایی، مهمان شهری خود را عمداً بجا نیاورد. رجوع شود به حکایتی که از بیت (۲۳۶) دفتر سوم آغاز می‌شود.]

(۳۶۱۰) حق پیِ شیطان بدین‌سان زد مثل که تـو را در رزم آرَد بـا حِـیَل[2]

حضرت حق دربارهٔ شیطان چنین مثالی زد که شیطان تو را با حـیله هـایش گـرفتار

---

۱. سپس: عقب.

۲. حِیَل: حیله ها.

جنگ می‌کند. [این بیت و ابیات بعدی اشارت است به آیهٔ ۴۸ سورهٔ **اَنفال** که توضیح آن در شرح بیت (۴۰۳۶) دفتر سوم آمده است.]

که تو را یاری دهم، من با توام　　در خَطَرها پیشِ تو من می‌دوم (۳۶۱۱)

شیطان می‌گوید: من همراه تو هستم. تو را یاری می‌کنم و در مواقع بحرانی پیشاپیش تو می‌دوم. یعنی خود را سپر بلای تو می‌کنم.

اِسْپَرَت باشم گَهِ تیرِ خدنگ[1]　　مَخْلَصِ[2] تو باشم اندر وقتِ تنگ (۳۶۱۲)

وقتی که تیرهای جانْستانِ خدنگ به سویت پرتاب شود، سپر تو خواهم شد. و در تنگناها، گریزگاه تو گردم و تو را از هر مهلکه‌ای برهانم.

جان فِدایِ تو کنم در اِنتعاش[3]　　رُستمی، شیری، هِلا[4] مردانه باش (۳۶۱۳)

برای نکو شدن حال تو جانم را فدایت کنم. هان ای آدمیزاده! تو شیردلی، مردانه مقاومت کن! [مصراع اوّل مفیدِ این معنی نیز تواند بود: به هنگام قدرت و نکوحالی‌ام جانم را فدایت کنم. شیطان بدینسان انسان را خام می‌کند و او را به رزمگاه در می‌آورد.]

سویِ کفرش آوَرَد زین عِشوه‌ها[5]　　آن جَوالِ خُدعه و مکر و دَها[6] (۳۶۱۴)

آن انبانِ نیرنگ و خدعه و زیرکی، یعنی شیطان با چنین حیله‌هایی آدمی را به کفر می‌کشاند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۶۱۰) همین دفتر.]

چون قدم بنهاد، در خندق فتاد　　او به قاها قاهِ خنده لب گشاد (۳۶۱۵)

همینکه آدمی گامی به پیش برمی‌دارد به مغاک بلا در می‌افتد. و از آن طرف نیز شیطان

---

۱. تیرِ خَدَنگ: اضافهٔ بیانی است و به معنی تیری که از چوب خدنگ ساخته شود. و «خدنگ» نوعی درخت است که چوب محکم دارد.

۲. مَخْلَص: گریزگاه، محلّ خلاصی.

۳. اِنْتعاش: نکو حال شدن، بهبودی.

۴. هِلا: از ادات تنبیه است. هان.

۵. عِشْوه: فریب، خودنمایی.

۶. دَها: زیرکی. مخفّفِ دَهاء.

سخت دهان به خنده می‌گشاید و قاه قاه می‌خندد.

(۳۶۱۶) هَی، بیآ من طـمع هـا دارم ز تـو گویدش: رَوْ رَوْ که بیزارم ز تـو

انسان وقتی به مخمصه درافتاد چشم به یاریِ شیطان می‌دوزد و خطاب بدو می‌گوید: ای شیطان بیا که من امیدها به تو بسته‌ام. لیکن شیطان جواب می‌دهد: برو، برو پی کارت که من از تو بیزارم!

(۳۶۱۷) تـو نـترسیدی ز عـدلِ کـردگار من‌همی ترسم،دو دست‌از من‌بدار

ای انسان تو از عدالت الهی نترسیدی و به کفر درغـلتیدی، ولی مـن مـی‌ترسم. پس دست از سرم بدار.

(۳۶۱۸) گفت حق: خود او جدا شد از بِهی تو بدین تزویرها هم کی رَهـی؟

حضرت حق به شیطان گوید: آن شخصِ فریب خورده از راه هدایت جدا شد. امّا تو نیز با این همه حیله ها چگونه رهایی خواهی یافت؟

(۳۶۱۹) فـاعل و مـفعول در روزِ شـمار رُو سیاه‌اند و حـریفِ سـنگسار

در روز محاسبه (قیامت)، فاعل و مفعول (شیطان و انسـان فـریب‌خـورده) رسـوا و روسیاه‌اند و سنگسار خواهند شد.[«فاعل و مفعول» ایهام دارد. چه مراد از آن دو هم شیطان و انسانِ گمراه تواند بود، و هم لاط و ملوط.]

(۳۶۲۰) رَه زَده‌و،رَهْزن یقین در حکم و داد در چَهِ بُعداند و در بِئْسَ الْـمِهاد

گمراه و گمراه کننده یقیناً طبق حکم عدل الهی در چاه دوری از رحمت الهی درخواهند افتاد وبدجایگاهی خواهندیافت.[**بِئْسَ الْمِهاد**(= بدجایگاهی‌است) مأخوذاست از آیهٔ۲۰۶ **بقره**، آیهٔ۱۹۷**آل‌عمران**، آیهٔ۱۸ سورهٔ**رعد** و آیهٔ۵۶سورهٔ**ص**. مراد از **بئس‌المهاد** همانا دوزخ است.]

(۳۶۲۱) گول را و، غول را کو را فـریفت از خِلاص و فَوز[1] می‌باید شِکیفت

آن احمقِ فریب خورده و آن دیوِ راهزن (شیطان) هر دو باید اندوهمندانه از نجات و

---

۱. فَوْز: رستگاری.

رستگاری چشم بپوشند. [استاد همایی می‌نویسد: «شکیب» و «شکیفتن» و «شکیبیدن» چون با حرف اضافهٔ «از» متعدّی شود، به معنی چشم برداشتن و صرف‌نظر کردن از چیزی است با حسرت و اندوه و صبر و بردباری. چنانکه گوییم: «از دوست شکیبم نیست» یعنی نمی‌توانم از دوست خود به حسرت بگذرم و از وی چشم بردارم و در فراق او صبر و بُردباری کنم... معنی بیت اینست: گول و غول هر دو به عذاب الهی گرفتار می‌شوند و به ناچار باید از خلاص و رستگاری به حسرت و اندوه چشم بپوشند.[۱]]

هم خر و خرْگیر این جا در گِل‌اند غافل‌اند اینجا و آنجا آفل‌اند (۳۶۲۲)

در اینجا هم خر در گِل می‌مانَد و هم خرگیر. یعنی در موقف قیامت هم شیطان گرفتار می‌شود و هم آدمیان گمراه. آنان در این دنیا به غفلت می‌زیند و در آن دنیا روحی تیره و بی‌فروغ دارند.

جز کسانی را که واگردند از آن در بهارِ فضل آیند از خزان (۳۶۲۳)

مگر کسانی که از راه شیطان باز گردند. و از هواهای نفسانی که همچون پاییز، درخت روح را پژمرده و خوشیده می‌سازد بدر آیند و به بهار معنویّات داخل شوند.

توبه آرند و، خدا توبه پذیر امرِ او گیرند و، او نِعْمَ الْاَمیر[۲] (۳۶۲۴)

توبه کنند و خدا توبهٔ آنان بپذیرد. مطیع امر الهی شوند که او نکو فرمانرواست.

چون بر آرند از پشیمانی حَنین[۳] عرش لرزد از اَنینُ الْمُذْنِبین[۴] (۳۶۲۵)

آنگاه که از شدّت ندامت ناله سر دهند، عرش از مویهٔ گنه‌کاران به لرزه درآید.

آنچنان لرزد، که مادر بر وَلَد دستشان گیرد، به بالا می‌کَشَد (۳۶۲۶)

عرش چنان بر حالِ غمبارِ گنه کارانِ نادم می‌لرزد که دل مادر بر فرزند. پس عرش

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۴۰.

۲. نِعْمَ‌الْاَمیر: نکو فرمانرواست.

۳. حَنین: ناله.

۴. اَنینُ الْمُذْنِبین: نالهٔ گنه کاران.

اعلیٰ دست آنان بگیرد و به سوی خود بالا کشد.

(۳۶۲۷) کای خداتان واخریده از غُـرور		نَک ریاضِ فضل‌و، نک رَبِّ غفور

به آنان گوید: ای کسانی که خدا شما را از فریب شیطان وارهانده، اینک بوستان فضل الهی برای شما مهیّا شده است. و اینک پروردگارِ آمرزگار توبهٔ شما را پذیرفته و خلعت غفران به شما بخشیده است. [غُرور را اگر غَرور (= فریب دهنده) نیز بخوانیم باز معنی درست می‌آید. یعنی خداوند شما را از دست شیطانِ نیرنگباز وارهانده است.]

(۳۶۲۸) بعد از این‌تان برگ‌و رزقِ‌جاودان		از هوایِ حق بُوَد، نه از ناودان

زین پس ساز و نوا و روزیِ جاودانهٔ شما از عشق حضرت حق در می‌رسد نه از ناودان. یعنی از این به بعد شما بی‌واسطهٔ علل و اسباب ظاهری روزیخواران ارزاق معنوی خواهید شدن. [«ناودان» کنایه از علل و اسباب ظاهری است. اگر آدمی از این طریق ارتزاق کند راه مطمئنی را برای مرزوق شدن خود نگُزیده است، زیرا ناودان، موسمی و فصلی است. گاهی رزق از آن جاری می‌شود و گاهی منقطع می‌گردد.]

(۳۶۲۹) چونکه‌دریا بر وسایط رشک کرد		تشنه چون‌ماهی،به‌ترکِ‌مَشک‌کرد

چون دریا به واسطه ها و اسباب اظهار غیرت کرد همهٔ آنها را از پیش تشنگان برچید، تشنگان مانند ماهی، مَشک را ترک کردند و به دریا پیوستند. یعنی اسباب و وسایط را رها کردند و به دریای حقیقت در پیوستند. [استاد همایی (نَوَّرَ اللهُ مَضْجَعَه) منظور بیت را چنین شرح کرده است: «مقصود این است که چون وجود سالک متّصل به دریای فیض حق گردید، دیگر به وسایط و وسایل احتیاج نخواهد داشت، هرچه می‌خواهد بدون واسطه و بدون وسیله از حق می‌گیرد، همچون ماهی که چون به دریای عظیم پیوست دیگر به چشمه سارها و جوی های کوچک اعتنا ندارد. ولی آن دسته از بندگان سالک را که هنوز به حق نپیوسته‌اند از توسّل و تشبّث به وسایط و وسایل چاره و گریزی نیست[۱].» رجوع شود به بیت (۳۱۶۵) دفتر سوم.]

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۴۱.

روان شدنِ شه زادگان در ممالکِ پدر بعد از وداع کردنِ ایشان شاه را، و اِعادت کردنِ شاه، وقتِ وداع، وصیّت را

عزمِ ره کردند آن هر سه پسر سویِ اَملاکِ[1] پدر رسمِ سفر (۳۶۳۰)

هر سه پسر به منظور مسافرت و کسب تجربه و پختگی، عازم سفر به شهرها و نواحی تحت تصرّف پدر خود شدند. [شاهان قدیم، شهزادگان را به صورت افراد عادی به سفر می‌فرستادند تا تجاربی از روزگار بیندوزند.]

در طوافِ شهرها و قلعه‌هاش از پیِ تدبیرِ دیوان و معاش (۳۶۳۱)

آنان می‌خواستند از طریق گردش و سیر و سیاحت در شهرها و دژهای قلمرو پدر، تجربهٔ ادارهٔ امور حکومتی به دست آرند و در زندگی خود نیز مجرّب شوند.

دستبوسِ شاه کردند و وِداع پس بدیشان گفت آن شاهِ مُطاع[2] (۳۶۳۲)

سه برادر پیش آمدند و دست شاه را بوسیدند و بدرود گفتند. پس آن شاه که همگان از او اطاعت می‌کردند به آنان چنین گفت:

هرکجاتان دل کَشَد، عازم شوید فی اَمانِ اللّه، دستْ‌افشان[3] روید (۳۶۳۳)

هر کجا که دوست دارید، بروید. با دل خوش در پناه خدا عازم شوید.

غیرِ آن یک قلعه، نامش هُش رُبا تنگ آرَد بر کُلَه‌داران[4] قبا (۳۶۳۴)

هرجا که دوست داشتید بروید، بجز آن یک قلعه که نامش دِژ هوشْ رُباست. آنجا دیگر نروید، زیرا که آن قلعه، عرصه را حتّی بر شاهان نیز تنگ می‌آورد تا چه رسد به شاهزادگان. [«قبا را بر کسی تنگ آوردن» کنایه از عرصه را بر کسی تنگ کردن است.]

---

۱. اَمْلاک: دارایی‌ها، اموال. جمعِ مُلک. در اینجا مراد شهرها و نواحی تحت تصرّف آن شاه است.

۲. مُطاع: آنکه مورد اطاعت باشد، آنکه از امرِ او اطاعت کنند.

۳. دستْ افشان: در حال دست زدن و رقصیدن. کنایه از شادمانی و شعف.

۴. کُلَه‌دار: مخففِ کلاه‌دار، به معنی پادشاه، شاهزاده، بزرگ.

(۳۶۳۵) اللّـه اللّـه ز آن دِزِ ذاتُ الصُّـوَر دُور بـاشید و بـترسید از خـطر

از خدا بترسید، از خدا بترسید. از آن قلعهٔ ذاتُ الصُّوَر (= دژِ پُر نقش و نگار) دوری کنید و از خطرات آن برحذر باشید.

(۳۶۳۶) رُو و پشتِ بُرجهاش و سقف و پست جمله تمثال و نگار و صورت است

رُو و پشت بُرج ها و سقف و کفِ آن قلعه، با نقش و تصویر و عکس مزیّن شده است.

(۳۶۳۷) همچو آن حجرهٔ زلیخا پُـر صُـوَر تا کند یوسف به ناکـامش[1] نـظر

آن قلعهٔ **ذاتُ الصُّوَر** مانند اتاق زلیخا پُر از نقوش بود تا یوسف به هر طرف که بنگرد ناخواسته آن نقوش را ببیند. [برحسب روایات، زلیخا برای تسلیم کردن یوسف(ع) بـه دلالت پیرزنی سرای خود را از نقوش خود پُر کرد. به طوری که یوسف به هر طرف در می‌نگریست تصویر زلیخا می‌دید.[2]]

(۳۶۳۸) چونکه یوسف سویِ او می‌ننگرید خانه را پُر نقشِ خود کرد ازمَکید[3]

چون یوسف به زلیخا نگاه نمی‌کرد او مکّارانه اتاق خود را پُر از نقش و نگار خود کرد.

(۳۶۳۹) تا به‌هر سوکِه‌نْگَرَد آن‌خوشْ‌عِذار[4] رویِ او را بـیند او بـی‌اخـتیار

تا یوسفِ زیبا رُخسار به هر طرف که بنگرد بی‌اختیار تصویر زلیخا را ببیند.

(۳۶۴۰) بهرِ دیـدهٔ روشـنان، یـزدانِ فـرد شش جهت را مَظْهَرِ آیـات کـرد

در اینجا مولانا می‌گوید وقتی که انسان در عشق حق مستغرق شود، همهٔ جهان آینهٔ حق می‌شود و او به هر چیز درنگرد خدا را ببیند. امّا معنی بیت: خداوند یکتا هر شش جهت جهان را برای چشم روشنْ‌ضمیران، مظهر آیات خود کرده است. [«دیدهٔ روشنان» یعنی چشم آدم‌های روشن ضمیر. زیرا «روشن» در اینجا صفتی است که نایب منابِ موصوف شده است.

---

۱. به ناکام: ناخواسته، بی آنکه بخواهد.

۲. ر.ک. قصص الانبیا، ص۱۰۹.

۳. مَکید: فریب، نیرنگ.

۴. خوشْ عِذار: زیبا رُخسار. «عِذار» به معنی رخساره است.

و اگر همزهٔ اضافه را ساقط کنیم صفتِ مرکّب می‌شود. یعنی کسانی که چشمی روشن و دیده‌ای بصیر دارند. هر دو وجه جایز است.]

تا به هر حیوان و نامی[1] که نْگَرَند از ریاضِ حُسنِ رَبّانی چرند (۳۶۴۱)

تا روشنْ‌بینانِ عارف به هر حیوان و گیاهی که نگاه کنند از گلشن های جمال الهی بهره مند شوند. یعنی جمال الهی را در مخلوقات درنگرند.

بهرِ این فرمود با آن اِسْپَه او حَیْثُ وَلَّیْتُمْ فَثَمَّ وَجْهُهُ (۳۶۴۲)

از اینرو خداوند خطاب به خیل مؤمنان فرمود: به هر طرف که روی کنید همانجا ذات الهی است.[رجوع شود به شرح بیت (۱۳۹۷) دفتر اوّل.]

از قدح گر در عطش آبی خورید در درونِ آب، حق را ناظرید (۳۶۴۳)

اگر در حالت تشنگی از کاسه‌ای آبی بنوشید، در درون آن آب حضرت حق را می‌بینید. [نوشیدن آب به آدمی تسکین و نشاط می‌بخشد. این خاصیّت در آب بدین جهت است که آب مظهر اسم **مُحیی** و **لطیف** است. پس اهل ذکا و خرد در آب نیز عکس رخ یار بینند:

ما در پیاله عکسِ رُخِ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر زلذّتِ شُربِ مُدامِ ما]

آنکه عاشق نیست، او در آب در صورتِ خود بیند ای صاحبْ‌بصر (۳۶۴۴)

ای بصیر، کسی که عاشقِ حق نیست در آب، عکس خود را تماشا می‌کند. یعنی فارغان از عشق به هر چه بنگرند منِ خود را در آن نظاره می‌کنند. [«در» دوم تأکید برای «در» اوّل است.]

صورتِ عاشق چو فانی شد در او پس در آب اکنون که را بیند؟ بگو (۳۶۴۵)

وقتی نقش عاشق در ذات حضرت معشوق فانی شد، بگو ببینم عاشق در آب چه کسی را می‌بیند؟ مسلماً غیر از حضرت حق هیچ چیزی را نمی‌بیند.

---

۱. نامی: نموّ کننده، گیاه.

(۳۶۴۶) حُسنِ حق بینند اندر رویِ حُور[1] همچو مَه در آب، از صُنعِ غَیور

قدرت خداوند غیور چنین اقتضا می‌کند که عاشقِ‌فانی، جمال حضرت حق را در چهرهٔ حوریانِ زیباروی بیند، همانطور که تصویر ماه را در آب تماشا می‌کند. یعنی خداوند از بس عاشقان خود را دوست دارد که نور جمال خود را بر همهٔ کائنات تابانده تا عشّاق به هر چه درنگرند صمد بینند نه صنم. [رجوع شود به شرح بیت (۵۹۳) دفتر پنجم.]

(۳۶۴۷) غیرتش بر عاشقی و صادقی است غیرتش بر دیو و بر اُستور[2] نیست

حضرت حق نسبت به بندهٔ عاشق و صادقِ خود غیرت می‌ورزد. یعنی دوست ندارد که این قبیل بندگان بجز او بر دیگری نظر کنند. وگرنه حضرت حق بر شیطان و چهارپا غیرت نمی‌ورزد. [برای همین است که برای کمترین لغزش عبادِ عاشق را مورد عتاب و خطاب قرار می‌دهد. بدین صورت که بندگان راستین با کمترین خطایی که مرتکب می‌شوند قلبشان تیره و منکدر می‌گردد و خود را ملامت می‌کنند، در حالی که شیطانْ صفتان و حیوان سیرتان هرچه منغمرِ در گناه می‌شوند احساس تیرگی نمی‌کنند. اینان را خدا به خودشان وانهاده است.]

(۳۶۴۸) دیو اگر عاشق شود، هم گُویْ بُرد جبرئیلی گشت و، آن دیوی بمُرد

حتّی اگر شیطان هم عاشق حق شود، گویِ سعادت حقیقی را در خواهد ربود و جبرئیلْ‌صفت خواهد شد و خویِ شیطانی از او زائل خواهد گشت.

(۳۶۴۹) اَسْلَمَ الشَّیْطانُ، آنجا شد پدید که یزیدی شد ز فضلش بایزید

حقیقتِ تسلیم شدنِ شیطان در مقام عشق، تحقّق خواهد یافت، و به برکت فضل الهی یزیدْصفتان، بایزیدْصفت خواهند شد. [رجوع شود به شرح بیت (۲۸۹) دفتر پنجم.]

(۳۶۵۰) این سخن پایان ندارد، ای گروه هین نگه دارید ز آن قلعه، وُجوه[3]

ای جماعت سالکان اینگونه سخنان حکمتْ‌آمیز تمام شدنی نیست. شاه به پسرانش گفت: بهوش باشید. رویِ خود را هم به آن قلعه مگردانید. یعنی نه تنها به قلعهٔ **هوشْ‌رُبا** در

---

۱. حُور: ر.ک. شرح بیت (۲۱۶۳) دفتر پنجم.
۲. اُشتور: ستور، حیوانی که بار کشد مانند اسب و الاغ و استر.
۳. وُجوه: صورت‌ها، روی‌ها. جمعِ وَجْه.

نیایید بلکه حتّی بدان نگاه هم مکنید.

هین مبادا که هَوَسْتان ره زند   که فُتید اندر شَقاوت تا ابد (۳۶۵۱)

بهوش باشید. مبادا هوی و هوس، شما را به بیراهه کشد، زیرا در آن صورت به بدبختیِ ابدی دچار خواهید آمد.

از خطر پرهیز آمد مُفْتَرَض[1]   بشنوید از من حدیثِ بی‌غَرَض (۳۶۵۲)

پرهیز از خطر بر همگان واجب است. به سخنان بی غرضانهٔ من گوش فرا دهید.

در فَرَجْ‌جُویی، خِرَد سرْتیز[2] بِهْ   از کمینگاهِ بلا، پرهیز بِهْ (۳۶۵۳)

اصولاً در جُستنِ راه نجات، عقل باید نافذ و کارا باشد. و بایسته است که از کمینگاهِ سانحه و بلا دوری کرد. [«بِهْ» به معنی بهتر است، امّا در اینجا مناسب معنی «باید» است.]

گر نمی‌گفت این سخن را آن پدر   ور نمی‌فرمود ز آن قلعه حذر (۳۶۵۴)

اگر آن پدر (شاه) این سخنانِ بازدارنده را به پسران خود نمی‌گفت و به آنان امر نمی‌کرد که از آن قلعه دوری کنند. [این بیت کُلّاً شرط است، و بیت بعدی جواب شرط.]

خود بدآن قلعه نمی‌شد خَیلشان[3]   خود نمی‌افتاد آن سو مَیلشان (۳۶۵۵)

آن شاهزادگان هرگز بدان قلعه در نمی‌آمدند. و اصولاً میلی بدان قلعه نمی‌کردند. [اَلْاِنسانُ حَریصٌ عَلیٰ ما مُنِعَ. «آدمی از هر آنچه منع شود بدان حرص می‌ورزد.» در این باب رجوع شود به شرح بیت (۸۵۴) دفتر سوم. در این ابیات مولانا یکی از مبادی تربیتی را مطرح می‌کند. اگر آدمی را کورکورانه از چیزی منع کنند نه تنها از آن تن نمی‌زند بل بدان حریص‌تر و حسّاس‌تر نیز می‌شود. پس باید به انسان شناختِ راستین داد نه پرهیزِگولانه. چنانکه اگر شاه، پسران خود را از رفتن بدان قلعه منع نمی‌کرد هیچوقت گذارشان بدانجا

۱. مُفْتَرَض: اسم مفعول از باب افتعال به معنی واجب گردیده، واجب، لازم.
۲. سَرْتیز: هر آنچه که دارای نوکی تیز باشد و در اجسام فرو رود. در اینجا کنایه از نافذ است.
۳. خَیْل: رمهٔ اسبان. مجازاً به جمع سواران نیز اطلاق شود. در اینجا مطلق گروه و دسته.

نمی‌افتاد. بس که آن قلعه مهجور و متروک بود و در محلّی صعب‌العبور واقع شده بود.]

(۳۶۵۶) کآن نَبُد معروف، بس مهجور[1] بود — از قِلاع[2] و از مَناهج[3] دور بود

زیرا که آن قلعه اصلاً شهرتی نداشت و به علاوه در محلّی پرت و دور افتاده واقع شده بود و از دیگر قلعه ها و راههای مواصلاتی دور بود.

(۳۶۵۷) چون بکرد آن منع، دلشان زآن مَقال — در هوس افتاد و در کویِ خیال

امّا چون شاه پسرانِ خود را از رفتن بدان قلعه بازداشت، دل پسران از سخنِ نهیْ‌آمیزِ پدر دچار هوس شد و خیال رفتن بدان قلعه در سرشان پدید آمد. یعنی با خود گفتند: برویم ببینیم چه خبر است!

(۳۶۵۸) رغبتی زین منع در دلْشان بِرُست — که بباید سِرِّ آن را باز جُست

بر اثر منع کردن های پدر، میلی در دل آن پسران پدیدار شد. و با یکدیگر گفتند: باید برویم به همان قلعه تا اسرار آن را کشف کنیم.

(۳۶۵۹) کیست کز ممنوع گردد مُمْتَنِع؟ — چونکه اَلانسان حَریصٌ ما مُنِع

کدام آدمی است که از امور ممنوعه خویشتن‌داری کند؟ در حالی که انسان از هر چیز منع شود نسبت به همان چیز حریص و آزمند گردد.

(۳۶۶۰) نهی، بر اهلِ تُقی[4] تبغیض[5] شد — نهی، بر اهلِ هَوا تحریض[6] شد

این بیت به یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا آیا حدیث فوق عمومیّت دارد؟ جواب: نخیر، بخشی از آدمیان مشمول مفاد این حدیث

---

۱. مَهْجُور: دور افتاده، متروک.

۲. قِلاع: قلعه ها.

۳. مَناهِج: راههای روشن. در اینجا مراد راههای مواصلاتی است. جمعِ مَنْهَج.

۴. تُقیٰ: پرهیزگاری.

۵. تَبْغیض: دشمنی ایجاد کردن میان دو کس، انگیختن بعض و نفرت.

۶. تَحْریض: برانگیختن.

نمی‌شوند. مثلاً پرهیزگاران، مَناهیِ حق را چنان می‌پذیرند که نه تنها به ارتکاب آن میل نمی‌کنند بلکه نسبت بدان فعل حرام نوعی زدگی و نفرت هم در دلشان ایجاد می‌شود. امّا شهوتْ‌پرستان برعکسِ گروه اوّل، بر اثر نهی تحریکِ بیشتری می‌شوند. [پس مربّیان باید سطوح مُتَربّیان را مورد توجّه قرار دهند و برای همگان نسخهٔ واحد ننویسند.]

پس، ازین یُغْوی[1] بِهِ قَوْماً کَثیر   هم ازین یَهْدی بِهِ قَلْباً خَبیر (۳۶۶۱)

پس بواسطه نهی، گروه بسیاری از مردم گمراه می‌شوند. و نیز بواسطهٔ همان نهی، «دلْ آگاهان» به هدایت می‌رسند. [این بیت نیز در تکملهٔ مضمون بیت پیشین آمده است. مضمون قسمتی از آیهٔ ۲۶ سورهٔ بقره در بیت فوق آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۹۷) دفتر پنجم.]

کی رَمَد از نی حَمام[2] آشنا؟   بَلْ رَمَد زان نی حَماماتِ هوا (۳۶۶۲)

به عنوان مثال، چگونه ممکن است کبوترِ جَلْد و دستْ آموز از نوای نی بگریزد؟ معلوم است که نمی‌گریزد. بلکه کبوتران وحشی از نوای آن می‌گریزند. [از بیت فوق مستفاد می‌شود که در قدیم رسمی معمول بوده است که برای رماندنِ کبوتران از مزارع و کشتمندها نیِ مخصوصی می‌نواخته‌اند. چنانکه برای رماندن احشام و شتران از مزارع طبل و دُهُل می‌زدند. تمثیل فوق این نکتهٔ مهمّ را باز می‌کند که کسی که با فلسفهٔ مَنْهیّات (البتّه منهیّات حقیقی) آشنا باشد و آنرا (در حدّ ظرفیّت خود) با تحلیل و تعلیل عقلی و علمی پذیرفته باشد، هرگز از آن رمیده و منزجر نمی‌گردد. ولی کسی را که هنوز با فلسفهٔ مَنْهیّات آشنا نشده شتماً و لطماً نمی‌توان او را بدان معتقد ساخت، زیرا اعتقاد با قلب سر و کار دارد نه با قالَب.]

پس بگفتندش که خدمت‌ها کنیم   بر سَمِعْنا و اَطَعْناها تنیم (۳۶۶۳)

پس شاهزادگان به پادشاه گفتند: در خدمت و طاعت آماده‌ایم. و بر استماع و اطاعت

---

۱. یُغْوی: گمراه می‌کند. فعل مضارع از مصدر اِغْواء. مصدر ثلاثی مجردِ آن، غَیّ و غَوایَه (= گمراه شدن) است.

۲. حَمام: کبوتر. جمع: حَمائم و حَمامات.

امر پادشاه سخت اهتمام می‌ورزیم. [**سَمِعْنا** (= شنیدیم) **اَطَعْنا** (= اطاعت کردیم)، مُتّخذ از آیهٔ ۹۳ سورهٔ **بقره** و آیهٔ ۷ سوره **مائده**.]

(۳۶۶۴) **رُو نگـردانیم از فـرمانِ تـو کفر باشد غـفلت از احسانِ تـو**

هرگز از فرمان تو رخ بر نتابیم، زیرا غفلت کردن از لطف و احسان تو کفر محسوب آید.

(۳۶۶۵) **لیک استثنا و تسبیحِ خـدا ز اعتمادِ خود بُد از ایشان جدا**

شاهزادگان به سبب اعتمادی که به خود داشتند از گفتنِ «اِنْ شٰاءَ الله» و نیایش خداوند غفلت ورزیدند. [«استثناء» در اینجا به معنیِ «اِنْ شٰاءَ الله گفتن» است. رجوع شود به بیت (۴۸) به بعد در دفتر اوّل. البتّه مراد از گفتنِ «ان شاء الله» و ذکر و نیایش الهی فقط ذکر زبانی نیست، بل درونی و اعتقادی است.]

(۳۶۶۶) **ذکـرِ استثنا و حَـزْمِ مُـلْتَوی[1] گـفته شـد در ابـتدایِ مـثنوی**

موضوع «اِنْ شٰاءَ الله» و احتیاط پیچیده و مضاعف در ابتدای مثنوی گفته آمد. [استاد همایی می‌نویسد: از این بیت و ابیات دیگر مستفاد می‌شود که خود مولانا هم این منظومهٔ آسمانی را به نام «مثنوی» می‌خوانده و اسم دیگری بر آن ننهاده بوده است. امّا جمعی به اشتباه معتقدند که نام اصلی آن «صیقل الارواح» یا «مثنوی صیقل الارواح» است. و نیز از آن بیت ضمناً معلوم می‌شود که مولانا در نظم مثنوی ترتیب خاصّی را منظور داشته است که می‌گوید: در ابتدای مثنوی این مطلب را گفتیم. نه اینکه به تصادف، شش مجلّد ساخته شده باشد. چنانکه بعضی توهّم کرده‌اند.[2]]

(۳۶۶۷) **صدکتاب ار هست، جز یک باب نیست صد جهت را قصد، جز محراب نیست**

مثلاً اگر صد کتاب هم باشد، بیش از یک باب نیست. یعنی اگر صدها کتاب از کتب دینی و عرفانی همهٔ ادیان و مذاهب را جمع کنی و مورد مطالعه قرار دهی، متوجّه می‌شوی که مفهوم و مقصود نهایی این کتب یک چیز بیشتر نیست و آن اعتقاد به حقیقت ثابت و

---

۱. مُلْتَوی: به خود پیچنده، پیچ در پیچ شونده.
۲. تفسیر مثنوی مولوی، ص۴۶.

تغییرناپذیری است که در پشت پردهٔ این جهانِ پویا و دائم التغییر قرار دارد. چنانکه اگر مردم به صد جهت روی آورند مقصودشان فقط روی کردن به محراب عبادت الهی است. یعنی گرچه بر حسب ظاهر هر دینی مَنْسَک و پرستشگاهی مخصوص به خود دارد، ولی در اصل همه به یک جهت روی آورده‌اند. و آن پرستش حضرت حق است.

این طُرُق‌را، مَخْلَصش یکخانه‌است　　　　این‌هزاران سُنبل‌از یک دانه است (۳۶۶۸)

همهٔ این راهها به یک خانه منتهی می‌شود. چنانکه این هزاران سنبل از یک دانه است. [مولانا در مثنوی و دیگر آثار خود به کرّات بر وحدتِ جوهری ادیان تأکید ورزیده است، به نحوی که تحقیقاً می‌توان آنرا یکی از مبادی مکتب فکری و ذوقی او شمرد. البتّه وحدت جوهری ادیان در نزد او تنها به الفاظی توخالی ختم نمی‌شود، بل او با تمام وجود بدین مطلب اعتقاد داشت و آنرا در سلوک خود با پیروان سایر فِرَق و ادیان به ثبوت می‌رسانید. او اختلاف و تعدّد ادیان را قالبی و عَرَضی می‌دانست نه قلبی و جوهری. به عقیدهٔ او شعارات و عبارات ادیان تماماً بر یک حقیقت واحد دلالت دارد. **اَلطُّرُقُ اِلَی اللهِ بِعَدَدِ اَنْفُسِ الْخَلائِقِ**، ناظر بر این حقیقت است. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۶۹) همین دفتر.]

گونه گونه خوردنی ها صدهزار　　　　جمله یک چیز است اندر اعتبار (۳۶۶۹)

مثلاً اگر با دیدهٔ بصیرت به صدهزار نوع غذا نگاه کنی یک نوع غذا بیشتر نیست، یعنی هدف از غذا خوردن، سیر شدن است (البتّه سیری حقیقی نه کاذب). پس حرص زدن برای خوردن غذاهای متنوّع بی جاست.

از یکی چون سیر گشتی تو تمام　　　　سرد شد انـدر دلت پَنْجَه طعام (۳۶۷۰)

تو وقتی غذایی خوردی و کاملاً سیر شدی، اگر پنجاه نوع غذای دیگر برایت بیاورند در نظرت آن غذاها هیچ مزه‌ای ندارد و اصلاً میلی به خوردن آنها پیدا نمی‌کنی.

در مَجاعت،[۱] پس تو اَحْوَل[۲] دیده یی　　　　که یکی را صد هزاران دیده یی (۳۶۷۱)

پس تو در حالت گرسنگی لوچ بوده‌ای که یک نوع غذا را صدها هزار نوع می‌دیدی.

---

۱. مَجاعت: گرسنگی.
۲. اَحْوَلْ: لوچ، دوبین.

(۳۶۷۲) گفته بودیم از سَقام[۱] آن کنیز   وز طبیبان و قُصورِ فهم،نیز

قبلاً درباره بیماری آن کنیزک و از طبیبان و نیز از کوته فکری آنان سخن در میان آوردیم. [رجوع شود به بیت (۳۶) به بعد در دفتر اوّل.]

(۳۶۷۳) کآن طبیبان همچو اسبِ بی عِذار[۲]   غافل و بی بهره بودند از سوار

آن اطبّای مغرور مانند اسب بی‌افساری بودند که از سوار هیچ خبری و نصیبی نداشتند. یعنی خیال می‌کردند که نه افساری بر دهان دارند و نه سواری نشسته بر پشت خود. چنانکه آن اطبّای جسمانی و مغرور به معلومات طبّی خود، نه لگام مشیّت الهی را احساس می‌کردند و نه هستی خداوند را.

(۳۶۷۴) کامِشان پُر زخم از قَرعِ[۳]لِگام   سُمّشان مجروح از تحویلِ گام[۴]

دهانشان از کوفتن دهنهٔ افسار سخت مجروح شده بود. و سُمّشان نیز از شدت راه رفتن، سوده و زخمی شده بود.

(۳۶۷۵) ناشده واقف که نَک بر پشتِ ما   رایضِ[۵] چُستی است، استادی نُما[۶]

آن اطبّای جسمانی متوجّه حضرت حق و لگام مشیّت او نبودند که بگویند: اینک بر پشت ما چابکْسواری نشسته که مهارت و استادی خود را به نمایش گذاشته است.

(۳۶۷۶) نیست سرگردانیِ ما زین لِگام   جز ز تصریفِ[۷] سوارِ دوستْکام

اینکه ما سرِمان را به چپ و راست و بالا و پایین می‌گردانیم علّتش افساری نیست که بر سر و گردن داریم، بلکه حرکتِ سر و گردنِ ما فقط بواسطهٔ تصرّفِ آن سوارکار مهربان است.

---

۱. سَقام: بیماری.
۲. عِذار: افسار، مقداری از افسار که از دو طرف بر صورت حیوان قرار می‌گیرد. جمع: عُذُر.
۳. قَرْع: کوبیدن، کوفتن. مراد از «قرعِ لِگام» اینست که دهنهٔ افسار بر دهانشان ضربه می‌زد.
۴. تَحْویل: جابه جا کردن «تحویلِ گام» یعنی جابه‌جا کردن پا. خلاصه یعنی راه رفتن و دویدن.
۵. رایض: رام کنندهٔ ستوران. در اینجا مراد سوارکار است.
۶. استادیْ نما: صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی نمایاننده مهارت و استادی.
۷. تَصْریف: تغییر دادن، گردانیدن، تصرّف کردن.

[«دوستکام» در لفظ به معنی رفیق مهربان است که کارهای او مطلوب دل دوستان باشد، بختیار. گولپینارلی و بعضی از شارحان معنی «بختیار» را گُزیده‌اند.[۱] امّا اکبرآبادی معتقد است که معانی یاد شده در اینجا مناسب نمی‌آید و خود معنی ثالثی آورده است. برحسب رأی او مراد از «دوستکام» در اینجا کسی است که هر چه را اراده کند بشود و چیزی هرگز از اراده‌اش تخلّف نکند.[۲] و این البتّه وصف قدرت قهّارهٔ الهی تواند بود. مرحوم استاد همایی و دسته‌ای دیگر از شارحان معنیِ «رفیق مهربان» را گُزیده‌اند.[۳]]

ما پیِ گُل سویِ بُستان‌ها شده گُل نموده آن و، آن خاری بُده (۳۶۷۷)

اطبّای مغرور وقتی دیدند که هرچه تدبیر می‌ورزند، تقدیر چیز دیگری پیش می‌آورد عاجزانه به وارونه شدن کار خود اعتراف کردند و با خود گفتند: ما برای چیدن گُل به گلزارها رفته بودیم، ولی آن چیزی که در نظر ما گُل می‌نمود در اصل خار بود. [واقعاً چه کسی تقلیب ابصار می‌کند؟ همان که به وصفِ **مُقَلِّبُ الْقُلوبِ وَالْاَبْصار** توصیف شده است.]

هیچ‌شان این نی که گویند از خِرَد بر گلویِ ما، که می‌کوبد لگَد؟ (۳۶۷۸)

امّا هیچیک از آنان از روی عقل و تمییز این حرف را نمی‌زند که: چه کسی بر گلوی ما لگد می‌زند؟ یعنی بر خلاف میل و ارادهٔ ما عمل می‌کند و اراده‌اش بر ارادهٔ ما چیره و غالب آمده است. [مولانا در دو بیت اخیر با بیانی تمثیلی این مطلب را تبیین کرده که علل و اسباب ظاهری در برابر تقدیر الهی چیزی به شمار نیاید. بشر سبب می‌سازد، و قَدَر سبب می‌سوزد. این سبب سوزی‌ها بدان خاطر است که دل از اسباب بکَنی و روی به مسبّب‌الاسباب آری.]

آن طبیبان آنچنان بندهٔ سبب گشته‌اند از مکرِ یزدان مُحْتَجَب (۳۶۷۹)

آن اطبّای مغرور چنان اسیر علل و اسباب ظاهری بودند که از تدبیر الهی در حجاب غفلت فرو شده بودند. [اِسناد «مکر» به خدا مجازی است. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۹۵) دفتر چهارم.]

---

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص۴۶۲.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۵۱.
۳. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص۴۸.

(۳۶۸۰) گر ببندی در صِطَبلی گاوِ نر بازیابی در مقامِ گاو، خر

به عنوان مثال، اگر در اصطبلی گاونری ببندی و بعد برای سرکشی به طویله بیایی و ببینی که از گاو خبری نیست، ولی جای آن خری را بسته‌اند. [این بیت کُلّاً شرط است، و بیت بعدی جواب شرط.]

(۳۶۸۱) از خری باشد تغافل[1] خفته وار که‌نجویی‌تاکی‌است‌آن‌خُفیه[2]کار؟

در صورتی که همچون افراد خوابناک خود را به غفلت بزنی و جستجو نکنی که چه کسی مخفیانه گاو را بُرده و خر را به جایش بسته است، نشانهٔ حماقت تو است.

(۳۶۸۲) خود نگفته کین مُبَدِّل تاکی است؟ نیست پیدا او مگر افلاکی است

حتّی به خود نمی‌گویی که چه کسی گاو را با خر عوض کرده است؟ او که پیدا و محسوس نیست، شاید از آسمان آمده باشد!

(۳۶۸۳) تیر، سویِ راست پَرّانیده یی سویِ‌چپ رفته‌ست‌تیرت،دیده یی

مولانا تا اینجا بحث سبب سازی خلق و سبب سوزی حق را در بیان آورد. و اینک امثله‌ای در این باب: چه بسا دیده‌ای که تو تیر به طرف راست پرتاب کرده‌ای، ولی تیر به طرف چپ آمده است. [چه بسا تیرِ عزم و آهنگ تو تغییر جهت دهد. برای همین است که حضرت امام علی(ع) فرماید: عَرَفْتُ اللهَ بِفَسْخِ اَلْعَزائمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ[3]. «بشناختم خدای را به گسسته شدن عزم‌ها و گشوده شدن گرهٔ تصمیم‌ها.»]

(۳۶۸۴) سویِ آهویی به صیدی تاختی خویش را تو صیدِ خوکی ساختی

مثال دیگر، ممکن است برای صید آهویی اسبت را به تاخت در آری، امّا شکار خوکی شوی. یعنی ممکن است در اثنای شکار خوکی وحشی به تو حمله کند و مقتولت سازد.

---

۱. تَغافُل: خود را به غفلت زدن.

۲. خُفْیه: پنهانی.

۳. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۲۶۵.

در پیِ سودی دویده بهرِ کَبْس[۱] نا رسیده سود، افتاده به حبس (۳۶۸۵)

مثال دیگر، چه بسا برای انباشتنِ کیسه و جیب خود از زر و سیم به دنبال منفعت بدوی، ولی هنوز منفعتی نبرده‌ای که یقه‌ات را می‌گیرند و به زندانت می‌اندازند.

چاه‌ها کَنْده برایِ دیگران خویش را دیده فتاده اندر آن (۳۶۸۶)

مثال دیگر، چه بسا بر سر راهِ این و آن چاههایی حفر کنی، امّا به جای آنکه دیگران به چاه افتند می‌بینی که خودت تهِ چاه افتاده‌ای.

در سبب چون بی مرادت کرد رَب پس چرا بَدظن نگردی درسبب؟ (۳۶۸۷)

مثال دیگر، چون پروردگار تو را در سبب سازی ناکام می‌سازد، پس چرا نسبت به علل و اسباب بدگمان نمی‌شوی؟ یعنی چرا اعتماد خود را از اسباب برنمی‌داری؟

بس کسی از مَکْسَبی[۲] خاقان[۳] شده دیگری ز آن مَکْسَبَه عریان شده (۳۶۸۸)

مثال دیگر، بسیارند کسانی که از طریق کسب و پیشه‌ای به بزرگی و خواجگی رسیده‌اند. امّا دیگران همان کسب و پیشه را اختیار کرده‌اند در حالی که به فقر و نداری دچار آمده و به خاک سیاه نشسته‌اند.

بس کس از عقدِ زنان قارون شده بس کس از عقدِ زنان مدیون شده (۳۶۸۹)

مثال دیگر، بسیارند مردانی که از طریق ازدواج ثروتمند شده‌اند، یعنی بعضی از اشخاص با ازدواج، زندگی‌شان سر و سامانی یافته و به ثروت و مُکنتی رسیده‌اند. امّا در مقابل بسیارند کسانی که از وقتی ازدواج کرده‌اند نه تنها سر و سامانی نیافته‌اند، بلکه خود را به قروضی مختلف دچار کرده‌اند.

---

۱. کَبْس: در اصل به معنی انباشتن چاه از خاک و امثال آن است، امّا در اینجا مقصود انباشتن کیسه و جیب و بغل از زر و سیم است.

۲. مَکْسَب: مصدر میمی به معنی کسب و اکتساب.

۳. خاقان: عنوانی که به شاهان چین و ترک می‌دادند. جمع: خواقین.

(۳۶۹۰) پس سبب، گَردان چو دُمّ خر بود تکیه بر وی کم کنی، بهتر بود

با ملاحظه این امثله نتیجه می‌گیریم که علل و اسباب ظاهری مانند دُم خر در نَوَسان و گردش است. بهتر است کمتر بدان دستاویز تکیه کنی. [استاد همایی (و بعضی دیگر از شارحان)، «سبب» را با «گردان» به صورتِ صفت فاعلی مرکّب و یا مصدر محتمل دانسته است. وی می‌گوید: «سببْ گَردان» ممکن است صفت فاعلیِ مرکّب باشد، مرادف «مُسَبِّب» عربی. یعنی کسی که سببْانگیزی می‌کند و به اسباب ظاهری متوسّل می‌شود. و نیز ممکن است که الف و نون حالت مصدری باشد. نظیر: گُلْ‌ریزان، سحرْخیزان، حنابندان، گوسفندْکُشان و مِهربُران (که به ترتیب) به معنی گُلْ‌ریزی، سحرْخیزی، حنابندی، گوسفندْکُشی و مِهربُری است. و در این صورت «سبب گردان» به معنی «سبب گردی» و «سبب گشتن» مرادف «تسبیب» عربی است. یعنی سبب بودن و سبب شدن، یا نقل و انتقال و تغیّر و تبدّل اسباب[۱]. وجه اوّل که پیشتر ذکر شد مناسب‌تر از این دو وجه است، از اینرو بیت فوق بر آن وجه معنی شد. منظور بیت: چون علل و اسباب ظاهری همیشه بر مراد دلِ آدمی نتیجه به بار نمی‌آورد، بلکه مانند دُم خر در نوسان و تغیّر است، از اسباب و ابواب چشم در پوش و به مسبّب الاسباب و مفتّح‌الابواب توسّل جو.]

(۳۶۹۱) ور سبب‌گیری، نگیری هم دلیر که بس آفتهاست پنهانش به زیر

اگر به علل و اسباب تمسّک جُستی، نباید با جان و دل بدان اعتماد کنی، زیرا آفات بسیاری در زیر آن پنهان شده است. یعنی اگر مؤثّر بودن علل و اسباب را مطلق فرض کنی، بدیهی است که از مسبّب‌الاسباب غافل خواهی شد و بدینسان دچار آفات و مضرّات بیشمار شوی.

(۳۶۹۲) سرِّ استثناست این حَزْم و حَذَر ز آنکه خر را بُز نماید این قَدَر

خویشتن داری و احتیاط، رازِ «اِنْ‌شاءَ الله گفتن» است، زیرا که مثلاً گاه تقدیر الهی، خر را بُز جلوه می‌دهد. [مراد از «سِرّ» در اینجا مغز و جوهر است. پس ذکر لسانیِ «اِنْ شاءَ الله» به منزلهٔ پوست و عَرَض است، و اینکه تحقّق افعال و اشیاء را مشروط به مشیّة الله بدانی (نه به علل و اسباب مُعِدّهٔ طبیعی) مغز و جوهرِ «اِنْ شاءَ الله» است. چنانکه در آیهٔ ۲۴ ـ ۲۳ سوره کهف آمده است: **وَلاتَقُولَنَّ لِشَیْءٍ اِنّی فاعِلٌ ذٰلِکَ غَداً اِلّا اَنْ یَشاءَ اللهُ**... «و (ای محمّد)

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۵۰ - ۴۹.

هرگز مگو که من این کار به فردا خواهم کردن. جز آنکه (بگویی): اِنْ شاءَ الله...» در تفاسیر قرآن کریم در ذیل آیهٔ مذکور آمده است که جمعی از یهودیان نزد پیامبر(ص) آمدند و سؤالی مطرح کردند، پیامبر(ص) گفت: «فردا بیایید تا از طریق فرشتهٔ وحی (جبرئیل) جواب سؤال شما دهم.» چون آن حضرت کلام خود را مُعلَّق به «اِنْ شاءَ الله» نکرد جبرئیل، چهل روز بر او نازل نشد[1]. این ابیات مطابق است با مشرب اشعری در بحث علّت و معلول. مولانا می‌گوید رابطهٔ عِلّی و معلولی‌ای که ذهن بشر از تعاقب حوادث و پدیدارهای طبیعی انتزاع کرده است حکم مطلق ندارد، از اینرو جایز است که گاه معلول از علّت تامّه تخلف کند. پس چه بسا جمیع علل و اسباب موجدهٔ امری فراهم باشد، ولی معلول مطابق با انتظار بشر رخ ندهد و حتّی معکوس به ظهور رسد. چرا که مشیّت قاهرهٔ الهی آن علل و اسباب را از اثر انداخته و پدیدهٔ دیگری را مصلحت دانسته است. پس بهتر است که بشر مفتون علل و اسباب نگردد و در هر حالی مشیّت الهی را مؤثر در امور بداند ولاغیر. لامُؤَثِّرَ فِی الْوُجودِ اِلّاالله.

مولانا در مصراع دوم با بیانی تمثیلی این مطلب را بسط داده است: وقتی خری دیدی، جزماً مگو که این حیوان، خر است، چون ممکن است که قضای الهی آن را در نظرت بُز بنمایاند. «خر» در اینجا کنایه از زشتی و «بُز» کنایه از زیبایی است. از آنجا که خداوند مُقَلِّبُ الْقلوبِ والْاَبصار است گاه نار را نور و نور را نار، و آب را سراب و سراب را آب جلوه می‌دهد. پس خردمندان حقیقی در باب تأثیر علل و اسباب طبیعی، حزم را از جزم بهتر دانسته‌اند.]

آنکه چشمش بست، گرچه گُربُز است[2] زاحولی[3] اندر دو چشمش خر، بُز است (۳۶۹۳)

کسی که چشمانش توسّط قضا و قدر بسته شده، هر چند که زیرک و باکیاست باشد به سبب آنکه دچار ضعف بینایی شده، خر به نظرش بُز می‌آید. [«بست» در اینجا معنی لازم دارد نه متعدّی.]

چون مُقَلِّب حق بُوَد اَبصار را که بگرداند دل و افکار را (۳۶۹۴)

از آنرو که حضرت حق گرداننده چشم‌هاست، پس چه کسی جز او دل و اندیشهٔ مردم را تغییر تواند داد؟ یعنی از آنجا که خداوند در همه چیز تصرّف مطلق دارد هیچ امری از ارادهٔ او

---

۱. ر. ک. **تفسیر العیّاشی**، ج ۲، ص ۳۲۴، **مجمع البیان**، ج ۶، ص ۴۶۱.

۲. گُرْبُز: زیرک و هوشیار، حیله‌گر.

۳. اَحْوَلی: لوچی (لوچ بودن)، دوبینی (دو بین بودن). احول + یای مصدری.

تخلّف نکند. از آن جمله گردش دیدگان است که تماماً در پنجۀ تقلیب اوست، پس جز او کسی پیدا نشود که به چنین کاری قادر باشد. از اینروست که بدو خطاب شود: یـا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصار...

(۳۶۹۵) چاه را تو خانه یـی بـینی لطـیف دام را تو دانه یـی بـینی ظـریف

مثلاً گاه پیش می‌آید که تو چـاه را خـانه تـصوّر مـی‌کنی. یـا دام را دانـه‌ای دلپـذیر می‌پنداری. [«ظریف» به معنی زیبا و خوش طبع، در اینجا مناسب معنی دلپذیر است. «دانه» موصوف است و «ظریف»، صفت آن.]

(۳۶۹۶) این تسفسُط[1] نیست، تقلیبِ[2] خداست مـی‌نماید که حقیقت‌ها کـجاست

البتّه مطالبی که به صورت تمثیل آوردیم سوفسطائی‌گری نیست، بلکه تغییری است که با قدرت الهی رخ می‌دهد. خداوند با این کار نشان می‌دهد که حقایق اشیاء و موجودات از کجا و چگونه پدید آمده‌اند. [نیکلسون در شرح بیت فوق به نکته خوبی اشارت کرده است: ایـن نظریه که حق تعالی **مُقَلِّبُ الْقُلوبِ وَالْأَبْصارِ وَ الْأَحْوالِ وَ الْأَفکار** است، گـرچـه تـلویحاً اشارت دارد بر اینکه اشیاء به ذات خود دارای وجود حقیقی نیستند، نباید با انکار مـطلق حـقایق اشتباه شود، بلکه برعکس این اصل نشان می‌دهد که وجود واقعی همۀ اشیاء از خداوند است.[3]]

(۳۶۹۷) آنکـــه انکـــارِ حـــقایق مـی‌کند جـــملگی او بـــر خـیالی مـی‌تند

کسی که حقیقت موجودات را انکار می‌کند، کُـلّاً شخصی است خیال‌اندیش. [این بیت نقد مکتب سوفسطائیه است. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۱۵) دفتر پنجم.]

(۳۶۹۸) او نمی‌گوید کـه حِسبانِ[4] خـیال هم خیالی باشدت، چشمی بـمال

مولانا در اینجا به پیروان مکتب سوفسطائیه جوابی نقضی می‌دهد: او به خود نمی‌گوید

---

۱. تَسَفْسُط: رجوع شود به شرح بیت (۳۰۱۵) دفتر پنجم.
۲. تَقْلیب: تغییر دادن، زیر و رو کردن، واژگون ساختن.
۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۲۹ ـ ۲۲۲۸.
۴. حِسْبان: گمان کردن، پنداشتن، گمان، پنداشت. مصدر ثلاثی مجرّد از حَسِبَ یَحْسَبُ یا یَحْسِبُ. امّا حُسْبان به معنی شمردن، مصدر ثلاثی مجرّد از حَسَبَ، یَحْسُبُ است که در آیه ۵ سورۀ رحمان نیز آمده است. در اینجا «حِسْبان» مناسب سیاق بیت است نه حُسْبان.

که این پنداشتِ خیال نیز خود وَهْم و خیالی است. پس چشمانت را بمال تا واقعیّت را ببینی. [سوفسطائیه که می‌گویند جهان واقع وجود ندارد بلکه سراسر وهم و خیال است، یا این مدّعای آنان حقیقت دارد یا ندارد. اگر حقیقت دارد پس معلوم می‌شود که برخلاف پندار آنان امر حقیقی وجود دارد و این مطلب البتّه ناقضِ مدّعای آنان است. و اگر این سخن آنان نیز فاقد حقیقت است و جزو اوهام و خیالات، پس لاجَرَم مدّعای آنان کذب است و قابل اعتنا نیست. نتیجهٔ این شقّ نیز واقعیّت داشتن جهان و لزوم حقیقت است.]

رفتنِ پسرانِ سلطان به حکم آنکه اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلیٰ ما مُنِعَ

ما بندگی خویش نمودیم ولیکن / خوی بدِ تو بنده ندانست خریدن

به سویِ آن قلعهٔ ممنوعٌ عَنْه آن همه وصیت‌ها و اندرزهای پدر را زیر پا نهادند تا در چاهِ بلا افتادند و می‌گفتند ایشان را نفوس لَوّامه[1]: اَلَم یَأْتِکُمْ نَذیرٌ، ایشان می‌گفتند گریان و پشیمان: لَوْکُنّانَسْمَعُ اَوْ نَعْقِلُ ما کُنّا فی اَصْحابِ السَّعیرِ

این سخن پایان ندارد، آن فریق / بر گرفتند از پیِ آن دِز، طریق (۳۶۹۹)

این سخنان نغز و دقیق تمام شدنی نیست. خلاصهٔ کلام اینکه آن گروه (سه شاهزاده) برای دیدن آن دژِ ممنوع بدان سو حرکت کردند. [در مطلع این فصل جلیل آخرین بیت یکی از غزلیات سنایی نقل شده که مطلعِ آن اینست:

جانا ز لب‌آموز کنون بنده خریدن / کز زلف بیاموخته‌ای پرده دریدن[2]

نیز قسمتی از آیهٔ ۸ سوره مُلک و آیهٔ ۱۰ همان سوره آمده است. به ترتیب رجوع شود به شرح بیت (۲۲۸۲) دفتر چهارم، و (۲۸۷۰) دفتر پنجم. در بیت مطلع «دانستن» به معنی توانستن است، زیرا در قدیم گاه دانستن در معنی توانستن به کار می‌آمده است.]

بر درختِ گندمِ مَنْهی[3] زدند / از طویله مُخْلِصان بیرون شدند (۳۷۰۰)

آن سه برادر نیز همچون آدم ابوالبشر و حوّایِ اُمُّ البشر به شجرهٔ ممنوعهٔ گندم نزدیک

---

۱. نفوس لوّامه: ر.ک. شرح بیت (۲۰۶۲) دفتر پنجم.

۲. ر.ک. دیوان سنایی (با تصحیح مدرس رضوی)، ص۷۰۷.

۳. مَنْهی: نهی کرده شده، باز داشته شده. اسم مفعول از نَهِیَ یَنْهٰی.

شدند و در نتیجه از سلکِ اهل خلوص خارج شدند. یعنی قلعهٔ **ذاتُ الصُّوَر** برای آنان همان نسبتی را داشت که گندم برای آدم و حوّا. ظاهراً نباید بدان در می‌آمدند. [مصراع اوّل یادآور قسمتی از آیه ۳۵ سورهٔ **بقره** است...**وَلاتَقْرَبا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظّالِمِينَ**. «... و بدین درخت نزدیک مشوید که از ستمکاران خواهید شد.» استادهمایی در شرح این بیت می‌نویسد: «طویله» در اصل به معنی رسن و طنابی است که بدان پای ستوران را بندند، یا رسن دراز که ستوران را در علف بندند. و اینجا به معنی رشته و سِلک است. یعنی از رشته و سلک مخلصان بیرون شدند. توضیحاً این بیت متضمّنِ صنعت تلمیح و تشبیه تلمیحی است، به این جهت که شاهزادگان را به حضرت آدم ابوالبشر تشبیه می‌کند که از شجرهٔ مَنهیّه خورد و از بهشت عدن که مقام مُخْلِصان یا مُخْلَصان است بیرون افتاد.[1]]

(۳۷۰۱) **چون شدند از منع و نَهْیَش گرم‌تر سویِ آن قلعه بر آوردند سر**

وقتی که شاهزادگان به سبب نهی و ممانعت پدر، گرم‌تر و حریص‌تر شدند به‌سوی آن قلعه شتافتند. یعنی بس که پدرشان توصیه و تأکید کرد که مبادا بدان قلعه نزدیک شوید، مبادا بدان قلعه حتّی نگاه کنید و... پسران از این نهی‌های سفت و سخت، تحریک شدند و عزم کردند که حتماً سری به آن قلعه بزنند.

(۳۷۰۲) **بر ستیزِ قولِ شاهِ مُجْتَبیٰ[2] تا به قلعهٔ صبرسوزِ هُش‌رُبا**

شاهزادگان برخلاف گفته‌های آن شاه برگزیده، به قلعهٔ طاقت‌فرسای هوش‌رُبا رسیدند.

(۳۷۰۳) **آمدند از رغمِ عقلِ پندْتوز[3] در شبِ تاریک،برگشته ز روز**

آن سه شاهزاده بر خلافِ قول آن خردمند ناصح از روز رخ برتافتند و به شب در آمدند. یعنی از نصایح او که همچون روزِ روشن بود تن زدند و در اهوای نفسانی خود که به مثابهٔ شب دیجور بود گام بنهادند. [امّا استاد همایی «شب» را بر معنی ظاهر حمل کرده است. وی می‌نویسد:... در شبِ تاریک بدان موضع خطرناک رسیدند.[4]]

---

۱. تفسیر مثنوی معنوی، ص۵۲.
۲.مُجْتَبیٰ: برگزیده.
۳. پَندتوز: ناصح، نصیحت کننده.
۴. تفسیر مثنوی مولوی، ص۵۳.

اندر آن قلعهٔ خوشِ ذاتُ الصُّوَر   پنج در دربحر و، پنجی سویِ بر[۱]   (۳۷۰۴)

در آن قلعهٔ زیبای پُر نقش و نگار، پنج در به سوی دریا گشوده شده بود و پنج در به سوی خشکی.

پنج‌ازآن‌چون‌حِس‌به‌سویِ‌رنگ‌وبو   پنج‌ازآن‌چون‌حسِّ‌باطن‌رازْجو   (۳۷۰۵)

پنج درِ آن قلعه مانند حواسِّ ظاهره متوجّه عالَم رنگ و بو (محسوسات) بود و پنج درِ دیگر آن مانند حواسّ باطنه در جستجوی اسرار. [قدما در **عِلْمُ النَّفْس** حواس مُدرِکهٔ آدمی را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: یکی **حواس‌ظاهره** و دیگری **حواس‌باطنه**. حواس ظاهره عبارتنداز: ۱. **باصره**(= بینایی)، ۲. **سامعه** (= شنوایی)، ۳.**ذائقه** (= چشایی)، ۴.**لامسه** (= بساوایی)، ۵. **شامّه** (= بویایی). و امّا حواس باطنه عبارتند از: ۱. **حسّ مشترک**[۲] یا **بنطاسیا** که در تعبیر روانشناسی امروزین بدان **اِدراک حسّی** گویند. ۲. قوهٔ **خیال** یا مُصَوِّره که مخزن صُوَر جزئیهٔ حسّ مشترک است. ۳. قوهٔ **وَهْم** یا متوهِّمِه یا واهمه و وهمیّه که معانی غیرمحسوسهٔ جزئیّه را درک می‌کند. مانند قوّه‌ای که در گوسفند حکم می‌کند باید از گرگ رمید. ۴. **قوّهٔ حافظه** که مخزن معانی جزئیهٔ وَهْم است. ۵. **قوّهٔ مُتَخَیِّله** یا متصرّفه که در روانشناسی جدید به **تخیّل اختراعی** معروف است. قلمرو این قوّه بس وسیع است. چندانکه از خیالات اذهان سادهٔ موهوم پرست گرفته تا مضامین بکری که نویسندگان چیره دست و شاعران ظریف طبع پدید می‌آورند، و همچنین اختراعات مخترعان و اکتشافات مکتشفان و نظریه‌پردازی فیلسوفان، همه و همه در قلمرو **قوّهٔ متخیّله** قرار دارد[۳].]

زآن‌هزاران‌صورت‌ونقش‌ونگار   می‌شدنداز‌سوبه‌سو،خوش،بی‌قرار   (۳۷۰۶)

شاهزادگان، آن هزاران نقش و نگار را تماشا می‌کردند و شادمان و بی‌تاب از این طرف قلعه بدان طرف قلعه می‌رفتند.

زین قدح‌هایِ صُوَر،کم‌باش مست   تا نگردی بُت‌تراش و بتْ‌پَرست   (۳۷۰۷)

مولانا از اینجا تا آخر این فصل جلیل که مشتمل بر پنجاه و یک بیت است، دقایقی در

---

۱. بَرّ: خشکی، بیابان، مقابل بحر.

۲. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷) دفتر دوم.

۳. ر.ک. علم النفس ابن سینا، ص ۶۴.

عرفان و زیباشناسی بازگو می‌کند که گشودن آن **کَما هُوَحَقُّهُ وَ مُسْتَحَقُّه** کتابی مستقل می‌طلبد. لیکن در اینجا به قدر کفاف و رفع نیاز شرح آن گفته می‌آید.

معنی بیت: از کاسه های ظواهر سرمست مباش تا بُت‌ساز و بت‌پرست نشوی. یعنی جمال و مستانگی پدیده های جهان هستی را مستقل از تجلّیات الهی مبین و بدان ظواهر مفتون‌مشو، چرا که در این صورت به سلک بت‌سازان و بت‌پرستان درخواهی پیوست. [بیت فوق و چند بیت بعدی را می‌توان با بیت (۵۹۳) و (۳۲۸۵) دفتر پنجم و بیت (۱۱۱۱ ـ ۱۱۱۰) دفتر اوّل مقایسه کرد و از این مقایسه منظور آن روشن‌تر خواهد شد. امّا منظور بیت: بت‌سازی و بت‌پرستی فقط بدین مقصور نمی‌شود که مجسمه ها و اصنامی به سبک جاهلیان بتراشی و بر آنها سجده آری، بل اگر پدیده های جهان و جمال آنها را منهایِ خالق بدانی قهراً تو نیز به صف بت‌سازان و بت پرستان در پیوسته‌ای. بیت فوق ضمناً هرگونه ظاهرگرایی و قشری‌گری را بت‌سازی و بت‌پرستی می‌شمرد.]

(۳۷۰۸) **از قدح‌های صُوَر بگذر، مَه‌ایست[1] باده در جام است، لیک از جام نیست**

از کاسه های ظواهر درگذر و از آنها صرف‌نظر کن. اگرچه شراب در جام است، ولی شراب از خودِ جام نیست. یعنی اگر پدیده ها و موجودات دارای حُسن و جمال‌اند، امّا آن حُسن و جمال از ذات آنها به ظهور نرسیده، بلکه تجلّی ساقی ازل، جام ظواهر را پُر از شراب حُسن و لطافت کرده است. پس عارف راستین مفتون علل و اسباب ظاهری و اَشکال و صُوَر نمی‌شود. او فقط حضرت حق را مؤثّر در وجود می‌شناسد.

(۳۷۰۹) **سویِ باده‌بخش[2] بگشا پهن فَم[3] چون رسد باده، نیآید جام کم**

به سوی کسی که شراب عطا می‌کند کاملاً دهان بگشای، یعنی دهان قلب خود را به سوی ساقی ازل بگشای. زیرا اگر شراب برسد، جام کم نمی‌آید. یعنی در اندیشهٔ شکل و قالب مباش، بل در اندیشهٔ معنا و قلب باش. [این بیت نیز در نقد شکل‌گرایی و صورت زدگی است. بادهٔ جذبه و جمال الهی بدون شکل و صورت نیز در رسد، پس غم قالب مدار. چنانکه قشریان

۱. مَه‌ایست: توقّف مکن. فعل نهی از مصدرِ ایستادن. در رسم‌الخط‌های قدیم گاهی حرف‌نهی را از فعل جدا می‌نوشتند.
۲. باده بخش: بخشندهٔ شراب. صفت فاعلی مرکّب مرخم که در اینجا قائم مقامِ موصوف است.
۳. بگشا پهن فَمْ: دهان را کاملاً باز کن.

قوالب می‌پرستند.]

آدمـا، مـعنیّ دلبـندم بـجُوی　　ترکِ قِشر و صورتِ گـندم‌بگوی (۳۷۱۰)

ای آدم مقصودِ مورد علاقهٔ مرا طلب کن. و پوست و ظاهر گندم را رها کن. یعنی مپندار که سیر شدن فقط از طریق معهود میسّر است. نه، اینطور نیست. بلکه خداوند از طرقی نامحسوس نیز آدمی را سیر تواند کرد. پس قالب‌گرا مباش.

چونکه ریگی آرْد شد بهرِ خلیل　　دانکه معزولست گندم، ای نبیل[1] (۳۷۱۱)

ای بزرگوار، در جایی که ریگ برای ابراهیم خلیل(ع) مبدّل به آرد شد، بدان که گندم در سیر شدن و رفع گرسنگی انسان نقشی ندارد. [مصراع اوّل به یکی از معجزات ابراهیم(ع) اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۹) دفتر دوم آمده است. مصراع اوّل تمثیل است برای بیت پیشین و مصراع دوم همین بیت. منظور بیت: به علل و اسباب ظاهری و اَشکال و صُوَر دل مسپار که لامُؤَثِّرَ فِی الْوُجودِ اِلّااللهُ.]

صورت‌از بی‌صورت‌آید دروجود　　همچنانک از آتشی زاده‌ست دود (۳۷۱۲)

همانطور که مثلاً دود از آتش پدید می‌آید، صورت نیز از بی‌صورتی به ظهور می‌رسد. [مولانا در این بیت می‌گوید که موجودات متعیّن از خالقی بی‌تعیّن پدید آمده‌اند. مصراع دوم نیز به عنوان تمثیل آمده است. یعنی همانطور که گوهر آتش، بی‌دود است، امّا دود از آن به ظهور می‌رسد. موجودات کثیر و متعیّن نیز از خالقی واحد و بی‌تعیّن پدید آمده‌اند. مضمون این بیت در کتب کلامی و حِکمی به **ربط حادث به قدیم** شهرت دارد. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۶۰۴) همین دفتر. بیت مورد شرح با بیت (۱۱۴۱) دفتر اوّل متقارب المضمون است.]

کمترین عیبِ مُصَوَّر در خِصال　　چون پیاپی بینی‌اش، آیـد مَلال (۳۷۱۳)

کوچکترین عیب که در صفات و خصال آدمی است وقتی عینیّت یابد و صورت خارجی پیدا کند و در عمل و یا رؤیت پی در پی تکرار شود موجب دلتنگی و تیرگی قلب

---

۱. نَبیل: هوشیار، زیرک، شریف و بزرگوار.

گردد. [توضیح بیت به زبان ساده‌تر: کوچک‌ترین عیب اخلاقی خود را اگر تکرار کنی همان عیب کوچک، قلب و روح تو را افسرده و پژمرده سازد. برای همین است که گفته‌اند اصرار ورزیدن بر گناه صغیره، خود گناه کبیره است. منظور اصلی بیت فوق، متوقّف بر بیت بعدی است. به شرح بیت ذیل توجّه شود.]

(۳۷۱۴) **حیرتِ مَحض آرَدَت بی‌صورتی زاده صدگون آلت از بی‌آلتی**

امّا بی‌صورتی و بی‌تعیّنیِ عالم الهی، تو را دچار حیرتِ خالص کند. علل و اسباب بیشماری از خالق متعال که از حیطهٔ علل و اسباب بیرون است به ظهور رسد. [حضرت حق که بی‌صورت و بی‌تعیّن است هیچگاه بنده را ملول و دلتنگ نسازد، زیرا ملال و افسردگی از تکرار پدید آید، و خاصّ جهان صورت است، و حال آنکه حضرت حق که بی‌صورت است در هر آن تجلّیِ تازه‌ای دارد. از اینروست که عرفا گفته‌اند: **لَا تَکْرارَ فِی التَّجَلّی**. «هیچیک از تجلّیات الهی مکرّر نیست.» در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) و (۲۰۳۶) دفتر اوّل. عالم صورت ملال‌آور است، امّا عالم معنا نشاط‌انگیز.

مصراع دوم این معنی را افاده می‌کند که خداوند مسبّب الاسباب است. پس اسبابْ‌پرست مباش. «حیرت» در این بیت، حیرتِ جاهلانه نیست، بل حیرتِ عالمانه است. به عبارتی حیرت محمود است نه حیرت مذموم.]

(۳۷۱۵) **بی زدستی، دست‌ها بافَد همی جانِ جان سازد مُصَوَّر آدمی**

بدونِ دستِ ظاهری هم دست‌ها می‌آفریند. جانِ جان، یعنی حضرت حق انسان را صورت خلقت می‌بخشد. [چنانکه در آیهٔ ۶۴ سورهٔ **مؤمن**، آیهٔ ۳ سورهٔ **تغابن**، آیهٔ ۱۱ سورهٔ **اعراف** و آیهٔ ۶ سورهٔ **آل عمران** از تصویر و تنقیش خلقت آدمی به دست نقّاشِ ازل خبر داده است. «جانِ جان» فاعلِ فعل «سازد»، و «آدمی»، مفعول است. این بیت نیز دنباله مضمون ابیات پیشین است. پس می‌گوید: جان جان که خود منزّه از جسم و جسمانیّات است کالبد آدمی را ساخته است. یعنی با وجود عدم سنخیّت میان خالق و مخلوق، مخلوق از او صدور یافته است. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۱۳) همین دفتر. امّا حکیم سبزواری فاعلِ «سازد» را «آدمی» فرض کرده و گفته است که انسان، جان جان را که حضرت حق است به گمان و تصوّر می‌آورد و برای او جسمیّت قائل می‌شود و بدینسان به فرقه گمراه مُشبّهه و مُجسّمه در

می‌پیوندد[۱]! رأی حکیم سبزواری بعید بل ابعد است.]

آنچنان کاندر دل از هَجْر و وصال — می‌شود بافیده[۲] گوناگون خیال (۳۷۱۶)

چنانکه مثلاً از احوال متعارض هجران و وصال خیالاتی گوناگون در دل پدید می‌آید. یعنی احوالِ متعارض در آدمی بوسیلهٔ حضرت حق پدید می‌آید، در حالی که خودِ او از عُروضِ احوال منزّه است. پس خداوند بی آنکه معرض احوال باشد، تحویل احوال می‌کند. **یامُحَوِّلَ الحَوْلِ وَالْاَحْوالِ حَوِّلْ حالَنا اِلیٰ اَحْسَنِ الْحالِ.**

هیچ مانَد[۳] این مُؤَثِّر با اثر؟ — هیچ مانَد بانگ و نوحه با ضرر؟ (۳۷۱۷)

آیا اصلاً مؤثّر به اثر شباهتی دارد؟ نخیر ندارد. آیا اصلاً فریاد و شیون با ضرر شباهتی دارد؟ این هم شباهت ندارد. [مصراع دوم تمثیل مصراع اوّل است. مثلاً مال کسی را می‌دزدند، صاحب مال می‌گرید و داد و فریاد راه می‌اندازد. داد زدن و گریستن با مال و سرقت آن مال چه تجانسی دارد؟ مسلماً از جنس یکدیگر نیستند، ولی می‌بینیم که آن یکی موجدِ این یکی می‌شود. در این باب رجوع شود به بیت(۳۴۴۵) به بعد در دفتر سوم، و بیت(۴۲۰) همین‌دفتر.]

نوحه‌راصورت‌ضرربی‌صورت‌است — دست‌خایندازضررکِش‌نیست‌دست (۳۷۱۸)

مثلاً گریه، صورتِ عینی و محسوس دارد، ولی ضرر و زیان صورت عینی و محسوس ندارد. آدمی به خاطر زیانی که بدو در آمده دست حسرت و تأسّف به دندان می‌گزد، در حالی که خودِ ضرر و زیان دست ندارد. [این بیت نیز تمثیل است برای بیان این مطلب که میان اثر و مؤثّر تشابه و تجانس لازم نیست.]

این مَثَل نالایق است ای مُسْتَدِلّ[۴] — حیلهٔ تفهیم را جُهْدُ الْمُقِلّ[۵] (۳۷۱۹)

ای استدلالی! این مثال‌ها نیز تماماً نارسا و نارواست. امّا نهایتِ سعیِ ممکنی است که

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص۴۹۲.

۲. بافیده: بافته شده.

۳. مانَد: شبیه است. از مصدرِ مانستن به معنی مانند بودن و شباهت داشتن.

۴. مُسْتَدِلّ: طالب‌دلیل، استدلال‌کننده، برهان‌آورنده، استدلالی. دراینجا به‌صورتِ‌مذموم‌وطنزآمیزبکاررفته است.

۵. جُهْدُ الْمُقِلّ: ر.ک. شرح بیت (۱۱۰۳) دفتر پنجم.

شخصی بینوا بکار می‌گیرد تا مقصود خود را به دیگران تفهیم کند. [مولانا به کرّات هرگونه تمثیل را دربارهٔ حضرت حق ناقص می‌شمرد. امّا به هرحال چاره‌ای نیست، زیرا قرآن کریم و سایر کتب آسمانی نیز مقاصد خود را با تمثیل بیان کرده‌اند. اکبرآبادی در شرح بیت فوق گوید: این مَثَل نالایق از آن است که میان ضرر و نوحه مغایرت است و میان ذات حق و صورت ها اتّحاد[1].]

(۳۷۲۰) **صُنعِ بی‌صورت بکارَد صورتی — تن بروید با حواس و آلتی**

صانعِ منزّه از صورت (تعیّن)، صورتی می‌آفریند، و کالبدی با حواسّ و آلات مختلفه پدید می‌آورد. [«صُنع» به معنی کاری کردن و آفریدن است. امّا با فرضِ حذف مضاف، مراد از «صُنع»، صاحبِ صنع (= صانع) است. البتّه اگر حذف مضاف هم قائل نشویم معنی درست می‌آید. در برخی از نسخه ها به جای «بکارد» لفظ «نگارد» آمده که آن هم جایز است. ولی با توجه به «روید» در مصراع دوّم، ضبط «بکارد» بهتر است. و این را در علم بدیع، صنعت **مراعات نظیر** یا **تناسب** گویند.]

(۳۷۲۱) **تا چه‌صورت باشدآن، بروَفقِ‌خَود — اندر آرد جسم را در نیک و بد**

تا آن صورت، مطابقِ استعدادِ خدادادیِ خود، کالبد را به انجام نیک و بد برانگیزد. [مولانا از بیت پیشین این مطلب را آغاز کرد که خداوندِ منزّه از صورت، ایجاد صُوَر تکوینی می‌کند. و هر صورتی طبق اقتضای ذاتی خود احوال نیک و بد و زشت و زیبایی در عالم محسوسات پدید می‌آورد. مثال هایی که در ابیات تالیه آمده در تبیین همین مطلب است.]

(۳۷۲۲) **صورتِ نعمت بود، شاکر شود — صورتِ مُهلت بود، صابر شود**

مثلاً اگر از جانب خداوند صورت نعمت به آدمی نشان داده شود شکر می‌گزارد. و اگر صورت مهلت نموده گردد، صبر می‌آورد.

(۳۷۲۳) **صورتِ رحمی بود، بالان[2] شود — صورت زخمی بود، نالان شود**

اگر صورت مِهر و شفقت نشان دهد، آدمی نشو و نما می‌کند. و اگر صورت ضربه و

---

۱. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۵۳.
۲. بالان: بالنده، نشو و نما کننده.

آسیبی نشان دهد، آدمی از دردِ آن می‌نالد.

صورتِ شهری بود، گیرد سفر   صورتِ تیری بود، گیرد سپر (۳۷۲۴)

اگر صورت شهر بدو نشان دهد، سفر می‌آغازد. و اگر صورت تیر بدو نشان دهد، سپر به دست می‌گیرد.

صورتِ خوبان بود، عشرت کند   صورتِ غیبی بود، خلوت کند (۳۷۲۵)

اگر صورت زیبا رویان بدو نشان دهد، خوشی می‌کند. و اگر صورت غیبی و معنوی بدو نشان دهد خلوتْ گزینی اختیار می‌کند.

صورتِ‌محتاجی[1]،آرَد سویِ‌کسب   صورتِ بازُووَری[2]،آرد به‌غصب (۳۷۲۶)

اگر صورت نیازمندی و احتیاج بدو بنمایاند، به سوی کسب روی می‌آورد، و اگر صورت قدرت بدو نشان دهد به غصب اموال مردم می‌پردازد. [رجوع شود به بیت (۳۰۴۲) به بعد در دقت سوم.]

این ز حَد، و اندازه‌ها باشد برون   داعیِ فعل از خیالِ گونه‌گون (۳۷۲۷)

خیالات گونه‌گونی که انگیزهٔ فعل آدمی است از حدّ و حصر بیرون است. یعنی خداوند بر لوح ضمیر آدمی نقش هر خیالی زند، همان خیال انگیزهٔ افعال و حرکات کالبد او می‌گردد. امّا این خیالاتِ انگیزه‌آفرین، حدّ و حصری ندارد و به احصاء و شمار در نیاید.

بی‌نهایت کیش‌ها و پیشه‌ها   جمله ظِلِّ صورتِ اندیشه‌ها (۳۷۲۸)

مذاهب و مشاغل بیشماری که وجود دارد، سایه‌ای است از صورت اندیشه‌های درونی. یعنی این افکار درونی آدمی است که این همه مسلک و آیین و حرفه و صنعت و کردار و اعمال را پدید آورده است. بطوریکه از افعال برونیِ آدمی می‌توان به سرِّ ضمیر او راه یافت و صورت فکریّه‌اش را شناخت.

۱.محتاجی: احتیاج. محتاج + یای مصدری.
۲. بازُو وَری: قدرتمندی و نیرومندی. بازو + پسوند اتصاف فاعلیِ وَر.

(۳۷۲۹) **بر لبِ بام ایستاده قوم، خَوش هریکی را بر زمین بین سایه اش**

به عنوان مثال، فرض کنید جمعی شادمان بر لبِ بامی ایستاده‌اند و تو سایهٔ هر یک از آنان را که بر زمین افتاده می‌بینی. [این مثال برای تفهیم دو مطلب آورده شده. در **عالَمِ امر** (مرتبهٔ الهی) صُوَرِ موجودات نسبت به ذاتِ بی صورت الهی مانند نسبت سایه است به صاحب سایه . و در **عالَم خلق** (مرتبهٔ مخلوقات)، اعمال و افعال آدمی نسبت به افکار و اندیشه های درونی او، مانند نسبت سایه است به صاحب سایه.]

(۳۷۳۰) **صورتِ فکرست بر بامِ مَشید[1] و آن‌عمل، چون‌سایه‌برارکان‌پدید**

صورت فکریّهٔ آدمی بر بام افراشتهٔ عقل و نفس ناطقه قرار دارد و عمل او همچون سایه بر ارکان و در و دیوار کالبد او پدیدار می‌شود.

(۳۷۳۱) **فعل بر اَرکان و فکرت مُکْتَتَم[2] لیک در تأثیر و وُصلت[3] دو به هم**

افعال آدمی بر ارکان و در و دیوار کالبد نمایان می‌شود، در حالی که اندیشه در نهانگاه باطن انسان مخفی است، امّا افعال و افکار در تأثیر و پیوستگی با یکدیگر وحدت و تضامن دارند. [با آنکه اعمال و افعال امری محسوس و پیداست و افکار و اندیشه ها امری مکتوم و پنهان، امّا در تأثیر و تأثّر، فکر و عمل به هم پیوسته است. یعنی فکر، عمل را می‌زاید، و عمل بر فکر تأثیر می‌گذارد.]

(۳۷۳۲) **آن‌صُوَر در بزم،کز جامِ‌خوشی‌است فایدهٔ او بی‌خودی و بیهُشی‌است**

مولانا تا اینجا پدیدار شدن صورت ها را از معانی و به عبارتی دیگر ظهور محسوس از نامحسوس را بیان داشت، امّا از اینجا تا چهار بیت بعدی، ظهور معانی از صورت ها و پدیدآمدن نامحسوس از محسوس را با تمثیل شرح می‌دهد. معنی بیت: مثلاً ضیافت و بزم شرابخواری که صورتی محسوس دارد سبب پیدایش حالتی نامحسوس به نام مستی و بی هوشی می‌شود.

---

۱. مَشید: برافراشته، استوار و بلند.
۲. مُکْتَتَم: پوشیده و پنهان.
۳. وُصْلَت: پیوستگی.

صورتِ مرد و زن ولَعْب[1]و جِماع　　فایده‌ش بی‌هوشیِ وقتِ وِقاع[2]　(۳۷۳۳)

یا مثلاً صورت محسوس مرد و زن و ملاعبه و آمیزش آن دو با هم موجب ارضاء و نَشئگیِ آنان می‌شود.

صورتِ‌نان‌ونمک کآن نعمت‌است　　فایده‌ش آن قوّتِ‌بی‌صورت‌است　(۳۷۳۴)

یا مثلاً صورت محسوس نان و نمک که از نعمت‌های مادّی الهی است موجب پیدایش قوّت و نیرو در بدن می‌شود که امری نامحسوس است.

در مصاف[3]،آن صورتِ‌تیغ و سپر　　فایده‌ش بی‌صورتی، یعنی ظفر　(۳۷۳۵)

یا مثلاً شمشیر و سپر و سایر آلات جنگی که محسوس است موجب پیدایشِ امری نامحسوس یعنی پیروزی می‌شود.

مدرسه‌وتعلیق‌وصورت‌های وی　　چون به‌دانش متّصل‌شد،گشت‌طی　(۳۷۳۶)

یا مثلاً با آنکه صورت مدرسه و مشق و رونویسی امری محسوس است، ولی همینکه علم کسب شد، دیگر درس و مدرسه و مشق برای شخص منتفی می‌شود، ولی علم و سواد تا پایان عمر باقی می‌ماند. [**تعلیق** از مصطلحات متداول قدیم است. به معنی جزوه‌نویسی و یادداشت برداشتن به طوری که معمول طلّاب و محصّلان قدیم بود که تقریرات و امالی و افادات استاد را برای خود یادداشت برمی‌داشتند و می‌نوشتند. و بدین مناسبت کلمهٔ **تعلیق** به معنی مطلقِ نوشتن و کتابت کردن هم استعمال شده. و «تعلیقه» به معنی حواشی که بر کتب نوشته می‌شود و نیزبه‌معنی نامه‌ومکتوب که‌درفارسی‌معمول‌شده مأخوذ از همان‌معنی‌است[4].]

این صُوَر چون بندهٔ بی‌صورت‌اند　　پس‌چرا در نفیِ صاحب نعمت‌اند؟　(۳۷۳۷)

حال که این صورت‌ها بندهٔ خداوندِ بی‌صورت‌اند، پس چرا مُنعِمِ خود را انکار

۱.لَعْب: بازی، لهو.
۲. وِقاع: آمیزش جنسی.
۳. مَصاف: جمع مَصَفّ (= محل صف کشیدن و عرصهٔ پیکار) امّا فارسیان تشدید **مصافّ** را اسقاط و معنی مفرد از آن اراده می‌کنند.
۴. شرح مثنوی مولوی، ص۵۹.

می‌کنند؟ [از این بیت تا پنج بیت بعدی در بیان این معنی است که صورت‌ها همه مخلوق و بندهٔ خالقِ بی‌صورت‌اند. با این حال چرا و چگونه خالق خود را که ولی نعمت و مبدأ فیاض آنهاست نفی و انکار می‌کنند. امّا اگر به چشم حقیقت نظرکنی موجودات همه با زبان تکوینی معترف به وجود خالق خویش باشند، هرچند که با زبان ظاهر آن را انکار کرده باشند[1].]

(۳۷۳۸) این صُوَر دارد ز بی‌صورت وجود چیست پس بر مُوجِد خویشش جُحود[2]؟

این صورت‌ها، یعنی همهٔ این مخلوقات از خداوندِ بی‌صورت پدید آمده‌اند. پس چرا پدید آورندهٔ خود را انکار می‌کنند؟

(۳۷۳۹) خود ازو یابد ظهور انکارِ او نیست غیرِعکس، خود این کارِ او

مخلوقات حتّی برای نفی خداوند نیز از خودِ او مدد می‌گیرند. پس انکارگریِ آنان بازتابی است از خود او. [اگر «عکس» را به «خود» اضافه کنیم ضمیر «او» در «کار او» راجع است به ذات بی‌صورت الهی. این وجه نیز جایز است. مولانا در ابیات پیشین گفته بود که با وجود این که صورت‌ها از ذات بی‌صورت الهی نشأت گرفته‌اند، پس چرا در نفی ذاتِ او می‌کوشند؟ امّا در بیت فوق بدان سؤال پاسخی عارفانه می‌دهد و می‌گوید: نفی و انکاری که از مخلوقات سر می‌زند هم ناشی از ذاتِ بی‌صورت الهی است. و این کار نیز غیر از عکس و پرتوی از همان ذات بی‌صورت نیست. پس خلاصهٔ مطلب این شد که اقرار و انکار بشر هر دو مولود اراده و مشیّت الهی است[3].]

(۳۷۴۰) صورتِ دیوار و سقفِ هر مکان سایهٔ اندیشهٔ مِعمار دان

این را بدان که مثلاً صورت ظاهری دیوارو سقف هر مکانی سایه‌ای است از اندیشهٔ معمار. [یعنی در ظرف ذهنِ معمار و مهندس خاک و سیمان و شیشه و میلْگرد و آجر و غیره وجود ندارد، بلکه در ذهن او فقط اندیشه‌ای مجرّد جای دارد، امّا همینکه آن اندیشه به منصّهٔ ظهور می‌رسد ناچار به صورتِ پی و دیوار و در و پنجره و غیره در می‌آید. اندیشهٔ معمار و مهندس سایه ندارد، در حالی که سقف و دیوار که مولود اندیشه اوست دارای سایه است،

---

۱. شرح مثنوی مولوی، ص ۶۰.
۲. جُحود: انکار از روی لجاج و خیره سری.
۳. ر.ک. پیشین، ص ۶۱.

همچنین در ذاتِ بی‌صورت الهی ارادهٔ کفر و الحاد نبود، امّا چون ارادهٔ او به ظهور پیوست به سببِ نقیصهٔ ذاتی ممکنات، کفر و الحاد از وی به ظهور آمد. پس انکار و جحود بشر نیز از لوازم عالم صورت و ماده است[۱].]

گرچه خود اندر محلِّ اِفتکار[۲] نیست سنگ و چوب و خشتی آشکار (۳۷۴۱)

هرچند که در ذهن معمار (و مهندس)، سنگ و چوب و خشت وجود ندارد.

فاعلِ مطلق، یقین بی‌صورت است صورت اندر دستِ او، چون آلت است (۳۷۴۲)

فاعل مطلق یقیناً منزّه از صورتِ مادّی است. صورت در دست او به منزله آلت و وسیله است. [این بیت اشاره است به یکی از مسائل فلسفی که می‌گوید فاعل مطلق (مبدأ اعلی) باید مجرّد از مادّه و صورت باشد تا افاضه موجودات مادّی (عالم عنصری) و موجودات مجرّده (عالم عقول و نفوس) هر دو از وی ممکن باشد. چرا که موجود مادّی نمی‌تواند خالق و موجدِ شیءِ مجرّد باشد.[۳] «آلت» ، فاعلیّت ندارد و مقهور فاعل است.]

گَه گَه آن بی‌صورت از کَتمِ عدم مر صُوَر را رُو نماید از کرم (۳۷۴۳)

ذات بی‌صورت الهی گهگاه به انگیزهٔ کرم و احسان از کتم عدم در صورت‌ها (ممکنات) تجلّی می‌کند. یعنی از غیب هویّت خارج می‌شود و به عرصهٔ ظهور در می‌پیوندد. [این بیت مبیّن دیدگاه عارفان اهل تجلّی است. منظور اینست که خداوندِ بی‌صورت گاهی در مجالی و مرایای ممکنات و هیاکل محسوسه بالاخص در نفس نفیس انبیا و اولیا تجلّی می‌کند. باید دقت داشت که مشرب تجلّی با مشرب حلولیّه فرق دارد چنانکه مکرّراً گفته آمد.]

تا مدد گیرد ازو هر صورتی از کمال و از جمال و قدرتی (۳۷۴۴)

تا بر اثر این تجلّی، هر صورتی از او مدد گیرد و به کمال و جمال و اقتدار حقیقی رسد. [والّا کسی که بخواهد از صورتِ عاری از معنا مدد گیرد بُت‌پرست است و مآلاً خوار و زار شود.]

---

۱. ر.ک. پیشین، ص ۶۱.
۲. اِفْتِکار: اندیشیدن، تفکّر کردن.
۳. ر.ک. پیشین، ص ۶۲.

(۳۷۴۵) **باز بی‌صورت چو پنهان کرد رُو آمدند از بهرِ کد[1] در رنگ و بو**

دوباره وقتی که خداوندِ بی‌صورت، روی در حجاب غیب نهان دارد، صورت‌ها (مخلوقات) برای تکدّی به رنگ و بو سر می‌کشند. یعنی وقتی حضرت حق پرتو افاضات کمالیهٔ خود را از مخلوقات بگیرد، آنان برای کسب آن به همنوعان خود التجا می‌برند، غافل از آنکه آنان نیز چیزی در چنته ندارند که عطا کنند. [«رنگ و بو»، کنایه از اسباب و وسایط است.]

(۳۷۴۶) **صورتی از صورتی دیگر، کمال گر بجوید، باشد آن عینِ ضَلال**

اگر صورتی از صورتی دیگر درخواست کمال کند، این کار گمراهی محض است. یعنی مخلوق ذاتاً نمی‌تواند به مخلوق دیگر کمال بخشد، زیرا کمال از خالق است.

(۳۷۴۷) **پس چه عرضه می‌کنی ای بی‌گُهَر احتیاجِ خود به محتاجی دگر؟**

پس ای بی‌اصل و ریشه، چرا نیاز خود را به نیازمندی دیگر عرضه می‌داری؟!

(۳۷۴۸) **چون صُوَر بنده‌ست، بر یزدان مگو ظن مَبَر صورت، به‌تشبیهش مجو**

چون صورت ها (ممکنات)، بندهٔ خداوند هستند، هیچ صورتی را خدا مدان. گمان مدار که خداوند دارای صورت است، و او را به تصویر و تشبیه جستجو مکن.[چون در ابیات پیشین گفته آمد که خداوند گاهی در صُوَر ممکنات و هیاکل موجودات تجلّی می‌کند، ممکن است از آن بوی مذهب حلولیّه شنیده شود. پس در اینجا استدراکاً آن گمان را دفع می‌کند.]

(۳۷۴۹) **در تضرّع جُوی و در اِفنایِ خویش کز تفکّر جز صُوَر نایَد به پیش.**

حال که نمی‌توان خداوند را از طریق تصویر و تشبیه یافت، پس باید او را در گریه و زاری و فنا ساختن وجود موهومت جستجو کنی، یعنی او را باید با ذوق درون و شکسته حالی و شکسته بالی طلب کنی، زیرا از اندیشه‌ورزی‌های حرفه‌ای چیزی جز صورت‌های محسوس یا مُخیَّل پدید نمی‌آید. و چون این صورت‌های فکریّه و قالب‌های خیالیّه بی‌اساس است نمی‌تواند بنده را به معبود برساند.

---

۱. کَدّ: دریوزگی، گدایی، تکدّی.

ور ز غیرِ صورتت نَبْوَد فِره[1] صورتی کآن بی تو زاید درتو، بِهْ (۳۷۵۰)

اگر تو بجز صورت از طریق دیگر نمی‌توانی کمال یابی، صورتی بگزین که از اندیشه تو پدید نیامده باشد، زیرا آن صورتی که بدون دخالت اندیشهٔ تو پدید آید برای تو بهتر است. [اگر خصلت ذاتی تو به گونه‌ای است که نمی‌توانی از صورت‌اندیشی دست بداری، لااقل به صورتی التجاآور که از اندیشه های خیال آلودِ تو زاده نشده باشد، بل صورتی باشد ملکوتی که بدون تخیّل و تعمّلِ تو در وجود آید. بیت فوق ناظر است به مرحله‌ای از سلوک که همراه است با ظهور صورت های ملکوتی. چنانکه در ذیل آیهٔ ۴۰ سورهٔ **توبه** روایتی از امام رضا(ع) نقل شده که سَکینه (= آرامش روحیِ مِنْ عِندالله) به صورتِ رخسارهٔ انسان تمثّل می‌یابد. و همان رخساره همراه انبیا بوده است: «... **لَها صُورَةٌ کَصُورَةِ وَجْهِ الْاِنْسانِ فَتَکُونَ مَعَ الْاَنْبِیاء...**[2]» در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۶۵۱) دفتر پنجم.]

صورتِ شهری که آنجا می‌روی ذوقِ‌بی‌صورت‌کشیدت،ای رَوی[3] (۳۷۵۱)

ای خردمند، مثلاً شهری که دارای صورت ظاهر است و تو بدان‌جا می‌روی، ذوق و لذّتی که بدون صورت است تو را بدان دیار کشانده است. [این بیت راجع است به بیت (۳۷۱۵) به بعد در همین دفتر. منظور بیت: آنچه حقیقتاً تو را به سوی فلان شهر کشیده خود آن شهر و در و دیوارهایش نیست، بلکه ذوقی است که در تو بدان است و ذوق امری معنوی است پس تو در واقع مجذوب ذوقت شده‌ای نه مجذوب فلان شهر.]

پس به معنی می‌روی تا لامکان که‌خوشی، غیرِمکان است و زمان (۳۷۵۲)

پس تو ظاهراً بدان شهر می‌روی، ولی باطناً به عالم لامکان (جهان برین) می‌روی، زیرا که خوشی مقوله‌ای‌فرامکانی‌وفرازمانی‌است.[این بیت نیز مکمّل مضمون بیت پیشین است. و تأکید می‌کند که‌جاذبه و زیبایی‌صورتِ‌موجودات از ذات‌صورت‌نیست،بل به‌سبب جلوه‌های‌معنوی است.]

صورتِ یاری که سویِ او شوی از بـرایِ مُونسیّ‌اش می‌روی (۳۷۵۳)

مثلاً تو که ظاهراً نزدِ دوستی می‌روی، این رفتن تو به جهت اُنسی است که با او داری.

---

۱. فِرِه: افزونی و کمال، شکوه و جلال.

۲. ر.ک. **تفسیر العیّاشی**، ج ۱، ص ۸۴.

۳. رَویّ: ر.ک. شرح بیت(۱۱۶۵) دفتر سوم.

[این بیت نیز تمثیلاً همان مضمون دو بیت پیشین را تأکید می‌کند. تـو ظـاهراً پـیش دوسـتی می‌روی که دارای شکل و صورتِ محسوسه است، امّـا بـرحسب بـاطن مـجذوب مـقوله‌ای فراحسّی شده‌ای و آن، ذوق و اُنس با اوست.]

(۳۷۵۴) پس به‌معنی سویِ بی‌صورت‌شدی / گرچه ز آن مقصود غافل آمـدی

بنابر این تو باطناً به سوی عالَم بی‌صورت (عالم معنا) رفته‌ای، هرچند که نسبت بدان عالَم آگاهی نداشته‌ای.

(۳۷۵۵) پس حقیقت، حق بُوَد مـعبودِ کُـل / کز پیِ ذوق است سَـیْرانِ سُـبُل[1]

از مقدّمات پیشین این نتیجهٔ مهمّ در دین‌شناسی حاصل آمد که حضرت حق، مـعبود کُلّ خلایق است، چه از او باخبر باشند و چه باخبر نباشند. زیرا پیمودن راهها و سـلوک در مذاهب و طرایقِ مختلف، برای ذوق و لذّتی است که پیروان ادیان از دین خود مـی‌برند. **کُـلُّ حِزْبٍ بِمٰا لَدَیْهِمْ فَرِحُون**. [اختلاف مذاهب و مسالک، عَرَضی است نه جوهری، زیرا مذاهب، طرقی هستند که طالب حقیقت را به منزلگاه حقیقت می‌رساند.]

(۳۷۵۶) لیک بعضی رو سویِ دُم کرده‌اند / گرچه‌سَر اصل است،سَرگم‌کرده‌اند

امّا بعضی از مردم به جای آنکه به سَر توجّه کنند به دُم توجّه می‌کنند. با آنکه سر، اصل است، سر را گم کرده‌اند، یعنی به جای آنکه حضرت حق را معبود خود سازند، صورت های محسوسه را معبود و مطلوب خود دانند. یا به جای آنکه جوهر دین و حاقِّ پیام آن را اصل بدانند، قشر و پوستهٔ دین را اصل می‌پندارند. بدین ترتیب سوراخ دعا گم کرده‌اند.

(۳۷۵۷) لیک‌آن سَر، پیشِ این ضالانِ[2] گم / مـــی‌دهد دادِ سَـــری از راهِ دُم

امّا آن سَر، یعنی معبود حقیقی عطایایی را که لایق شأن معبودیّت خود است از طریق دُم یعنی معبودهای باطل به آن گمراهان می‌دهد. [این بیت حاوی این نکته است که اگر کسی از معبودهای آفل چیزی طلب کرد و خواسته‌اش برآورده شد، آن نیز از معبود حقیقی است،

۱.سَیْرانِ سُبُل: پیمودن راهها. سلوک در مذاهب و طرائق. سَیْران، مصدر ثلاثی مجرّد عربی است که در اصل، سَیَران بر وزن طَیَران بوده است که فارسیان فتحهٔ دوم را ساکن کرده‌اند. سُبُل نیز جمع سَبیل (= راه) است.
۲. ضالّ: گمراه.

منتهی از مجاری معبودهای آفل صورت گرفته است. رجوع شود به بیت (۹۱۴ ـ ۹۰۹) دفتر چهارم و حکایتِ «یاری خواستن حلیمه از بُتان» که از بیت (۹۱۵) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

آن زسَر می‌یابد آن داد، این ز دُم　　　قومِ دیگر پا و سَر کردند گم　　(۳۷۵۸)

آن یکی، یعنی موحّد حقیقی عطایای الهی را از سر می‌گیرد، یعنی از حضرت حق دریافت می‌کند، ولی این یکی، یعنی بُت‌پرست، عطایای الهی را از طریق دُم می‌گیرد، یعنی از مجاری معبودهای برساخته و دروغین دریافت می‌کند. [جمعی دیگر، یعنی مجذوبان مست و عشّاق حق‌پرست چنان در توحید پیش رفته‌اند که پا و سرِ خود را گم کرده‌اند. یعنی به مقام سُکر و بی‌خویشی رسیده‌اند. و مسلّماً مرتبه اینان فوق المراتب است.]

چونکه گم شد جمله، جمله یافتند　　　از کم آمد، سویِ کُل بشتافتند　　(۳۷۵۹)

وقتی که مٰا سِوَی الله در شهود این عارفان عاشق بکلّی محو شد و حتّی وجود موهوم خود را نیز محو کردند، حقیقتِ همه چیز را به دست آوردند. اینان از طریق فنا و محو خود به سوی مرتبهٔ کُلّ (حقیقت الهی) شتافتند. [«کم آمد» اشاره دارد به مقام فنا و محو عارفانه. چنانکه در حکایت نحوی و کشتی‌بان در بیت (۲۸۴۷) دفتر اول فرماید:

فقه فقه و نحوِ نحو و صرفِ صرف　　　در «کم آمد» یابی ای یار شِگَرف

بدینسان این فصلِ فخیم که حاوی ابیاتی بس پُر نکته و دقیق بود به پایان رسید.]

دیدنِ ایشان در قصرِ این قلعهٔ ذاتُ الصُّوَر نقشِ روی دخترِشاهِ چین را، و بیهوش شدنِ هرسه و در فتنه افتادن و تفحّص کردن که این صورتِ کیست؟

این سخن پایان ندارد آن گروه　　　صورتی دیدند با حُسن و شُکوه　　(۳۷۶۰)

این سخنان نغز و دقیق تمام شدنی نیست. پس بهتر است به ادامهٔ حکایت بپردازیم: آن شاهزادگان در قلعه **ذاتُ الصُّوَر** تندیسه‌ای زیبا و شکوهمند دیدند.

خوب‌تر زآن دیده بودند آن فریق　　　لیک زین رفتند در بحرِ عمیق　　(۳۷۶۱)

اگرچه آن گروه (شاهزادگان) پیش از این هم تندیسه های زیبا دیده بودند، ولی این

تندیسه چیز دیگری بود، چندانکه از فرط جمال آن به دریایِ ژرف عشق و حیرت فرو رفتند.

(۳۷۶۲) زانکه افیون‌شان درین کاسه‌رسید کاسه ها محسوس و، افیون ناپدید

زیرا که افیون در این کاسه به آنان رسید. گرچه کاسه ها قابل رؤیت است، ولی خودِ افیون ناپیداست. [«اَفیون» ماده‌ای است مُخدِّر که از عصارهٔ خشخاشِ سیاه می‌گیرند. در اینجا منظور شرابی است که از افیون می‌سازند. به هرحال «افیون» در اینجا کنایه از عشق مجازی و صوری است. امّا منظور بیت: هرکس ربودهٔ عشقی است که در ظرفی قرار گرفته است. ظرف ها اهمیّتی ندارند، آنچه مهمّ است مظروف است. چنانکه اگر یک نوع شراب را در ظروفی مختلف بریزند در سَکْرانیّت و مستی آور بودن آن هیچ فرقی پدید نمی‌آید. امّا صورتْ‌پرستان خیال می‌کنند که عاشق به صورت و ظرف عشق می‌ورزد، از اینرو وی را می‌نکوهند.]

(۳۷۶۳) کرد فعلِ خویش قلعهٔ هُشْ‌رُبا هر سه را انداخت در چاهِ بلا

قلعهٔ هوشْ رُبا کار خود را کرد و هر سه شاهزاده را در چاهِ محنت و ابتلا انداخت.

(۳۷۶۴) تیرِ غمزه[1] دوخت دل را بی‌کَمان اَلْاَمان و اَلْاَمان[2]، ای بی امان

تیر غمزهٔ آن تندیسه بدون آنکه کمانی بکَشَد بر دل شاهزادگان بنشست. ای تندیسه‌ای که به کسی امان نمی‌دهی، به فریادم رس. به فریادم رس.

(۳۷۶۵) قِرن‌ها را صورتِ‌سنگین[3] بسوخت آتشی در دین و دلْشان برفروخت

بیت فوق را به دو وجه حمل توان کرد: وجه اوّل اینکه بیت مذکور را به آن سه شاهزاده تخصیص دهیم، و در این صورت باید **قِرْن** (= نظیر، مانند، همتا) بخوانیم که جمع آن **اَقْران** است. وجه اول: آن تندیسهٔ سنگی، هستیِ سه شاهزاده‌ای را که همتا و همشأن یکدیگر بودند بسوزانید، و بر خرمن دین و دلشان شرر زد. وجه دوم در صورتی است که بیت فوق را

---

۱. غَمْزه: اشاره به چشم و ابرو. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۱۲) دفتر سوم.
۲. اَلْاَمان: کلمه‌ای است که به هنگام نزول بلا و رخداد ناگوار به جهت یاری خواستن گویند. این لفظ در اینگونه موارد مکرّراً گفته می‌آید.
۳. سَنگین: سنگی، ساخته شده از سنگ. صفت نسبی است. در این بیت صفتِ «صورت» واقع شده است. پس «صورتِ سنگین» یعنی تندیسه‌ای که از سنگ تراشیده باشد.

به عنوان تحلیل تاریخی تلقّی کنیم و در این صورت باید قَرْن (= نسل اندر نسل، دوره، عصر) بخوانیم که جمع آن قُرون است. وجه دوم: اصولاً بُتان سنگی نسل های پیشین را سوزاندند. یعنی تباهشان کردند. و دین و دلشان را به آتش کفر کشیدند. فعل «سوخت» ذو وجهین است، یعنی هم لازم است و هم متعدّی. ولی در اینجا متعدّی است.]

چونکه‌او جانی[1] بود، خودچون‌بود؟ فتنه اش هر لحظه دیگرگون بود (۳۷۶۶)

معنی بیت با تقدیر چند جملهٔ محذوف: در جایی که بتِ سنگی که روح و جانی ندارد این قدر جذّاب و فریبنده باشد، تو ببین اگر روح و جانی می‌داشت چگونه می‌شد؟! مسلّماً افعال فتنه‌انگیزش متغیّر و نو به نو می‌بود و تعداد بیشتری را اسیر و عبید خود می‌کرد.

عشقِ صورت در دلِ شهْزادگان چون خَلِش[2] می‌کرد مانندِ سِنان[3] (۳۷۶۷)

عشق آن تندیسهٔ سنگی مانند سرنیزه در دل شاهزادگان فرو می‌رفت.

اشک می‌باریدهریک‌همچو میغ[4] دست‌می‌خاییدومی‌گفت:ای‌دریغ! (۳۷۶۸)

هر یک از شاهزادگان مانند ابر بهاری می‌گریست و انگشت ندامت به دندان می‌گزید و می‌گفت: افسوسا! دریغا! [مراد از «دست» در اینجا «انگشت» است، از باب ذکرِ کُلّ و ارادهٔ جزء.]

ماکنون دیدیم، شه ز آغاز دید چندْمان سوگند داد آن بی ندید[5] (۳۷۶۹)

آنچه را که ما اکنون دیدیم، شاه از همان اوّل دیده بود. آن شاهِ بی همتا چندین بار ما را قسم داد که بدین قلعه در نیاییم. [امّا افسوس که سفارش او نشنیده گرفتیم و بدین مکان درشدیم و به چنبر بلا گرفتار آمدیم. راهنمایان صالح نیز آدمیان را از شیفتگی دژ دنیا برحذر می‌دارند، ولی کو گوش شنوا؟!]

---

۱. جانی: با یای نسبت، یعنی آنچه دارای روح و جان است، یا از عالم روح و جان است.
۲. خَلِش: اسم مصدر یا مصدرِ شینی از خَلیدن به معنی فرو رفتن خار و تیغ و امثال آن در بدن.
۳. سِنان: سرنیزه، تیزی سرنیزه.
۴. میغ: ابر.
۵. نَدید: همتا، نظیر. جمع: نُدَداء.

(۳۷۷۰) انبیا را حقّ بسیارست از آن / که خبر کردند از پایانِ مان

پیامبران بر گردن همهٔ آدمیان حقّ فراوان دارند، زیرا که ما آدمیان را از فرجامِ در شدن به دژِ پُر نقش و نگار دنیا آگاه کردند. یعنی به ما گفتند که مبادا مجذوب هواهای نفسانی و جواذب دنیوی شوید که در آن صورت وَرْقایِ جانتان به گِل و لای نفسانیّات آلوده شود و نتواند به سوی ذِرْوهٔ روحانی و سدرهٔ سبحانی پرواز کند.

(۳۷۷۱) کآنچه‌می‌کاری، نروید جز که خار / وین طرف پَرّی نیابی زو مَطار[1]

مثلاً به ما گفتند بذری که در مزرعهٔ دنیا می‌کاری، چون بذر شهوت است از آن چیزی نمی‌روید مگر بوتهٔ خار. پس اگر به جانب شهوات پرواز کنی، جای پرواز نخواهی یافت. یعنی نمی‌توانی به جانب مسائل روحانی طیران کنی.

(۳۷۷۲) تخم از من بَر، که تا رَیْعی[2]دهد / با پَرِ من پَر، که تیر آن سو جهد

از من بذر بگیر تا میوهٔ نکو دهد. و با بال و پر من پرواز کن که تیر بدان جانب پرتاب کند. یعنی به مدد روحانیّت من پرواز کن تا تیر همّت و سعی‌ات به سوی کویِ حقیقت بشتابد.

(۳۷۷۳) تو ندانی واجبیّ[3] آن و، هست / هم توگویی آخِرآن‌واجب بُده‌ست

تو واجب بودن آن امر را نمی‌دانی. یعنی تو نمی‌دانی که اطاعت از قول و فعل انبیا امری واجب است، حال آنکه در واقع واجب است. امّا سرانجام تو نیز خواهی گفت که آن امر از ابتدا واجب بوده است.

(۳۷۷۴) او تواست، امّا نه‌این توآن‌تواست / که در آخِر، واقفِ بیرون شو است

او تویی، امّا نه این «تو» که فعلاً هستی، بلکه «تو»یی که سرانجام راهِ نجات را خواهد شناخت. یعنی آن «تو»یی که سرانجام حقیقت را خواهد شناخت غیر از آن «تو» است که در حال حاضر چشم حقیقتْ‌بین ندارد. تو خیال می‌کنی که حقیقتِ «تو» همین «تو»یی است که ظاهراً می‌بینی. حال آنکه «تو»یِ حقیقیِ «تو» در «تو»یِ ظاهری تو پنهان است. [منظور مولانا

---

۱. مَطار: پریدن، جای پریدن، هم مصدر میمی تواند بود، و هم اسم مکان.

۲. رَیْع: ثمره و حاصل. «رَیْع دادن» یعنی میوه و ثمره دادن.

۳. واجِبی: وجوب، واجب بودن. واجب + یای مصدری.

از بیت فوق اینست که نفس انسانی دارای پیچیدگی و مراتب و بطون مختلف است که از آن به «تو» تعبیر می‌کند. مثلاً این «تو» هستی که خطایی مرتکب می‌شوی، و باز همین «تو» هستی که به خطای خود واقف می‌شوی و خود را ملامت می‌کنی. پس در آن مرتبه، «تو»یِ تو، نفس امّاره است، و در این مرتبه، نفس لوّامه و در مراتب بالاتر «تو»یِ تو نفس راضیّه و مرضیّه و مطمئنّه خواهد بود[1]. مولانا در دفتر سوم، گوید:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق　　بلکه گردونی و دریای عمیق
آن تُوی زفت است، کآن نهصد تو است　　قلزم است و غرقه گاهِ صد تو است

بعضی از شارحان مرجع ضمیر «او» را خداوند دانسته‌اند. با توجّه بدین رأی، بیت فوق ناظر است بر وحدت حق و خلق بر مبنای وحدت وجود.]

(۳۷۷۵) تویِ آخر سویِ تویِ اَوَّلَت　　آمده‌ست از بهرِ تنبیه و صِلَت[2]

«تو»یِ آخرینت برای آگاهاندن و به وصال رساندنِ «تو»یِ اوّلینت به سویِ آن آمده است. [انقروی و برخی از شارحان در بیان مقصود مولانا راه تکلّف باری پیموده‌اند و بیشتر بر مشربِ ابن عربی مشی کرده‌اند. خلاصهٔ مقصود بیت فوق اینست: اگر از قول و فعل انبیا اطاعت کنی «تو»ی حقیقی تو فعّال می‌شود و «تو»ی موهوم و کاذبت را می‌آگاهاند و به وصال حق می‌رساند.]

(۳۷۷۶) تویِ تو در دیگری آمد دَفین[3]　　من غلامِ مردِ خودْبینی چنین

امّا «تو»یِ حقیقی تو در «تو»یِ کاذبت دفن شده است. من غلام کسی هستم که هویّتِ حقیقی خود را ببیند. یعنی مردم بواسطه آنکه به امور کاذب دل سپرده‌اند، حقیقت خود را گم کرده‌اند و شخصیّت و هویّتی ساختگی و بی‌اساس کسب کرده‌اند.

(۳۷۷۷) آنچه در آینه می‌بیند جوان　　پیر اندر خشت بیند پیش از آن

هرچه را که جوان در آینه تماشا می‌کند، پیر آنرا درخشت می‌بیند. [مراد از «جوان»، انسان خام طبع و ناقص المعرفة و قلیل الشّعور است، و مراد از «پیر»، کامل در معرفت و واصل

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی مولوی، ص۶۷.
۲. صِلَت: مصدر ثلاثی مجرّدِ مثال واوی که واوِ آن برای تخفیف حذف شده است. به معنی پیوند دادن و وصل کردن.
۳. دَفین: مدفون، دفن شده.

به حقیقت است. رجوع شود به بیت (۱۶۷) دفتر دوم.]

(۳۷۷۸) ز امرِ شاهِ خویش بیرون آمدیم با عنایاتِ پدر یاغی شدیم

وقتی که شاهزادگان در قلعهٔ **ذات الصُّوَر** خود را دچار بلا و عنا دیدند گفتند: از فرمان شاه رخ برتافتیم و در برابر الطاف و توجّهات او طغیان کردیم.

(۳۷۷۹) سهل دانستیم قولِ شاه را و آن عنایتهایِ بی‌اَشباه[1] را

سخن شاه و الطاف و توجّهات بی‌نظیر او را دست کم گرفتیم.

(۳۷۸۰) نَک در افتادیم و در خندق همه کشته و خستهٔ بلا، بی مَلْحَمه[2]

اکنون بدون جنگ و کارزار، جملگی کُشته و مجروحِ تیر بلا شده‌ایم و به خندق رنج و عناء فرو افتاده‌ایم.

(۳۷۸۱) تکیه برعقلِ خود وفرهنگِ‌خویش بودمان، تا این بلا آمد به پیش

از آنرو که بر عقل و فرزانگی خود تکیه داشتیم، این بلا بر سرِمان آمد.

(۳۷۸۲) بی‌مرض دیدیم‌خویش‌وبی ز رِقّ[3] آنچنانکه خویش را بیمارِ دِقّ[4]

همانطور که بیمارِ مبتلا به دِقّ خود را سالم می‌پندارد، ما نیز خود را صحیح و سالم و آزاد می‌پنداشتیم. [در حالی که اینک خود را اسیر بندِ بلا می‌بینیم.]

(۳۷۸۳) علّتِ پنهان کنون شد آشکار بعد از آنکه بند گشتیم و شکار

امّا بعد از آنکه توسّطِ صیّاد بلا صید شدیم و به بند اسارت در آمدیم بیماری پنهانی ما آشکار شده است. یعنی حال که به ابتلا دچار آمده‌ایم تازه دریافته‌ایم که نفسِ ما پیش از این بیمار بوده است.

---

۱. اَشْباه: همانندان، مانندها. جمعِ شِبْه.
۲. مَلْحَمَه: جنگ، کارزار سخت. جمع: مَلاحِم.
۳. رِقّ: بندگی.
۴. دِقّ: ر.ک. شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوم.

سایهٔ رهبر بِهْ است از ذکرِ حق　　یک‌قناعت بِهْ‌که‌صد لُوت[۱] وطبق[۲] (۳۷۸۴)

سایهٔ مرشد از ذکر حقّ بهتر است. چنانکه مثلاً یک قناعت از انواع و اقسام طعام‌ها بهتر است. [این بیت و بیت بعدی در بیان لزوم مرشد داشتن در سلوک است. یکی از مباحثی که در مثنوی بسیار مورد تأکید واقع شده داشتن مرشد در سلوک است. این موضوع از پایه های اساسی سلوک در مکتب مولاناست و بیش از سایر مسائل و لواحق سلوک مورد توجّه قرار گرفته است. به عنوان نمونه رجوع شود به بیت (۵۹۰ ـ ۵۸۸) دفتر سوم، و بیت (۲۲۳۴ ـ ۲۲۲۹) دفتر اوّل و...]

چشمِ بینا بهتر از سیصد عصا　　چشم بشناسد گهر را از حَصا[۳] (۳۷۸۵)

زیرا چشم بصیر از سیصد عصا بهتر است. چرا که چشم بینا گوهر را از سنگ تشخیص می‌دهد.

در تفحّص آمدند از اَنْدُهان　　صورتِ که‌بْوَد عجب‌این‌درجهان؟ (۳۷۸۶)

شاهزادگان از شدّت غصّه و اندوه دست به جستجو زدند تا دریابند که این تندیسهٔ سنگی به کدام زنِ زیبا تعلّق دارد؟

بعدِ بسیارِ تفحّص در مسیر　　کشف کرد آن راز را شیخی بصیر (۳۷۸۷)

پس از جستجوهای بسیاری که شاهزادگان صورت دادند، بالاخره در راهی به عارفی دیده‌ور برخورد کردند و او پرده از این راز برداشت.

نه‌از طریقِ‌گوش،بل‌از وحیِ هوش　　رازها بُد پیشِ او بی رویْ‌پوش (۳۷۸۸)

البتّه نه از طریق گوش، بلکه از طریق وحی هوش؛ زیرا اسرار در نزد آن عارف کامل بی‌پرده و حجاب بود. یعنی آن راز را از طریق حواس ظاهره در نیافت، بل از راه مکاشفات قلبی دریافت.

---

۱. لُوت: انواع طعام‌های لذیذ.
۲. طَبَق: در اصل به معنی خوانچه، و مجازاً به معنی انواع طعام.
۳. حَصا: ریگ، سنگریزه. جمع: حَصَیات.

(۳۷۸۹) گفت: نقشِ رَشکِ پروین[1] است این صورتِ شهزادهٔ چین است این

آن عارف به شاهزادگان گفت: این تندیسهٔ زیبا مورد حسد ستارهٔ پروین (= ثُریّا) است. این تندیسه به دختر شاه چین تعلّق دارد. یعنی ستارهٔ پروین با همهٔ زیبایی و درخشش به جمال این تندیسه غبطه می‌خورد.

(۳۷۹۰) همچو جان و چون جَنین پنهانْست او در مُکَتَّم[2] پرده و ایوانْست او

دختر شاه چین مانند روح و جَنین ، پنهان است، و در پرده و ایوان کاخ پوشیده و نهان است.

(۳۷۹۱) سویِ او نه مرد ره دارد، نه زن شاه پنهان کرد او را از فِتَن

هیچ مرد و زنی مجاز نیستند سراغ او را بگیرد، شاه او را از جمیع فتنه ها و دردسرها مخفی داشته است.

(۳۷۹۲) غیرتی دارد مَلِک بر نامِ او که نَپَرّد مرغ هم بر بامِ او

شاه چین نسبت به اسم دخترش چنان غیرت می‌ورزد که حتّی پرنده هم نمی‌تواند بر بام او پرواز کند.

(۳۷۹۳) وایِ آن دل کِش چنین سودا فتاد هیچ کس را این چنین سودا مباد

وای به حال آن دارندهٔ دلی که خیال ملاقات با دختر شاه چین به سرش بزند. الهی به هیچکس چنین خیال باطلی نداشته باشد. [چون اگر به چنین خیالی بیفتد شاه چین روزگارش را سیاه می‌کند، بس که به دخترش غیرت می‌ورزد.]

(۳۷۹۴) این سزایِ آنکه تخمِ جهل کاشت و آن نصیحت را کَساد و سهل داشت

اینست سزای کسی که بذر نادانی کاشت و نصایح شاه را حقیر و ناچیز شمرد. یعنی شاهزادگان چون نصایح پدر را ننیوشیدند به محنت دچار آمدند. [در این بیت، صنعتِ

---

[1]. پروین: ر.ک. شرح بیت (۳۹۹۲) دفتر اوّل.

[2]. مُکَتَّم: مکتوم، پوشیده، پنهان.

ذُوقافِیَتَیْن بکار رفته است. «جهل» با «سهل»، و «کاشت» با «برداشت».[۱]]

اعتمادی کرد بـر تـدبیرِ خـویش   که بَرَم من کارِ خود با عقل پیش (۳۷۹۵)

به تدبیر خود اعتماد کردند و گفتند که ما با تکیه بر نیروی عقل و فکرت خویش امور خود را پیش می‌بریم.

نـیم ذرّه ز آن عـنایت بِـهْ بُـوَد   که ز تدبیرِ خِرَد سیصد رَصَـد[۲] (۳۷۹۶)

نیم ذرّه از الطاف و توجّهات پادشاه بهتر از سیصد بهره‌ای است که از تدبیر عقل حاصل شود. [این بیت و بیت بعدی دو مطلب اساسی در مکتب ذوقی و عرفانی مولانا را به نحو اجمال بیان داشته است: یکی اینکه «جهدِ بی توفیق، جان کندن بُوَد» یعنی بشر هر قدر که بکوشد و بجوشد، مادام که سایهٔ توفیقات ربّانی بر سرش نباشد کاری از پیش نخواهد بُرد: «نرود بی مددِ لطفِ تو کاری از پیش» یک ذرّه عنایت حضرت حق از خروارها جِدّ و جهد بشر مؤثّرتر است.

ذرّه‌ای سـایهٔ عـنایت بـهتر است   از هـزاران طـاعتِ ایـزدپرست

مطلب دوم اینکه بشر به مدد عقل و فکرت خویش نمی‌تواند به مراتب کمال برسد. در واقع کُمَیتِ‌عقل درطی‌کمال‌انسانی لنگ‌است، و رسیدن‌به‌مقام‌عالیِ‌کمال، موقوف جـذبهٔ الهی است.[۳]]

تَرکِ مَکرِ خویشتن گیر ای امـیر   پا بِکَش، پیشِ عنایت ، خوش بمیر (۳۷۹۷)

ای فرمانروا، از مکر و تدبیر خود دست بدار و در ظلِّ عنایت الهی قرار گیر و بخوبی بمیر. [مراد از این «مرگ» مـرگ اخـتیاری است. یـعنی مُـردن از هـواهـای نـفسانی و ازالهٔ خودخواهی و اِذابهٔ خودبینی.]

این به قدرِ حیلهٔ مـعدود نـیست   زین حیَل تا تو نمیری، سودنیست (۳۷۹۸)

پیش بردن کارهایت در محدودهٔ تدبیر و ترفندهای محدودِ عقل جزئی در نمی‌گنجد،

---

۱. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص۴.

۲. رَصَد: در کمین نشستن، نگهبانان، راه، باران، سبزهٔ کم. ظاهراً هیچ یک از معانی یـاد شـده بـا بـیت فـوق درنمی‌سازد، زیرا «رَصَد» در اینجا مناسب معنی بهره و نصیب است.

۳. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص۷۰.

زیرا تا از تدبیرها و ترفندهای عقل جزئی‌ات نمیری و آنها را بکلّی ترک نگویی به رستگاری و نجاح نخواهی رسیدن. [«این» اشاره است به پیش بُردن کارها که در (۳۷۹۵) همین دفتر[1]. مراد از مرگ مذکور در دو بیت اخیر، مرگ اختیاری است. رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اوّل. حکایت بعدی در تبیین مرگ اختیاری است.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّداکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۵۷.

حکایتِ صدرِ جهانِ بخارا که، هرسایلی که به زبان بخواستی، از صدقهٔ عام، بی دریغ او محروم شدی، و آن دانشمندِ درویش به فراموشی و فرطِ حرص و تعجیل، به زبان بخواست در مَوْکِب، صدرِ جهان از وی رو بگردانید، و او هر روزه حیلهٔ نوساختی، و خود را گاه زن کردی زیر چادروگاه نابینا کردی و چشم و روی خود بسته، به فراستش بشناختی، اِلیٰ آخِرِه

خلاصه داستان

صدرِ جهان، حاکم ولایت **بخارا** خویی بغایت نکو داشت و از نیازمندان دستگیری ها می‌کرد. او واقعاً چشم و چراغ حاجتیان بود. منتهی احسان خود را بر این سان و سیرت نهاده بود که هر بامداد اهل نیاز بر سرراهش صف درکشند و نیاز خود به زبان نیاورند، بل خموش و منتظر در ایستند تا **صدر** از آن معبر گذرد و هر کس را عطا و صِلَتی درخور دهد. و چنانچه کسی به زبان عرض حاجت می‌کرد از عطای او ناکام می‌ماند، و دیگر آنکه عطای وی در هر بامداد به گروهی اختصاص داشت. مثلاً روزی مختص بیماران بود، و روز دگر مختص بیوگان، و روزی به سادات و روز دیگر به فقیهان. امّا در هر نوبت، رسم سکوت و دم برنیاوردنِ نیازمندان بجِدّ مراعات می‌شد. تا اینکه روزی پیرمردی تنگْ حوصله و آتشینْ زبان با صدایی بلند و به شیوهٔ طلبکاران از **صدر** صِلَتی خواست. **صدر** که از این رفتار ناساز و بی‌هنگام پیرمرد حیران و خشمین شده بود با لحنی سُخره‌آمیز گفت: پدرجان! واقعاً که آدمی بی‌حیاتر از تو ندیده‌ام! پیرمرد هم در جواب گفت: تو که از من بی‌حیاتری جناب صدر! مگر تو نیستی که می‌خواهی هم دنیا را تصرّف کنی و هم آخرت را؟! این دنیا و زخارفش را که قبضه کرده‌ای، و حال می‌خواهی با مقداری صدقه و زکات و بذل و بخشش مُلک آخرت را هم به تصرّف در آوری؟! حالا بگو ببینم من بی‌حیاترم یا تو؟! **صدر** از این جواب پیرمرد به خنده درآمد و

مالی بسیار بدو بخشید. پیرمرد تنها کسی بود که توانست با درخواست زبانی از **صدر** چیزی بگیرد. فردای آن روز که نوبت فقیهان بود، فقیهی (شاید در تأسّی بدان پیرمرد) با فریاد و فغان از **صدر** چیزی خواست. امّا **صدر** چیزی نبخشید. فقیه که عزم کرده بود به هر گونه هست از عطای صدر بهره‌مند شود روز دگر پای خویش در کهنه پاره‌ای درپیچید و در صف بیماران و علیلان در نشست، ولی **صدر** دوباره او را شناخت و چیزی بدو نداد. دگر روز فقیه چهره در جامه‌ای پوشید ولی باز **صدر** او را شناخت و عطا از او دریغ داشت. روز دگر چادری بر سر کرد و در صف بیوگان در نشست این بار نیز شناخته شد. تا اینکه فقیه سراغ «کفن خواهی»[۱] رفت و با او قرار گذاشت که وی را در نمدی درپیچد و بر معبر **صدر نهد** و خود بـه تـماشا نشیند تا از عطای **صدر** هرچه حاصل آمد با هم قسمت کنند. وقتی **صدر** از آن راه گذشت به خیال آنکه مُرده‌ای بی‌کس روی زمین مانده است پاره زری بر او انداخت. فقیه از بیم آنکه کفن‌ْخواه پیشدستی کند زرِ**صدر** در رباید و بدو چیزی ندهد بیدرنگ دست از زیر نمد بیرون آورد و زر **صدر** بستد و سر از زمین بلند کرد و بدو خطاب آورد که دیدی آخـر زر از تـو ستاندم؟! **صدر** گفت: امّا تا نمُردی نبُردی!

❊

مولانا در این حکایت راز مرگ اختیاری را که مستند به کلام استوارِ **مُوتُوا قَـبْلَ اَنْ تَمُوتُوا** است می‌گشاید. مادام که سالک از بندِ خودبینی و نخوت نـرهد بـه فـتوحات ربّـانی نرسد.

❊ ❊ ❊

(۳۷۹۹) **در بخارا خویِ آن خواجیم اَجَل[۲] بود با خـواهـندگان حُسـنِ عـمل**

در شهر **بخارا** خواجهٔ بزرگی بود که طبق عادت با گدایان رفتاری خوب داشت.

(۳۸۰۰) **دادِ بسـیار و عـطایِ بـی‌شمار تا به شب بودی ز جودش زر نثار**

آن خواجهٔ بزرگ (صدر جهان) از صبح تـا شب بـواسـطهٔ صـفتِ بـخشندگی‌اش بـه نیازمندان زر و سیم می‌بخشید.

---

۱. کفن‌ْخواه: کسی که از اعیانِ مردم، اعاناتی جمع می‌آورد تا هزینه کفن و دفن بی‌کسان و فقیران را فراهم کند.
۲.خواجیم اَجَلّ: خواجهٔ مهین، سرورِ بزرگوار.

زر به کاغذ پاره‌ها پـیچیده بـود تا وجودش بود، می‌افشاند جـود (۳۸۰۱)

زر و سیم را در کاغذ پاره‌ها می‌پیچید و به نیازمندان می‌داد. و خلاصه مادام که در قید حیات بود به این و آن بذل و بخشش می‌کرد.

همچو خورشید و چو ماهِ پاکـباز آنچه گیرند از ضیا، بِـدْهند بـاز (۳۸۰۲)

درست مانند خورشید و ماهِ پاکباخته که هر نوری از خداوند می‌گیرند دوباره همان را به خلایق و موجودات پس می‌دهند.

خاک را زرْبخش که بْوَد؟ آفتاب زر ازو درکان و، گنج اندر خراب (۳۸۰۳)

چه کسی زر و سیم را به خاک می‌بخشد؟ آفتاب عالمتاب. زیرا طلا و نقرهٔ موجود در معادن از آفتاب حاصل آمده است. گنجینهٔ نهفته در ویرانه‌ها نیز از آفتاب است. [قدما پیدایش جواهر معدنی را از انوار آفتاب می‌دانستند. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اوّل. منشأ معادن معنوی انسان نیز شمس حقیقت است.]

هر صـباحی یک گُـرُه را راتـبه[۱] تـا نـمانَد اُمّـتی زو خـایبه[۲] (۳۸۰۴)

هر بامداد (طبق نوبت) به گروهی مستمرّی می‌داد تا هیچ جمعی از بخشش او ناکـام نمانَد.

مـبتلایان را بُـدی روزی عـطا روزِ دیگـر بـیوگان را آن سَـخا (۳۸۰۵)

مثلاً یک روز به مبتلایان یعنی بیماران و بیچارگان و درماندگان مستمری می‌داد، روز دیگر به بیوه زنان می‌بخشید.

روزِ دیگـر بـر عَـلَوْیانِ مُـقِل[۳] بـا فـقیهانِ فـقیرِ مُشْـتَغِل (۳۸۰۶)

و روز بعد به ساداتِ فقیر و فقهای تنگدستی کـه بـه درس و بـحث اشـتغال داشـتند

---

۱. راتِبه: وظیفه، مقرّری، عطیّه.
۲.خایِبه: نومید، ناکام. از ریشهٔ «خ ی ب».
۳. مُقِلّ: درویش، فقیر.

مستمرّی می‌داد.

(۳۸۰۷) روزِ دیگـر بـر تُـهی‌دستانِ عـام روزِ دیگــر بــر گــرفتارانِ وام

یک روز نیز به مستمندان عام، یعنی فقرایی که جزوِ سادات نیستند احسان می‌کرد، و روز بعد نیز به مقروضان و بدهکاران می‌بخشید.

(۳۸۰۸) شرطِ او آن بود که کس با زبـان زر نخواهد هـیچ، نگشـاید لبـان

امّا شرط صدرجهان در احسان و بخشش این بود که کسی نیاز خود را به زبان و بیان در نیاورد.

(۳۸۰۹) لیک خــامُش بـر حـوالیّ رَهَش ایســتاده مُــفْلِسان، دیــوارْوَش

لیکن بینوایان در سرِ راه او مانند دیوار صف می‌بستند و هیچ حرفی نمی‌زدند. یـعنی خاموش به صف می‌ایستادند و کاسهٔ تکدّی را به سوی او دراز می‌کردند.

(۳۸۱۰) هر که کردی ناگهان با لب سؤال زو نبردی زین گُنَه یک حبّه مال

اگر کسی نیاز خود را دفعتاً به زبان می‌آورد به سبب ایـن خـطا حـتّی پشـیزی هـم نمی‌توانست از او بگیرد.

(۳۸۱۱) مَنْ صَمَت مِنْکُم نَجا بُد یاسِه اش[1] خامُشان را بود کیسه و کاسه اش

قانون و قاعدهٔ صدر جهان در احسان و بخشش این بود که هـرکس خـموش بـاشد نجات یابد. کیسه و کاسهٔ او به خموشان می‌رسید. یعنی به آنان بذل و بخشش می‌کرد. [مصراع اول مقتبس از حدیث نبوی: مَنْ صَمَتَ نَجا[2]. «هر که خموشی گُزید رستگار شد.»]

(۳۸۱۲) نادرا روزی یکـی پـیری بگـفت دِه زکاتم که منم بـا جـوع جـفت

تا اینکه از قضا روزی پیرمردی به صدر جهان گفت: گرسنه‌ام به من زکاتی عطا کن.

---

۱. یاسِه: یاسا، قاعده، قانون. لفظی مغولی است.

۲. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۲۱۹.

منع کرد از پیر و پیرش جِد گرفت — مانده خلق از جدِّ پیر اندر شگفت (۳۸۱۳)

صدر جهان طبق قاعده و عادتی که قبلاً گفتیم، بدان پیرمرد چیزی نداد. پیر اصرار کرد و مردم از پافشاری او در شگفت شدند.

گفت: بس بی‌شرم‌پیری، ای پدر — پیر گفت: از من تویی بی‌شرم‌تر (۳۸۱۴)

صدر جهان عصبانی شد و به پیر گفت: پدرجان، عجب پیرِ بی‌حیایی هستی! پیر هم جواب داد: تو از من بی‌حیاتری!

کین‌جهان‌خوردی‌وخواهی‌توزطَمْع — کان‌جهان‌بااینجهان‌گیری‌به‌جمع (۳۸۱۵)

زیرا ای صدر جهان! تو به سبب حرص و آز، این جهان را که خوردی هیچ، می‌خواهی آن جهان و این جهان را یکجا فرا چنگ آری. یعنی شاها! تو هست و نیست مملکت را به تصرّف خود در آورده‌ای، حال می‌خواهی با زکات و صدقه به ثواب‌های کلان دست یازی و بدین سان در آخرت نیز به دولت و حشمت سرمدی نائل شوی! [مانند حرامخوارانِ بی‌عذاری که سفرهٔ خلق الله را خالی می‌کنند، و آنگاه می‌خواهند با صرف مقدار ناچیزی از مُکنت بیشمار خود که از مبادی حرام حاصل آمده به عنوان صدقات و مبرّات سند مالکیّت غرفه‌های بهشتی را نیز به نام خود قطعی کنند!]

خنده‌ش آمد، مال داد آن پیر را — پیر تنها بُرد آن توفیر[1] را (۳۸۱۶)

صدر جهان از جسارت و حاضر جوابی پیرمرد خنده‌اش گرفت و (بر خلافِ رسم خود) به پیرمرد عطایای بسیار بخشید. و آن پیر تنها کسی بود که در آن روز به عطیهٔ فراوان دست یازید.

غیرِ آن پیر ایچ خواهنده ازو — نیم حبّه زر ندید و، نه تَسو[2] (۳۸۱۷)

بجز آن پیرمرد هیچ گدایی نتوانست با عرض حاجت زبانی حتّی نیم دینار و پشیزی از صدرجهان دریافت کند.

---

۱. تَوْفیر: در اینجا به معنی عطیهٔ فراوان است. امّا در اصل به معنی افزودن و اندوختن مال و حق کسی را تمام دادن است.

۲. تَسُو: ر.ک. شرح بیت (۲۰۸۱) دفتر پنجم.

(۳۸۱۸) نــوبتِ روزِ فــقیهان نــاگــهان یک فقیه از حرص آمد در فغان

تا اینکه روز دریافت مستمری فقیهان فرا رسید. دفعتاً فقیهی بـه سـبب حـرص و آز فریادش بلندشد. یعنی او نیز به تقلید از آن پیرمرد خواست با حرف از او عطیه‌ای ستانَد.

(۳۸۱۹) کرد زاری ها بسـی، چـاره نـبود گفت هر نوعی، نبودش هیچ سود

فقیه مذکور بسیار نالید، امّا مؤثّر نیفتاد. انواع و اقسام سخنان را بر زبان جاری ساخت، باز هیچ فایده نکرد.

(۳۸۲۰) روزِ دیگـر بـا رُگُـو[1] پـیچید پـا نـاکِس[2] انـدر صـفِّ قـومِ مـبتلا

روز بعد با کهنه پاره‌ای پایش را پیچید و سرافکنده در میان بیچارگان و درمـاندگان نشست. یعنی این کار را کرد تا صدر جهان خیال کند که او نیز جزو بیماران و مبتلایان است و بدین خاطر بدو چیزی بخشد. امّا چنین نشد.

(۳۸۲۱) تخته‌ها برساق‌بست‌ازچپّ‌وراست تا گُمان آید که او اِشکسته پاست

آن فقیه، ساق پایش را با تخته از چپ و راست بست تا چنین خیال شود که پـایش واقعاً شکسته است.

(۳۸۲۲) دیدش و بشناختش، چیزی نـداد روزِ دیگــر رُو بـپوشید از لُـباد

صدر جهان آن فقیه را دید و شناخت و چیزی بدو نبخشید. روز بـعد آن فـقیه، سـر و صورت خود را با جامه‌ای پشمین و نمدین در پوشانید. [«لُـباد» را بـعضی مـخفّفِ **لُـبّادَه** (= قبای پشمین) دانسته‌اند. انقروی آنرا **لِباد** قرائت کرده و به جایِ **اَلْباد** که جمع **لِبْد** (= نمد، پشم) است فرض کرده است. خلاصهٔ کلام **لُباد** به معنی جامهٔ پشمین و نمدین است.]

(۳۸۲۳) هم بدانسـتش نـدادش آن عـزیز از گناه و جُـرم‌گـفتن، هـیچ چـیز

باز آن شاه گرامی فقیه را شـناخت، ولی بـه سـبب خـطایی کـه مـرتکب شـده بـود

---

۱. رُگُو: جامهٔ کهنه و فرسوده.

۲. ناکِس: سر فرود افکنده. اسم فاعل از مصدر عربیِ **نَکْس** (= سر فرو افکندن). بنا بر این لفظ فارسیِ ناکس در اینجا مطمح نظر نیست.

چیزی بدو نداد.

چونکه‌عاجزشد زصدگونه مَکید[۱] چون زنان او چادری بر سر کشید (۳۸۲۴)

چون او از این همه حیله و نیرنگ طرفی نبست، رفت و مانند زنان چادری به سر کرد.

در میانِ بیوگان رفت و نشست سر فرو افگند و پنهان کرد دست (۳۸۲۵)

رفت و میان بیوه زنان نشست، سرش را پایین انداخت و دستش را پنهان کرد.

هم شناسیدش، ندادش صَدْقه‌یی در دلش آمد ز حِرمان حُرقه‌یی[۲] (۳۸۲۶)

صدر جهان دوباره او را شناخت و هیچ احسانی بدو نکرد و صدقه‌ای نداد. از شدّت ناکامی، دلِ فقیه به سوز و تاب آمد.

رفت او پیشِ کَفَنْخواهی، پگاه که بپیچم در نمد، نِهْ پیشِ راه (۳۸۲۷)

فقیه صبح زود سراغ یک کفن‌خواه رفت و بدو گفت: مرا در نمدی پیچ و بر سر راه بگذار. [صاحب **المنهج القوی** در معنی «کفن‌خواه» گفته است که مراد کسی است که از اغنیا اعانه و کمک می‌گیرد تا هزینهٔ کفن و دفن اموات مساکین را فراهم آرد. امّا بعضی از شارحان از جمله گولپینارلی آنرا «کفن‌فروش» معنی کرده‌اند که ناصواب است.]

هیچ مگشا لب، نشین و می‌نگر تا کند صدرِ جهان اینجا گذر (۳۸۲۸)

اصلاً حرفی مزن. بنشین و تماشا کن تا صدرجهان از اینجا بگذرد.

بو که بیند مُرده پندارد، به ظن زر در اندازد پیِ وجهِ کفن (۳۸۲۹)

شاید مرا ببیند و خیال کند که من مُرده‌ای بی‌کفن هستم. و برای خرج کفنم دیناری نثار کند.

---

۱. مَکید: حیله و نیرنگ، کَیْد. مصدر میمی است.

۲. حُرقه: سوزش، گرمی و حرارت.

(۳۸۳۰) هرچه بدْهد، نیمِ آن بدْهم بـه تـو همچنان کـرد آن فـقیرِ صِـلّه‌جو[۱]

هر مقدار به من داد، نصف آن را به تو می‌دهم. آن فقیرِ پولْ‌دوست یعنی آن کفنْ‌خواه مطابق گفتهٔ فقیه عمل کرد.

(۳۸۳۱) در نمد پیچید و بـر راهش نـهاد مَـعبرِ[۲] صـدر جـهان آنـجا فـتاد

کفنْ‌خواه، فقیه را در نمدی پیچید و بر سرِ راه نهادش. تا اینکه گذر صدر جهان بدان‌جا افتاد.

(۳۸۳۲) زر در انـــدازیـد بـر رویِ نـمد دست بیرون کرد از تعجیلِ خـود

صدر جهان که خیال کرده بود با مُرده‌ای بی‌کفن مواجه شده پاره‌ای طلا روی آن نمد انداخت. پس فقیه شتابان دست‌هایش را از زیر نمد بیرون آورد.

(۳۸۳۳) تا نگیرد آن کـفن‌خواه آن صِـله[۳] تــا نـهان نکْـند ازو آن دَه دله[۴]

تا مبادا آن عطا را کفنْ‌خواه بردارد، و مبادا آن کفنْ‌خواهِ غیرقابل اعتماد، آن پاره طلا را قایم کند.

(۳۸۳۴) مُرده از زیرِ نـمد بـر کـرد دست سر بُرون آمد پیِ دستش ز پست

پس آن فقیه که خود را به شکل مُرده در آورده بود دستش را از زیر نمد بیرون آورد و بلافاصله سرش را نیز بلند کرد.

۱.صِلّه‌جُو: عطاخواه، کسی که چشم به عطا و اِنعام دیگران دارد. «صِله» در اصل بدون تشدید است، لیکن در اینجا به ضرورت وزن شعر با تشدید آمده است. فارسیان در باب تشدید دو قاعدهٔ معمول دارنـد: یکـی تشدید مخفّف و دیگری تخفیف مشدّد. یعنی گاه به ضرورت، حرفِ غیرمشدّد را تشدید می‌دهند، و گـاه تشدید را از حرف مشدّد برمی‌دارند. اینجا قاعدهٔ نخست مرعی شده است.

۲. مَعْبَر: عبور، گذر، محلّ عبور. یعنی هم مصدر میمی است و هم اسم مکان. در اینجا معنی مصدری مناسب است.

۳. صِلَه: عطا و بخشش.

۴. دَه دِله: مجازاً کسی که رأی و فکر خود را هر لحظه تغییر دهد، دو دل، منافق، متلوّن. (ر.ک. فرهنگ نوادر لغات، ضمیمهٔ دیوان شمس، ج۷، ص۳۰۱) در اینجا مناسبِ معنی دَم دَمی مزاج، غیرقابل اعتماد، مکّار و نظایر اینهاست.

گفت با صدرِ جهان چون بستدم؟ ای ببسته بر من ابوابِ کرم (۳۸۳۵)

فقیه به صدر جهان گفت: ای کسی که درهای احسان و بخشش را به رویم بستی، دیدی با چه تدبیری از تو دینار ستاندم؟

گفت: لیکن، تا نمُردی ای عَنود از جَنابِ[1] من نَبُردی هیچ جود (۳۸۳۶)

صدرجهان گفت: ای ستیزنده، امّا تا نمُردی از درگاه من عطایی نیافتی. [چنانکه تا آدمی به مقام فنا و بی‌خویشی نرسد از شاه جهان هستی عطیّه‌ای در خور نبرد.]

سِرِّ مُوتُوا قَبْلَ مَوْتٍ این بُوَد کز پسِ مُردن، غنیمت‌ها رسد (۳۸۳۷)

امّا نتیجه‌گیری حکایت: اینست رازِ مرگ اختیاریِ عارفانه پیش از در رسیدن مرگ طبیعی. به دنبال مرگِ اختیاری است که غنایم الهی در می‌رسد. [مصراع اول مقتبس است از حدیث: **مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا.** «بمیرید پیش از آنکه بمیرید.» مراد از مرگ اختیاری، ترک غرور و انانیّت و تسلیم به حق است. رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اوّل.]

غیرِ مُردن هیچ فرهنگی دگر در نگیرد با خدای، ای حیله‌گر (۳۸۳۸)

ای نیرنگباز، در پیشگاه الهی هیچ فضل و هنری مؤثّر نیفتد مگر مرگِ اختیاری.

یک عنایت بِهْ ز صد گون اجتهاد جهد را خوف‌است‌ازصدگون‌فَساد (۳۸۳۹)

یک عنایت الهی بهتر از صد نوع سعی و تلاش شخصی است. زیرا برای سعی و تلاش شخصی انسان، صدنوع تباهی و فساد در کمین است. [عنایت و جذبهٔ الهی برای سالک بهتر و مطمئن‌تر از سعی و مجاهدت اوست. زیرا اگر سالک فقط به سعی و مکسب خود تکیه کند در معرض انواع فتنه‌ها از قبیل خودبینی و نخوت قرار خواهد گرفت. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر چهارم.]

و آن عنایت هست موقوفِ مَمات تجربه کردند این رَه را ثِقات[2] (۳۸۴۰)

عنایات ربّانی منوط به مرگ اختیاری است. آری، افراد مورد اعتماد، یعنی سُلّاکِ

---

۱. جَناب: آستانه، درگاه، جمع: اَجْنِبَه.

۲. ثِقات: کسانی که در قول و فعل مورد اعتماد دیگران باشند. جمعِ ثِقَه.

حقْ‌پرست این راه را تجربه کرده‌اند.

(۳۸۴۱) بلکه مرگش، بی عنایت نیز نیست بی‌عنایت،هان‌وهان‌جایی‌مَه‌ایست

حتّی مرگ اختیاری (و اجباریِ) مُعْتَمَدان بدون عنایت الهی تحقّق نمی‌یابد. [ضمیر «ش» راجع است به ثقاتی که در بیت پیشین مذکور افتاد. و این از سیاق و سباق کلام مستفاد می‌شود.]

(۳۸۴۲) آن زُمُرُّد باشد این افعیِّ پیر بی زُمُرُّد کی شود افعی ضَریر[1]؟

به عنوان مثال، عنایت الهی را می‌توان به زُمرّد تشبیه کرد و نفس امّاره را به افعیِ کارکشتهٔ خطرناک. بدون زُمرّد مگر ممکن است که افعی کور شود؟ [قدما باور داشتند که اگر زمرّد را برابر چشم مار بگیرند کور شود. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۴۸) دفتر سوم. منظور بیت: با مدد الهی می‌توان اژدهای نفس امّاره را کور و علیل کرد.]

---

۱. ضَریر: کور.

حکایتِ آن دو برادر یکی کوسه و یکی اَمْرَد، در عَزَب خانه‌یی خفتند، شبی اتفاقاً اَمْرَد خشت‌ها بر مَقْعَدِ خود انبار کرد، عاقبت دبّاب[1] دَبّ آورد و آن خشت‌ها را به حیله و نرمی از پسِ او برداشت کودک بیدار شد به جنگ که این خشت‌ها کو؟ کجا بردی و چرا بُردی؟او گفت: تو این خشت‌ها را چرا نهادی اِلیٰ آخِره.

خلاصه داستان

دو برادرِ کم سنّ و سال به خانقاهی که مخصوص افراد مجرّد بود در آمدند. یکی از آن دو چهره‌ای بغایت صاف و زیبا داشت و فقط چند تار موی بر اطراف چانه‌اش دمیده بود. امّا آن دیگری زشتروی بود ولی هیچ مویی بر صورتش نرُسته بود. اولی را اصطلاحاً **کُوسه** گویند و دومی را **اَمْرَد**. رندان خانقاه از همان بدو ورود به نوجوانِ اَمْرَد طمع بستند و کوسه را نادیده انگاشتند، چرا که چند تار موی رُسته بر زَنَخش بدو هیأتی مردانه بخشیده بود. اَمْرَد که از سوءنظر رندان آگاهی داشت برای احتیاط و محکم کاری با تعدادی خشت حصاری در اطراف خود برپا ساخت. یکی از رندان که از سرشب تا نیمهٔ شب از هیجان شهوت بیدار مانده بود، پاورچین پاورچین آهنگ وی کرد، و خشت ها را یکان یکان کنار بنهاد و همینکه خواست مشغول کار شود، اَمْرَد از جا برجهید و بانگ و فریاد آورد و دشنام همی آغازید. در این اثنا به برادرِ کوسه‌اش اشارت کرد و با تاب و حسرت گفت: او به خاطر چند تار موی که بر اطراف چانه‌اش رُسته از سوءقصدِ رندان رَسته است. الحق که چندتار موی از حصار خشتینِ من ایمنی سازتر است.



۱.دبّاب: کسی که به قصد عمل شنیع به کسی نزدیک شود، لواط کار.

حکایت فوق از حکایات بظاهر هزل مثنوی است. لیکن نتایج برینی که مولانا از این حکایت به دست خواننده می‌دهد واقعاً حیرت‌انگیز است. و این شیوهٔ تعلیمی خاصّ اوست. «هزلِ من هزل نیست، تعلیم است». او در این حکایت نمایی از جامعهٔ بدون زن را ترسیم می‌کند. جامعهٔ منهایِ زن غرق در فساد و رندی است. مولانا در این حکایت خانقاهیانِ هویٰ‌پرست را مورد نقد قرار داده است و شمّه‌ای از اوضاع اجتماعی و اخلاقی عصر خود را بازگو کرده است. به تعبیر او صوفیّهٔ دبّاب و حمزه‌پرست (بدکاره و شکمباره)، ننگِ صوفیّهٔ صافیّه‌اند.

حکایت مذکور راجع است به بیت (۳۸۳۹) همین دفتر. در واقع مضمون آن بیت به نحو تفصیل در این حکایت باز شده است و استنتاج آن از بیت (۳۸۶۹) آغاز می‌شود. خلاصهٔ مقصود حکایت: سلوک با جذبه و عنایت ربّانی بهتر و بالاتر از سلوکی است که فقط متکی بر سعی و مجاهدت سالک باشد. آن چند تار موی، کنایه از جذبهٔ الهی است، و آن خشت‌ها کنایه از سعی و مجاهدت شخصی. و آن رندِ دبّاب، کنایه از شیطان. شیطان نمی‌تواند به مجذوبان الهی تعدّی آورد. امّا می‌تواند خشت طاعات را از اهل طاعت جدا کند و آنان را در برابر خود بی‌دژ و حصار سازد.



(۳۸۴۳) اَمْرَدی[1] و کوسه‌یی[2] در انجمن آمدند و مَجْمَعی بُد در وطن

شخصی ساده‌زَنَخ همراه شخصی کوسه به محفلی که در شهر برپا شده بود در آمدند.

(۳۸۴۴) مشتغل ماندند قومِ مُنْتَجَب[3] روز رفت و، شد زمانه ثُلثِ شب

جمعی برگزیده در آن محفل مشغول صحبت بودند که روز پایان یافت و حتّی سه پاس از شب هم سپری شد.

(۳۸۴۵) زآن عَزَبْ‌خانه[4] نرفتند آن دوکس هم بخفتند آن سو از بیمِ عسس[5]

آن دو نفر از خانهٔ مجرّدان بیرون نرفتند، بلکه از ترسِ شبگردان همانجا خوابیدند.

---

۱. اَمْرَد: آنکه صورتی صاف و بی موی دارد.

۲. کُوسه: آنکه در صورتش فقط چند تار موی رُسته باشد.

۳. مُنْتَجَب: برگُزیده.

۴. عَزَبْ‌خانه: خانه‌ای که در آن افراد مجرّد زندگی کنند.

۵. عَسَس: داروغهٔ شهر.

کوسه را بُد بر زَنَخْدان[۱] چار مو   لیک همچون ماهِ بدرش بـود رُو (۳۸۴۶)

کوسه برچانه‌اش چهار تارِ مو رُسته بود، و رخساره‌اش مانند ماه شب چهارده می‌درخشید.

کودکِ اَمْرَد به صورت بود زشت   هم‌نهاد اندر پسِ کون بیست خشت (۳۸۴۷)

امّا کودکِ ساده زَنَخ که چهره‌ای زشت داشت بیست خشت را حصارِ ماتحتِ خود کرد.

لوطیی دَب[۲] بُـرد شب در اَنْـبُهی   خشت ها را نقل کرد آن مُشْتَهی[۳] (۳۸۴۸)

لوطیی شبانه در میان انبوه خفتگان، پاورچین پاورچین به سوی پسـرکِ سـاده زَنَـخ حرکت کرد و آن لوطی شهوتْ‌پرست خشت ها را یکان یکان از اطراف او برداشت.

دست چون بر وی زد، او ازجا بجَست   گفت: هَی تو کیستی ای سگْ‌پرست؟ (۳۸۴۹)

همینکه لوطی دست به آن نوجوان ساده زَنَـخ زد، از جـا پـرید و گـفت: آهـای، ای سگْ پرست تو کیستی؟

گفت: این سی خشت چون انباشتی؟   گفت: تو سی خشت چون برداشتی؟ (۳۸۵۰)

لوطی گفت: تو این سی خشت را چگونه حصار ماتحتِ خود کـرده‌ای؟! سـاده زنـخ گفت: تو سی خشت را چگونه برداشتی؟

کودکِ بیمارم و از ضـعفِ خَـود   کـردم ایـنجا احـتیاط و مُـرْتَقَد[۴] (۳۸۵۱)

پسرک گفت: من کودکی بیمارم و به‌سبب ناتوانی خود احتیاط کردم و در اینجا بیتوته نمودم.

گفت: اگر داری ز رنجوری تَفی[۵]   چـون نـرفتی جـانبِ دارُالشِّـفا؟ (۳۸۵۲)

لوطی گفت: اگر به سبب بیماری دچار تب شده‌ای، پس چـرا بـه شـفاخانه نـرفتی؟

---

۱. زَنَخْدان: چانه.
۲. دَبّ: نرم و آهسته رفتن.
۳. مُشْتَهی: دارای میل و شهوت.
۴. مُرْتَقَد: محلّ خوابیدن، خوابْ جای. اسم مکان ابواب مزید بر وزن اسم مفعول آنها می‌آید.
۵. تَف: حرارت، تب.

[«الشِّفا» را باید به صورت ممال (الشِّفی) خواند تا قافیه مناسب آید.]

(۳۸۵۳) **یا به خانهٔ یک طبیبی مُشفِقی — که گشادی از سَقامت[1] مِغْلَقی[2]؟**

یا چرا به خانهٔ طبیب مهربانی نرفتی تا بیماری تو را درمان کند؟ [«گشودن قفل بیماری» کنایه از درمان کردن است.]

(۳۸۵۴) **گفت: آخِر من کجا دانم شدن؟ — که به هر جا می‌روم من مُمْتَحَن[3]**

پسرک گفت: آخر من کجا می‌توانم بروم؟ منِ رنج دیده به هرجا که روم.

(۳۸۵۵) **چون تو زِندیقی پلیدی مُلحدی — می‌برآرد سَر به پیشم چون ددی**

کافر پلید و بی‌دینی مثل تو مانند حیوان درنده در کنارم حاضر می‌شود.

(۳۸۵۶) **خانقاهی که بُوَد بهتر مکان — من ندیدم یک دَمی در وی امان**

حتی خانقاه که بهترین مکان است، لحظه‌ای در آن احساس امنیّت نمی‌کنم.

(۳۸۵۷) **رُو به من آرند مشتی حمزه خوار[4] — چشم ها پُر نطفه[5]، کف خایه فشار**

چرا که گروهی از صوفیان شکمْ‌پرست با چشمانی پُر شهوت آلت خود را به دست می‌گیرند و سراغ من می‌آیند.

(۳۸۵۸) **و آنکه ناموسی است، خود از زیر زیر — غمزه دُزدَد، می‌دهد مالِش به کیر**

و تازه آن که برای آبرو و موقعیّت خود، حفظ ظاهر می‌کند، زیر زیرکی چشمْ چرانی می‌کند و آلتش را می‌مالد. یعنی استمناء می‌کند.

---

۱. سَقامت: بیماری.

۲. مِغْلَق: چفتِ در، کُلون، قُفل. جمع:مَغالیق:

۳. مُمْتَحَن: آن که محنت کشیده.

۴. حَمْزه خوار: مجازاً به معنی شکم پرست. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۷۶) دفتر پنجم.

۵. چشم هایِ پُر نطفه: کنایه از غلبهٔ شهوت جنسی است. یعنی به قدری آتش شهوت در آنان شدت دارد که از چشمانشان آشکار می‌شود.

خانقَه چون این بُـوَد، بـازارِ عـام　　　چون بُوَد؟ خرگَلّه و دیـوانِ خـام (۳۸۵۹)

وقتی که خانقاه این باشد، ببین در سطح عمومی جامعه چه می‌گذرد؟! همان جامعه‌ای که گویی گَلّهٔ خران و شیاطین خام‌طبع در آن ازدحام کرده‌اند. [نقدی است بر اوضاع اجتماعی آن دوران. فساد اخلاق در پشت حجاب تنزّه‌طلبی و تقدّس نمایی جامعه را بیمار کرده بود.]

خر کجا؟ ناموس و تقوی از کجا؟　　　خر چه‌داند خَشْیَت و خوف‌و رجا؟ (۳۸۶۰)

خر کجا ناموس و تقویٰ سرش می‌شود؟ خر چه می‌داند که ترس و بیم از خدا و امید بدو یعنی چه؟ [خر صفتان و حمارسیرتان نیز همینطور.]

عـقل بـاشد ایـمنی و عـدلْ جـو　　　بر زن و بر مرد، امّـا عـقل کـو؟ (۳۸۶۱)

بیت فوق در جواب سؤالی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌گوید: یا حـضرت مـولانا درست است که خر از مسائل معنوی سر در نمی‌آورد، ولی اینانی که گفتی تماماً انسان‌اند و عاقل و بالغ. مگر قوّهٔ عقلیّهٔ آنان قادر نیست آنان را از تباهی مصون دارد؟ جواب: بله، البتّه که عقل برای زن و مرد امنیّت و عدالت به همراه می‌آورد. امّا بگو ببینم اصلاً عقل کو و کجاست؟ یعنی اوّل برادری‌ات را ثابت کن بعد مدّعی ارث بشو، زیرا دو مقولهٔ متعالیِ امنیّت و عدالت در سایهٔ عقل و تدبیر حاصل می‌آید. وقتی که در محیطی از این دو موضوع خبری نباشد معلوم می‌شود که از عقل خبری نیست. تُعْرَفُ الْاَشْجارُ بِاَثْمارِها.

ور گریزم من، رَوَم سـوی زنـان　　　همچو یوسف افتم انـدر اِفـتتان[۱] (۳۸۶۲)

و اگر فرار کنم و پیش زنان بروم مانند حضرت یوسف(ع) به فتنه دچار می‌آیم.

یوسف از زن یافت زندان و فشار　　　من شـوم تـوزیع بـر پـنجاه دار (۳۸۶۳)

وقتی که یوسف(ع) با آن عظمت روح و نزاهت نفس از دست زنان به زندان و رنج و عذاب دچار آید، مسلّماً مرا به پنجاه دار آویزان می‌کنند. [یوسف(ع) با آن همه پاکی و کـفّ نفسی که داشت زنان، آن بلاها را بر سرش آوردند، وای به حال من کـه ذرّه‌ای از صـدق و صفای یوسف را ندارم و به محض دعوت زنان به تباهی افتم. و به جزای تباه‌کـاری، عُـقابِ

---

۱. اِفْتِتان: به فتنه در آمدن، دچار فتنه شدن.

عِقاب مرا سخت فرو می‌گیرد.]

(۳۸۶۴) آن زنان از جاهلی بـر مـن تـنند اولیاشان قـصد جـانِ مـن کـنند

آن زنانِ مفسده جو به جهت نادانی با من مُراوده می‌کنند، و آنگاه کسان و محارم آنان آهنگ قتل من کنند.

(۳۸۶۵) نه ز مردان چاره دارم نه از زنان چون کنم؟ که نی از اینم، نه از آن

نه از دست مردان چاره دارم و نه از دست زنان. چه کنم که نه از اینانم و نه‌از آنان؟

(۳۸۶۶) بعدازآن‌کودک به‌کوسه بنگریست گفت:او با آن دو مو ازغم‌بَری‌است

سپس پسرک باحسرت به‌برادرِکوسهٔ خودنگاهی‌کرد و به‌آن لوطی‌گفت: ببین‌این‌کوسه با آن چند تارمویی که بر صورتش رُسته ازغم و غصّه رَسته است. یعنی کسی بدو نگـاه بـد نتواند کردن.

(۳۸۶۷) فارغ‌است‌ازخشت‌و از پیکارِخشت وزچو تو مـادرْفروشِ‌کِنگِ[۱]زشت

خیالش از زحمتِ خشت نهادن بر اطراف نشیمنگاهش و نیز از دستِ لوطی جـلف و بدهیبتِ «مادرْ فلانی» مثلِ تو آسوده است.

(۳۸۶۸) بر زَنَخ سه چهار مو بهرِ نُـمون[۲] بهتر از سی خشت گِرداگردِ کون

اگر سه چهار تارِ مو بر چانه بروید که علامت مرد بودن باشد، بهتر است از سی خشتی است که بر اطراف ماتحت نهاده گردد.

(۳۸۶۹) ذره یـی سـایهٔ عـنایت بـهترست از هزاران کوشش طاعتْ پَـرَست

از اینجا به بعد استنتاج‌های عارفانهٔ مولانا از حکایت مذکور آغاز مـی‌شود: ذرّه‌ای سایهٔ عنایت ربّانی از هزاران تلاش اهل طاعت بهتر و بالاتر است.

---

۱. کِنگ: قوی هیکل، درشت اندام.

۲. نُمون: نمودار، مثل، نماینده، علامت.

زآنکه شیطان خشتِ طاعت برکَنَد گر دو صد خشت است، خود را ره کُند (۳۸۷۰)

زیرا شیطان خشت های طاعت را یکی یکی از جایش برمی دارد. حتّی اگر دویست خشت هم باشد آنها را برمی دارد و راه نفوذ خود را باز می‌کند. [دو بیت اخیر این نکته را افاده کرد که سلوک با جذبهٔ الهی بسی بهتر و مطمئن تر از سلوک با جدّ و جهد شخصی است.]

خشت اگر پُرّاست، بنهادهٔ تو است آن دو سه مو از عطایِ آن سو است (۳۸۷۱)

اگر فرضاً تعداد خشت ها زیاد باشد، تو آنها را جمع کرده‌ای، در حالی که آن چندتار مو عطیه‌ای الهی است. [منظور بیت: جذبهٔ الهی ولو اندک، از کوه طاعت و جدّ و جهد شخصیِ سالک برتر و بالاتر است.]

در حقیقت هر یکی مو ز آن، کُهی است کآن امانْ نامهٔ صِلهٔ شاهنشهی است (۳۸۷۲)

در حقیقت هر تار مویِ رُسته بر چانه همچون کوهی عظیم است، زیرا آن تار مو به منزلهٔ امانْ نامه‌ای است که شاه جهان هستی به آدمی عطا فرموده است.

تو اگر صد قفل بِنْهی بر دَری بر کَنَد آن جمله را خیره‌سری[1] (۳۸۷۳)

به عنوان مثال، اگر تو صد قفل بر دری ببندی، شخصی ناتوان همهٔ آن قفل ها را می شکند و برمی دارد.

شِحنه یی از موم اگر مُهری نهد پهلوانان را از آن، دل بِشْکُهد[2] (۳۸۷۴)

ولی اگر داروغه‌ای مُهری از موم بر دری بزند، حتّی یلان و پهلوانان نیز جرأت نمی‌کنند بدان دست زنند.

آن دو سه تارِ عنایت همچو کوه سَدّ شد، چون فَرِّ[3] سیما در وُجُوه (۳۸۷۵)

آن دو سه تارِ موی عنایت الهی که بر صورت جان رُسته است همچون کوه، سدّی است

۱.خیره سَر: گستاخ، احمق، پریشان. امّا به قرینهٔ بیت بعدی به معنی آدم ضعیف و ناتوان بکار آمده است.
۲.بِشْکُهَد: بترسد. از مصدرِ شِکُوهیدن.
۳.فَرّ: فروغ ایزدی، شکوه و جلال.

در مقابل شیطان. چنانکه نور الهی که در چهرهٔ بندگان خالص می‌تابد سدّ راه شیطان و شیطان‌صفتان است. [«فَرِسیما در وُجُوه» اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۲۹ سورهٔ **فتح**. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۸۲) دفتر پنجم.]

(۳۸۷۶) **خشت را مگذار، ای نیکوسرشت   لیک‌هم ایمن مخُسپ‌از دیوِزشت**

ای نیکْ طبع، خشت طاعت و عبادت را ترک مگو، ولی درِ عین حال از شرّ شیطانِ زشت نیز آسوده مخواب. یعنی درست است که ما گفتیم طاعت و تلاش بنده در مقابل نسیم جذبهٔ الهی هیچ است، ولی مبادا خیال کنی که منظور ما اینست که به‌امید جذبهٔ الهی باید دست روی دست بگذاری و طاعات را تعطیل کنی. [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر چهارم.]

(۳۸۷۷) **رَو،دو تا مو زآن کرم با دست آر   و آنگهان ایمن بخُسپ و غم‌مدار**

ابتدا برو دو تارِ مو از کرامت الهی به دست آور، سپس آسوده بخواب وغصّه‌مخور.

(۳۸۷۸) **نَومِ عالِم از عبادت بِهْ بود   آنچنان علمی که مُسْتَنْبِه[1] بود**

خواب دانشمند از عبادت عوام النّاس بهتر و بالاتر است. البتّه علمی که جویای آگاهی و بیدارْدلی باشد، نه علمی که بر عُجب و نخوتِ صاحب علم بیفزاید. [در حدیث نبوی آمده است: **نَوْمٌ عَلیٰ عِلْمٍ خَیْرٌ مِنْ صَلوٰةٍ عَلیٰ جَهْلٍ**. «خواب با علم بهتر از نمازِ با جهل است.» به بیت (۳۹) دفتر دوم رجوع شود.]

(۳۸۷۹) **آن سکونِ سابح[2]، اندر آشنا   بِهْ ز جهدِ اَعْجَمی با دست و پا**

یا مثلاً بی حرکت ماندن شناگر در اثنای شنا از دست و پا زدن و جُنب و جوش کسی که شنا نمی‌داند بهتر است. [زیرا آن که در فن شنا تسلّط دارد گاه مانند مُرده روی آب ساکن و بی حرکت می‌ماند و آب نیز با او به ملایمت و ملاطفت رفتار می‌کند. امّا آن که شنا نمی‌داند بیهوده در میان آب دست و پا می‌زند و سخت تقلّا می‌کند، ولی نهایتاً غرق هم می‌شود. «شناگر» تمثیل عارفان بالله است که در بحر الهی خود را مُرده می‌سازند، و آن که شنا نمی‌داند، تمثیل آنانی است که خیال می‌کنند بی جذبهٔ الهی راه به جایی توانند برد.]

---

۱. مُسْتَنْبِه: هوشیار، بیدار، جویندهٔ آگاهی و بیداری.

۲. سابح: شناگر.

اعجمی زد دست و پا و، غرق شد می‌رود سَبّاح[۱] ساکن چون عُـمُد[۲] (۳۸۸۰)

آنکه شنا نمی‌داند دست و پایی می‌زند و نهایتاً غرق می‌شود، ولی شناگرِ ماهر مانند تیرچه‌های چوبی روی آب، نرم و آرام مـی‌رود. [بـعضی عُـمُد را عَـمَد (= قـایق و کَـلَک) خوانده‌اند. امّا به دو اعتبار ناصواب می‌آید. یکی از نظر قافیه و دیگری از نظر معنی. چون بیت فوق در بیان سلب هرگونه حرکت از جانب سبّاح است، لذا لفظ عَمَد (قایق) دراینجا مناسب نمی‌آید، زیرا قایق نیز بواسطهٔ قایقران حرکت داده می‌شود. امّا تیرچه‌های چوبی با جریان آب می‌روند.]

علم، دریایی است بی حدّ و کنار طالبِ عـلم است غـوّاصِ بِـحار (۳۸۸۱)

دانش، دریایی نامحدود و بیکرانه است. و جویندهٔ دانش به مثابهٔ غوّاصِ دریاهاست.

گر هـزاران سـال بـاشد عُـمرِ او او نگردد سـیر خـود از جسـتجو (۳۸۸۲)

اگر جویندهٔ دانش هزاران سال هـم کـه عـمر کـند از جسـتجوی دانش و عـلاقهٔ بـه دانش‌اندوزی سیر نمی‌شود.

کان رسولِ حق بگفت اندر بـیان ایـنکه: مَـنهومان هُـما لایَشْـبَعان (۳۸۸۳)

رسول خدا در بیان این مطلب فرموده است که: دو خورنده‌اند که سیر نشوند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۹) دفتر پنجم. ادامهٔ مضمون آن حدیث در بیت بعدی آمده است.]

در تـفسیر ایـن خـبر کـه مـصطفیٰ صَـلَواتُ الله عَـلَیه فـرمود: مَـنْهومٰانِ لٰایَشْـبَعانِ طالِبُ الدُّنْیٰا و طالِبُ الْعِلْمِ که این علم غیرِ علمِ دنیا باید، تا دو قسم باشد. امّا علم دنیا هم دنیا بـاشد اِلیٰ آخِـرِه، و اگـر هـمچنین شـود کـه طـالبُّ‌الدُّنْـیا و طـالِبُ‌الدّنـیا تکـرار بـود نـه تقسیم، مَعَ تقریرِه

طـالِبُ الدُّنْـیـا و تَـوْفیراتُـهٰا طَـالِبُ الْـعِلْمِ وَ تَـدْبیراتُـهٰا (۳۸۸۴)

خواهان دنیا و زخارف آن، خواهان دانش و اندیشه‌هـای آن. [در مـطلع ایـن فـصل

۱. سَبّاح: شناگر ماهر. صیغهٔ مبالغهٔ سابح.

۲. عُمُد: ستونها. جمع عَمُود. در اینجا مراد الوار و تیرک‌های چوبی است.

جلیل، «خبر»، مرادف «حدیث» آمده است، زیرا «خبر» در لغت به معنی آگاهی است و در اصطلاح محدّثان مرادف «حدیث» است. امّا برخی خبر را اعم از حدیث دانسته‌اند. بدین معنی که خبر شامل قول رسول و صحابی هر دو می‌شود، امّا حدیث، خاص حضرت نبوی است. و بدین اعتبار نسبت خبر با حدیث عموم و خصوص مطلق است که هر خبری حدیث نیز باشد، امّا هر حدیثی خبر نیست. برخی دیگر خبر را مباین حدیث دانسته و گفته‌اند که «خبر» مرادف «اثر» مختص است به آنچه از صحابی رسیده باشد و حدیث مخصوص به خود حضرت رسول اکرم(ص) است.[1]]

(۳۸۸۵) **پس درین قسمت چوبگْماری نظر غیرِ دنیا باشد این علم، ای پدر**

پدر جان، اگر به این تقسیم‌بندی خوب دقّت کنی درخواهی یافت که این علم، یعنی علم آخرت غیر از علم دنیاست. [آن علم اعلیٰ است، و این علم ادنیٰ.]

(۳۸۸۶) **غیرِ دنیا پس چه باشد؟ آخرت کِت کَنَد زین جا و باشد رهبرت**

پس غیر دنیا چیست؟ آخرت. یعنی هر چیز که علم دنیوی نباشد، قطعاً علم اُخروی است. و علم اخروی تو را از جایگاه تنگ دنیا می‌کَنَد و راهبرت می‌شود. [این بیت نیز تأکیدی است بر بیت پیشین.]

بحث کردنِ آن سه شهزاده در تدبیرِ آن واقعه

(۳۸۸۷) **رُو به هم کردند هر سه مُفْتَتَن[2] هر سه را یک رنج و یک درد و حَزَن[3]**

آن سه شاهزادهٔ محنتْ زده رو به هم آوردند، زیرا هر سه نفر آنان دچار یک رنج و یک درد و یک اندوه بودند.

(۳۸۸۸) **هر سه در یک فکر و یک سودا ندیم هر سه از یک رنج و یک علّت سَقیم[4]**

هر سه نفر در یک فکر و یک خیال بودند. و هر سه از یک رنج و یک بیماری بیمار

---

۱. شرح مثنوی مولوی، ص۷۷.
۲. مُفْتَتَن: آن که به فتنه‌ای دچار آمده است.
۳. حَزَن: اندوه.
۴. سَقیم: بیمار.

شده بودند.

در خموشی هرسه راخَطْرَت[1] یکی　　در سخن هم هر سه را حُجّت یکی (۳۸۸۹)

به گاهِ سکوت، اندیشهٔ آن سه نفر (سه شاهزاده) یکی بود. و حتّی در گفتار نیز هر سه نفر یک بُرهان داشتند.

یک‌زمانی اشک‌ْریزان جمله‌شان　　بر سرِ خوانِ مُصیبت خونْ‌فشان (۳۸۹۰)

زمانی هر سه اشک می‌ریختند و بر سر سفرهٔ مصیبت خون می‌گریستند.

یک زمان از آتشِ دل هر سه کس　　بر زده با سوز چون مِجْمَر[2] نفس (۳۸۹۱)

گاهی نیز از آتشِ دلشان هر سه با سوز و گداز آهِ آتشین می‌کشیدند. گویی که سینهٔ آنان منقل آتش شده بود.

مقالتِ برادرِ بزرگین[3]

آن بزرگین گفت: ای اخوانِ خیر　　ما نه نر بودیم اندر نُصحِ غیر؟ (۳۸۹۲)

برادر بزرگین گفت: ای نکو برادران، مگر ما پیش از این دیگران را مردانه و دلاورانه اندرز نمی‌دادیم؟

از حَشَم[4] هرکه به ما کردی گِلِه　　از بلا و فقر و خوف و زلزله (۳۸۹۳)

از چاکران ما هرکس که از بلا و فقر و ترس و پریشانی نزد ما شکایت می‌کرد. [این بیت شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

۱.خَطْرَت: اندیشه و فکر.

۲. مِجْمَر: منقل، آتشدان.

۳.بُزُرگین: بزرگ (صفت مطلق) + ین (پسوند نسبت). پسوند نسبت معمولاً به اسم ملحق می‌شود و آن را به صفت تبدیل می‌کند. مانند سیم، سیمین. زر، زرّین. ننگ، ننگین. گاه به صفاتِ متضاد نیز ملحق شود مانند زیر، زیرین. روی، رویین. مِه، مِهین. کِه، کِهین و قس علیهذا. استعمال اینگونه کلمات در مثنوی و دیوان‌شمس فراوان است.

۴. حَشَم: خدمتکاران، کسان مرد.

(۳۸۹۴) ما همی گفتیم: کم نـال از حَـرَج[۱] صبر کـن کِـالصَّبْرُ مِـفتاحُ الْـفَرَج

ما بدو می‌گفتیم: از سختی و تنگی منال. صبر پیشه کن که صبر، کلید باب گشایش و نجات است.

(۳۸۹۵) ایـــن کلیدِ صبر را اکـــنون چه شد؟ ای عجب منسوخ شد قانون[۲]؟ چه شد؟

اینک چه بلایی بر سر کلید صبر آمده است؟ عجبا! مگر قانون صـبر کَـاَنْ لَـمْ یَکُـنْ اعلام شده است؟ واقعاً چـه شـده است؟ [چـطور مـا آدمـیان وقـتی کـه بـه مـصیبت زده و داغداری می‌رسیم او را به صبر دعوت می‌کنیم و بیانات غرّائی در زمینهٔ صـبر و فـوایـد آن ایراد می‌کنیم، ولی همینکه خود به مـصیبتی دچـار مـی‌آییم عـنان از دست فـرو مـی‌هلیم و جزع و فزع می‌آغازیم. جا دارد یکی به ما بگوید: اخوی! مگر تو نبودی که از مقاومت بر بلایا داد ســخن مـی‌دادی؟ اگـر بـدانـچه گـفته‌ای عـقیده داری پس ایـن هـیهای و واویـلا بـهر چیست؟!]

(۳۸۹۶) مـــا نـمی‌گفتیم انـدر کَش مَکَش اندر آتش همچو زر خندید خَوش؟

مگر ما نبودیم که به دیگران می‌گفتیم که در کوران گرفتاری و آتش بلا باید مانند طلا خندان بود؟

(۳۸۹۷) مر سپه را وقتِ تنگاتنگِ جـنگ گفته ما که هین مگردانید رنگ[۳]

ما به لشکریان خود نصیحت می‌کردیم که در بحبوحهٔ جنگ نترسید.

(۳۸۹۸) آن زمان که بود اسپان را وِطـا[۴] جــمله سـرهایِ بُـریده زیـرِ پـا

زمانی که در عرصهٔ پیکار سرهای بُریده زیـر سـمّ اسـبان لگـدمال مـی‌شد. [مـعنی

---

۱. حَرَج: سختی و تنگی.

۲. منسوخ شد قانون: استاد همایی می‌گوید: شاید نخستین بار باشد که اصطلاح «نسخ قانون» به همین معنی که امروزه در فارسی متداول است در نظم فصیح دیده می‌شود. حقیر به خاطر ندارم که قبل از مولوی این اصطلاح را در آثار فصحای فارسی دیده باشم. (شرح مثنوی مولوی، ص۷۸.)

۳. گردانیدن رنگ: تغییر رنگ چهره. کنایه از ترسیدن.

۴. وِطا: مخفف وِطاء و وَطاء به‌معنی فرش و زیرانداز. مأخوذ از مصدر ثلاثی مجرّدِ وَطْأ به‌معنی لگدکوب‌کردن.

تحت‌اللفظ بیت فوق اینست: زمانی که سرهای بریده مانند فرش در زیر پای اسبان گسترده بود. این بیت کُـلّاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

ما سپاهِ خـویش را هَـی هَـی‌کنان　　که به پیش آیید قاهر چون سِنان[1] (۳۸۹۹)

ما در آن بحبوحه سپاهیان خود را هی هی می‌کردیم که مانند سرنیزهٔ تیز پیشروی‌کنید.

جمله عالَم را نشان داده به صـبر　　زآنکه صبر آمد چراغ و نورِ صدر (۳۹۰۰)

ما همهٔ عالَم را به صبر فرا می‌خواندیم و می‌گفتیم که صبر چراغ و نور دل است.

نوبتِ ما شد، چه خیره‌سر شدیم؟　　چون زنانِ زشت در چادر شـدیم (۳۹۰۱)

اینک که نوبت ما فرا رسیده چه شده است که اینقدر آشفته حالیم و پُرتاب، و همچون زنانِ زشت، خود را زیر چادر پنهان کرده‌ایم؟ یعنی ذلیل و زبون شده‌ایم.

ای دلی که جمله را کردی تو گرم　　گرم‌کن خود را و، از خود دار شرم (۳۹۰۲)

ای دلی که به گاهِ نزول مصائب بر مردم به آنان دلگرمی می‌دادی، اینک کـه آمـاج مصیبت شده‌ای خود را دلگرمی ده، و از اظهار ذلّت و زبونی حیا کن. [چنانکه در آیهٔ ۴۴ بقره آمده است: **اَتَأْمُرُونَ النّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ اَنْفُسَکُمْ**... «آیا مردم را به نیکی می‌خوانید و خود را فراموش می‌کنید؟...»]

ای زبان که جمله را ناصِح بُـدی　　نوبتِ تو گشت، از چه تن زدی[2]؟ (۳۹۰۳)

ای زبانی که همگان را اندرز می‌دادی، اینک نوبت تو شده است، چرا لال شـده‌ای و خود را نصیحت نمی‌کنی؟!

ای خِرَد کو پـندِ شِکَّـرْخایِ تـو؟　　دَورِتوست،این‌دم‌چه‌شدهَیهایِ‌تو؟ (۳۹۰۴)

ای عقل، کو و کجاست آن اندرزهای شیرین و دلنشین تـو؟ ایـنک نـوبت تـو است،

---

۱. سِنان: سرنیزه، نیزه. جمع: اَسِنّه.

۲. تَن‌زدن: سکوت کردن، شانه خالی کردن.

هیاهوی تو کجا رفت؟!

(۳۹۰۵) ای ز دل‌ها بُرده صد تشویش را نوبتِ تو شـد، بـجُنبان ریش[1] را

ای کسی که با سخنان دلگرم کننده‌ات صد نوع تشـویش و اضـطراب را از دل مـردم می‌زدودی، اینک نوبت تو است. پس عرضِ اندامی کن؟

(۳۹۰۶) از غَری[2] ریش ار کنون دزدیده یی پیش ازین برریشِ‌خودخندیده یی

اگر به سبب نامردی ریش کنونی‌ات دزدی باشد، معلوم می‌شود که از قـبل خـود را مسخره کرده‌ای. یعنی آنان که خود را در صف اهل کمال جا می‌زنند دلقک‌وار خود را مسخره کرده‌اند.

(۳۹۰۷) وقتِ پندِ دیگـرانـی هـای هـای در غمِ خود چون زنانی وای وای

به وقت نصیحت کردن دیگران سخنان پُر طُمطراق می‌گویی و با صـلابت و قـاطعیّت حرف می‌زنی، ولی همینکه بلا و اندوهی بر تو عارض می‌شود صلابت کلام از یادت می‌رود و مانند زنان «اِوا، اِوا» راه می‌اندازی!

(۳۹۰۸) چون به دردِ دیگران درمان بُدی درد، مهمانِ تـو آمـد، تـن زدی

تویی که درمان دردهای دیگرانـی اکـنون کـه درد، مـهمان تـو شـده است چـرا لال شــده‌ای؟! یــعنی چــرا خــود را بـاخته‌ای و از آن نـصایحی کـه بـه ایـن و آن مـی‌گفتی به‌خود نمی‌گویی؟

(۳۹۰۹) بانگ بر لشکر زدن بُد سازِ[3] تو بانگ برزن، چه گرفت آوازِ تو؟

پیش از این شیوهٔ تو این بود که بر لشکریان فریاد رعدآسا برآوری. یـعنی تـاکـنون عادت تو چنین بوده است که همگان را ارشاد کنی. اینک وقت آن رسیده است که بـر خـود نهیب زنی. ولی چرا اکنون که سانحه سراغ تو آمده صدایت گرفته است؟

۱.ریش جنبانیدن: کنایه از اظهار وجود و عرض اندام کردن است. ر.ک. شرح بیت (۲۸۳۸) همین دفتر.

۲.غَری: نامردی، قحبگی. غَر (= قحبه ، فاحشه) + یای مصدری.

۳. ساز: راه و روش، شیوه، طریقه.

آنچه پَنْجَه سال بافیدی به هوش ز آن نسیج[۱] خود بَغَلْتاقی[۲] بپوش (۳۹۱۰)

از آنچه که هوشیارانه طیّ پنجاه سال بافته‌ای، جامه‌ای فراهم آر و به تنت کن. یعنی پنجاه سال سخنانی برهم بافتی به این و آن گفتی، اینک که خود به مصیبتی گرفتار آمده‌ای از آن کوه معلومات استفاده کن و خود را دلداری ده. خلاصهٔ کلام محفوظاتی که به عمل صالح نیانجامد نیم جُوی نیرزد.

از نوایت گوشِ یاران بود خَـوش دست بیرون‌آر وگوشِ‌خود بکَش[۳] (۳۹۱۱)

گوش یاران و مریدانت از نوای دل‌انگیز ارشادات تو خوب نواخته می‌شد، اکنون دستی بیرون آر و گوش خود را بدان نصایح متمایل کن.

سر بُدی پیوسته، خود را دُم مکن پا و دست وریش‌وسَبْلَت[۴] گم‌مکن (۳۹۱۲)

تو که همیشه سر بوده‌ای یعنی همیشه رئیس و پیشوا بوده‌ای خود را به صورت دُم در نیاور. یعنی دنباله‌رو و منقاد مشو. و دست و پا و ریش و سبیل خود را گم مکن. یعنی قبلاً که کرّ و فرّ و طُمطُراقی داشتی بسیار محکم و با صلابت حرف می‌زدی، ولی حال که به مصیبتی گرفتار آمده‌ای ذلیل و زبون شده‌ای. در برابر مصائب خود را مباز و از کِسوت مـردانگـی و مروّت بیرون میا.

بازی آنِ توست بر روی بِسـاط خویش را در طبع آر و در نشاط (۳۹۱۳)

اکنون بر بساطِ بازی، نوبت تو است، یعنی تو باید بازی کنی، خود را مهیّا کـن و بـه نشاط آی. [گویی که عرصهٔ حیات همچون صفحهٔ شطرنج است. نوبت هرکس که شود باید حرکتی در خور کند. بسط این مطلب در حکایت طنزآمیز بعدی آمده است.]

۱.نَسیج: منسوج، بافته.

۲.بَغَلْتاق: جامه‌ای که جنگاورانِ قدیم به هنگام جنگ زیر زِره می‌پوشیدند، بَرْ گُستوان، فَرَجی.

۳. گوش کشیدن: کنایه از تنبیه و تحذیر است.

۴. سَبْلَت: موی پشت لب، سبیل.

ذکرِ آن پادشاه که آن دانشمند[1] را به اکراه در مجلس آورد و بنشاند، و ساقی، شراب بر دانشمند عرضه کرد، ساغر[2] پیش او داشت، رُو بگردانید و ترشی و تندی آغاز کرد، شاه، ساقی را گفت که هین در طبعش آر. ساقی چندی بر سرش کوفت و شرابش در خورد داد اِلیٰ آخِرِهِ

خلاصه داستان

پادشاهی بزمی ترتیب داد. فقیهی از آن حوالی می‌گذشت که پادشاه به مأموران خود دستور داد او را بدین بزم در آورند و صُراحی باده به دستش دهند. مأموران رفتند و او را کشان کشان به بزم شاهانه در آوردند. ابتدا بدو شرابی عرضه کردند، امّا با ترش‌رویی نپذیرفت و گفت: در تمام عمر خود لب به شراب نزده‌ام و اصلاً زهر قتّال را بر بادهٔ شمایان ترجیح می‌دهم. در این لحظه شاه به ساقی اشارتی خاص کرد و گفت: او را بر سر نشاط آور! ساقی که به اشارات شاه آگاه بود بلافاصله چند مشت به سر و صورت فقیه زد و سپس جام شراب را به دستش داد. او به ناچار شراب را درکشید و طربناک به سوی آبریزگاهی رفت. از قضا در آنجا کنیزکی دید بغایت زیبا. و چون شهوت بر او غالب آمده بود کنیزک را در آغوش کشید و...

شاه چون تأخیر غیرعادی او را دید به دنبالش آمد و آن صحنه را مشاهده کرد و سخت در خشم شد. فقیه بلافاصله از جای برجهید و گریخت و به بزم اندر شد و باده‌ای گرم‌تر

۱.دانشمند: کلمهٔ «دانشمند» در قدیم غالباً مرادف «فقیه» و «عالِمِ شرع» گفته می‌شده است، چنانکه حکایت فوق نیز مربوط به شخص فقیهی است که بر پادشاهی مست گذر کرده بود. (**شرح مثنوی معنوی**، ص ۸۰)

۲. ساغر: پیاله.

و گیراتر در پیمود. شاه خشمین و غضبناک که قصد تعذیب او داشت آسیمه‌سر به مجلس درآمد. فقیه نما که شاه را آتشین دید به طعنه فریاد زد: ای ساقی! جناب شاه را بر سر نشاط آور! شاه که از حاضر جوابی و نکته سنجی او به خنده در آمده بود نه تنها او را عقوبت نکرد، بلکه کنیزک را نیز بدو بخشید.



چون در ابیات پیشین از زبان شاهزادهٔ بزرگین گفته آمد که هرکس دیگران را که به مصیبتی دچار آمده‌اند به صبر و بُردباری دعوت می‌کند، باید خود نیز به گاهِ هجوم مصیبت خویشتن را به صبر و شکیبایی دعوت کند. استاد محمدتقی جعفری می‌نویسد: «تمثیل جلال‌الدین (تمثیل فوق) اگرچه با نظر به استنتاجی که در نظر دارد (کسی که دستور به صبر می‌دهد، خودش هم باید شکیبا باشد) مفید است، ولی جلال‌الدین و قدرت فوق‌العادهٔ او بر تشبیه و تنظیر و تمثیل، احتیاجی به آوردن این مثال نداشت که عنوان فقیه را تابع نفس و اهل آب و گِل، و شاه و بزم و معصیتش را اصحاب دل و محفل اصحاب دل بنمایاند. باید چنین گفت که منظور جلال‌الدین شخص مخصوصی بوده است که ملبّس به لباس فقاهت بوده است.[1]» مرحوم استاد نیکلسون معتقد است که این حکایت نشان می‌دهد که تولّد ثانی از درد و محنت حاصل می‌آید.



(۳۹۱۴) پادشاهی مست اندر بزم، خَوش — می‌گذشت آن یک فقیهی بردَرَش

پادشاهی در مجلسی مست شده بود، فقیهی از درِ آن مجلس می‌گذشت.

(۳۹۱۵) کرد اشارت کِش درین مجلس کشید — وز شرابِ لعل در خوردش دهید

پادشاه به مأموران خود گفت که آن فقیه را به مجلس ما بیاورید و از شرابِ لعلْ‌فام بدو نوشانید.

(۳۹۱۶) پس کشیدندش به شَه بی اختیار — شِست درمجلس تُرُش چون زهرِمار

پس با زور فقیه را به حضور شاه آوردند و او اخم آلود همچون زهرِمار در بزم شاه

---

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج۱۴، ص۴۱۴.

نشست. [در طبع نیکلسون «زهر و مار» آمده. امّا «زهرِ مار» بلیغ تر است و حتّی امروزه نیز تداول دارد. مثلاً می‌گویند فلانی مثل زهرمار است. یعنی اوقاتش به شدّت تلخ است. پس وجه‌شبه تلخی است.]

عرضه کردش مَی، نَپَذْرُفت او به خشم / از شَه و ساقی بگردانید چشم (۳۹۱۷)

ساقی به فقیه شراب تعارف کرد، ولی او نپذیرفت و با خشم و غضب از شاه و ساقی رخ بر تافت.

که به عُمرِ خود نخوردَسْتَم شراب / خوشتر آید از شرابم زهرِناب (۳۹۱۸)

در تمام عمرم لب به شراب نزده‌ام. و چنان از شراب نفرت دارم که زهر هلاهل از آن برایم گواراتر است.

هین به‌جایِ مَی به من زهری دهید / تا من از خویش و، شما زین وارهید (۳۹۱۹)

زود باشید! عوض شراب به من زهر دهید تا من از دست خود خلاص شوم و شما از دست من.

مَی نخورده، عربده آغاز کرد / گشته در مجلس گِران، چون مرگ و درد (۳۹۲۰)

فقیه مذکور شرابْ نخورده شروع به غوغا و عربده کرد و همچون مرگ و درد بر اهل مجلس سنگین و ثقیل آمد.

همچو اهلِ نفس و اهلِ آب و گِل / در جهان بنْشسته با اصحابِ دل (۳۹۲۱)

درست بدان مانَد که اهل نَفْس و دنیا با صاحبدلان نشینند. یعنی همانطور که معاشرت اهل دنیا و صاحبدلان بی تناسب است معاشرت آن فقیه با اهل آن مجلس نیز تناسبی نداشت. [«آب و گِل» کنایه از دنیای مادّی است که خمیر مایه‌اش آب و خاک است.]

حق ندارد خاصِگان را در کُمون[1] / از مِیِ اَحرار، جز در یَشْرَبُون (۳۹۲۲)

بیت فوق از ابیات مشکل مثنوی است، زیرا مفهوم و منظور بیت از ظاهر کلمات و الفاظ آن به دست نمی‌آید. [معنی بیت: حضرت حق اولیای خاصِّ خود را از شرابِ آزادگان

---

۱. کُمون: پوشیدگی، نهفتگی، پنهانی. «در کمون داشتن» ظاهراً یعنی منع کردن و بازداشتن.

باز نمی‌دارد مگر در نوشیدن علنی آن. [«یَشْرَبُون» اشاره دارد به آیهٔ ۵ سورهٔ **انسان** (دهر). **إِنَّ الْأَبْرارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كانَ مِزاجُها كافُوراً**. «نیکان بنوشند از جام‌هایی لبریز که آمیخته با کافور است.» . در برخی از نسخه ها به جای «اَحرار»، لفظ «ابرار» آمده است و این البتّه به آیهٔ فوق نزدیکتر است. اما در طبع نیکلسون و برخی دیگر از نسخه ها، «احرار» آمده است. و مراد از «اَحرار» رهیدگان از بند هویٰ و دغاست. منظور بیت: حضرت حق اولیای خاصّ خود را از نوشیدن شراب احرار باز نداشته، بل ایشان را فقط از نوشیدن علنی آن منع کرده است. چرا که عوام النّاس آن را بر نمی‌تابند. روشن است که مراد از این شراب، میِ منصوری است نه مـیِ انگوری. این مفهومی است که به ذهن نگارنده رسید. الله اعلم. امّا اینک ببینیم شارحان دیگر با این بیت چه کرده‌اند؟ انقروی گوید: «حق تعالی بندگان خاص را از آن شرابی کـه اَبـرار (در نسخهٔ انقروی **اَبرار** قید شده است) در عالم باطن در جنّت اعلی می‌نوشند و می‌نوشانند، آن شراب طهور را کَأْساً بَعْدَ كَأْسٍ به آنان می‌دهد و بندگان خاص تا آن می قدسی را نوش می‌کنند از وجودشان پاک می‌گردند و از کدورت بشری و کثافت طبیعت می‌رهند و آزاد می‌شوند[۱].» محمّد میر گوید:«حق تعالی خاصگان خود را از اغیار مخفی و مستور نـمی‌دارد مگـر در وقت خـوردن ایشان شراب ابرار که در آن وقت از چشم اغیار مخفی و محجوب می‌گرداند[۲].» آقـای اسـتعلامی گوید: «پروردگار برای «خاصگان» و واصلان «میِ» معرفت را در هر جایی پنهان نمی‌کند. فقط در یک جا پنهان می‌کند، در جامی که مزاج کافوری دارد، یعنی درخشان و روشن است، و این جام در تعبیر عارفانه دل مرد واصل است که نور حق در آن می‌تابد و چون کافور مـی‌درخشـد و مـعطّر است[۳].» البتّه این معنی خروج از مفاد بیت است. مرحوم گولپینارلی هم گـوید: «خـداونـد شـراب آزادگان را از بندگان برگزیده جز در مفهوم «می‌نوشند»، پنهان نمی‌کند.[۴]» این تـوضیح نـیز تـحت اللفظ است و مفهوم و مقصود بیت را بیان نداشته است. اکبرآبادی و عـبداللـطیف و بـحرالعـلوم و نیکلسون و سبزواری نیز در شرح مفهومیِ بیت فوق چیزی نگفته‌اند.]

(۳۹۲۳) عَرضه می‌دارند بر محجوب، جام حس نـمی‌یابد از آن غـیرِ کـلام

خاصّگان خداوند، جام عشق و محبّت الهی را به محرومان و بی‌نصیبانِ بادهٔ عشق الهی

۱.شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۱۸۸

۲. مثنوی مولوی معنوی، ج۶، ص۳۱۷.

۳. مثنوی (آقای استعلامی)، ج۶، ص۴۱۷.

۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص ۴۹۶.

عرضه می‌دارند، امّا اسیران عالم محسوسات از آن بادهٔ سبحانی چیزی جز حروف و کلمات در نمی‌یابند. یعنی گاه اتّفاق می‌افتد که ظاهربینان قشری به مجلس عارفان ربّانی در می‌آیند. عارفان بادهٔ عشق را در قالب سخنانی به آنان تعارف می‌کنند، ولی این قشریان به جای آنکه از آن شراب بنوشند و مست شوند فقط به ظاهر کلام توجّه می‌کنند و در سنگلاخ کلمات و حروف در می‌مانند.

رُو همی گـردانـد از ارشـادشان که نـمی‌بیند بـه دیـده دادِشـان (۳۹۲۴)

آن ظاهربینان چون عطای عاشقان خدا را به چشـمِ سَـر نـتوانـند دیـد از هـدایت و ارشاد آنان رخ بر تابند.

گر ز گوشَش تا به حلقش ره بُدی سِرِّ نُصح اندر درونْشان در شدی (۳۹۲۵)

اگر از گوش حسّی این ظاهربینان تا کام روحشان راهی می‌بود، قطعاً اسرار نصایح و مواعظ عارفان ربّانی به عمق ضمیرشان وارد می‌شد. [نیکلسون در توضیح مصراع اوّل فوق گوید: اگر او استعداد جذب و تحلیل لُبّ معانی و مفهوم حقیقی آنچه را که می‌شنید می‌داشت[۱].]

چون همه‌نارست،جانش‌نیست‌نور که‌افگند در نارِ سوزان جز قُشور؟ (۳۹۲۶)

از آنجا که جان قشریان تماماً آتش است یعنی سان و سیرتشان دوزخی است و فاقد نور معرفت، چه کسی بجز قشر و پوسته چیزی در آتش سوزان می‌ریزد؟ مسلّماً هیچکس. [لفـظ «که» در این بیت استفهامی است نه ربطی. منظور بیت: قشری کسی است که روحی دوزخی داشته باشد، یعنی از نور عشق و معرفت خالی باشد. چنین کسی واقعاً مسـتحق آتش دوزخ است، زیـرا قاعده بر اینست که مغز به آتش سوخته و نابود نگردد، بل پوست به آتش ریخته و سوخته شود. مصراع دوم تمثیل مصراع اوّل است. رجوع شود به بیت (۱۹۳۴ـ۱۹۳۳) دفتر پنجم.]

مغز بیرون‌ماند وقِشرِ گفت[۲] رفت کَی‌شود از قشر،معده گرم وزفت؟ (۳۹۲۷)

مغز بیرون ماند و پوستِ سخن به درون رفت. به عنوان مثال، چگونه ممکن است که

۱.شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۳۹.

۲.گُفت: گفتار. آنرا مصدر مرخّم نیز گویند.

معده از خوردن پوست، گرم و نیرومند شود؟ یعنی وقتی گمراهان ظاهربین سخن عارفانِ بالله را می‌شنوند فقط ظاهر آن را می‌بینند و به مقصود و منظور آن کلام راه نمی‌برند، زیرا جان ایشان ناری است نه نوری. پس پوستِ کلام را می‌خورند و مغزش را پس می‌زنند. [در اینجا ظاهر گفتار به «پوست» و باطن آن به مغز تشبیه شده است.]

(۳۹۲۸) نارِ دوزخ جز که قشرْافشار[1] نیست نار را با هیچ مغزی کار نیست

آتش دوزخ فقط پوست را می‌سوزاند و نابود می‌کند. والّا آتش با هیچ مغزی سر و کار ندارد. [آتش قهرِ الهی نیز شامل ظاهربینان گردد نه عارفانِ بالله.]

(۳۹۲۹) ور بود بر مغز، ناری شعله‌زن بهرِ پختن دان، نه بهرِ سوختن

اگر فرضاً آتش بر مغز شعله زند، بدان که برای پختن آن است نه سوزاندن آن. یعنی اگر عارفان و پاکان به اقتضای حکمت الهی گاه به قهر و ابتلای الهی دچار آیند فقط برای کمال و نضج آنان است نه برای تعذیب آنان.

(۳۹۳۰) تاکه باشد حق حکیم، این قاعده مستمر دان در گذشته و نآمَده

مادام که حق تعالی حکیم است (که البتّه همیشه حکیم است زیرا صفت حکمت عین ذات اوست و انفکاک ذاتیّات محال است) این قاعده را در زمان گذشته و آینده جاری بدان. کدام قاعده را؟ همان قاعده‌ای که پوست را بسوزانند و مغز را حفظ کنند.

(۳۹۳۱) مغزِ نغز و قِشرها مغفور از او مغز را پس چون بسوزد؟ دور از او؟[2]

مغز، زیباست، و پوست ها جملگی توسّط او بخشوده شوند. پناه بر خدا! مگر ممکن است که خداوند، مغز را بسوزاند؟ [انسان کامل به منزلهٔ مغز است و حق ستیزان قشری به منزلهٔ پوست. خداوند با لطف و احسان خود به خاطر تعظیم شأن انبیا و اولیا و عارفانِ بالله، آنان را از عذاب معاف می‌دارد. چنانکه به برکت روح پاکان، اجسامشان را نیز حرمت می‌نهد.]

---

۱. قِشرْ اَفشار: صفت مرکّب فاعلی مرخّم. به معنی فشارندهٔ پوست. در اینجا مراد سوزاننده و نابود کنندهٔ پوست است.

۲. دور از او: حاشَ لله، مَعاذَ الله، پناه برخدا. جمله‌ای تنزیهی است.

از عنایت گر بکوبد بر سرش　　اِشتها آید شرابِ اَحْمَرش[1] (۳۹۳۲)

اگر خداوند از روی لطف و عنایت بر سر کسی بکوبد، اشتهای نوشیدن شراب سرخ در او پیدا می‌شود. یعنی گاه خداوند به بنده‌ای قشری و ناآگاه ابتلا می‌دهد و بر اثر آن ابتلا استعدادهای باطنی او بیدار و شکفته می‌گردد و در سلک عارفان قرار می‌گیرد. پس به دنبال عذاب ابتلا از عذب فرات عشق بدانان بنوشاند. چنانکه سرگذشت بسیاری از عارفانِ باالله چنین بوده است.

ور نکوبد، مانَد او بسته‌دهان　　چون‌فقیه از شُرب‌وبزمِ این شهان (۳۹۳۳)

و اگر بر سرش نکوبد، یعنی به او ابتلا ندهد، مانند آن فقیه از نوشیدن شراب شاه و بهره‌وری از بزم شاهان محروم می‌گردد. یعنی اگر بنده‌ای به بوتهٔ ابتلا در نیاید دهان روحش بسته می‌ماند و استعدادهای مکمونش خفته و عاطل به هرز می‌رود و نمی‌تواند روشن‌بین شود.

گفت شَه با ساقی‌اش: ای نیکْ‌پَی　　چه خموشی؟ دِه،به‌طبعش‌آر[2]،هَی! (۳۹۳۴)

صورت حکایت: شاه به ساقی خود گفت: ای نکوسرشت، چرا ساکتی؟ زودباش او را بر سر حال و نشاط بیاور!

هست پنهان حاکمی بر هر خِرَد　　هر که را خواهد به فن از سَربَرَد (۳۹۳۵)

هر عقلی، فرمانروایی مخفی دارد که هرکس را بخواهد با شگردی خاص مقهور گرداند. [«از سَربُردن» تعبیری است از حکم راندن و مقهور کردن. گاه به معنی بیهوش کردن و مست گردانیدن نیز می‌آید. چنانکه در **دیوان کبیر** فرماید:

می‌گوید آن بید بدان باد زخود پُرس　　ای بُرده مرا از سر و ای داده مرا می

یکی از محققان محترم پنداشته که «از سر بُردن» یعنی عقل و خرد را از سر بیرون کردن.[3] امّا دقّت نکرده که مفعولِ از «سر بَرَد»، «هرکه» است نه «خِرَد». در برخی از نسخه های مثنوی به جای «از سر بَرَد» جملهٔ «از خود بَرَد» آمده است. به هر حال مولانا در

---

۱. اَحْمَر: سرخ.
۲. به طبع آوردن: بر سر حال و نشاط آوردن.
۳. ر.ک. مثنوی(آقای استعلامی)، ج۶، ص۴۱۸.

اینجا نکته‌ای مهمّ در روانکاوی گفته است. او می‌گوید عقول و افکـار آدمـی تـحت سـیطرهٔ عواملی درونی و پنهان قرار دارد که خود انسان نیز از آن آگاهی ندارد. و بواسطهٔ سلطه و نفوذ آن عوامل درونی است که احوال و اعمال انسان شکل می‌گیرد، راه صواب می‌پوید و یا به کژی می‌گراید. همینطور آن عوامل درونی نیز به نوبهٔ خود تحت سیطرهٔ عوامل ناپیدای دیگر است و این رشته زنجیروار به هم پیوسته است. این مطلب ظاهراً همان چیزی است که روانکاوان بدان «ضمیر ناخودآگاه» گویند.]

(۳۹۳۶) آفـــتابِ مَشـــرقِ و تـــنویرِ او چون اسیران بسته در زنـجیرِ او

آفتاب خاور و نورافشانی آن آفتاب، همچون اسیران به زنجیر مشیّت او بسته شـده است. [پس خورشید نیز مقهور حکم آن حاکمِ ناپیداست.]

(۳۹۳۷) چرخ را چرخ اندر آرد در زَمَـن چون بخوانَد در دِماغش نیم فـن

اگر آن حاکمِ ناپیدا (حضرت حق) به مغز فلک نیمه افسونی بخواند، فلک را آنـاً بـه چرخش در آورد. [«زَمَن» به معنی زمان، روزگار و وقت است. «در «زَمَن» به معنیِ «در همان وقت»، «در زمان»، «در حال»، «آناً» و امثال آن است. امّـا گـولپینارلی «زَمَـن» را در ایـنجا روزگار گرفته که ناصواب و نامفهوم است، پس گفته است: «فلک را در روزگار به چرخش وا می‌دارد[1].»]

(۳۹۳۸) عقل، کو عقلِ دگر را سُخره کرد[2] مُهره زو دارد، وی است استادِ نرد

عقلی که عقل دیگـر را تـحت سـلطه خـود قـرار دهـد، مُـهرهٔ بُـرد و پـیروزی را از استاد نَرْد دارد. [استاد همایی در شرح این بـیت گـوید: بـاز گـفت و گـوی مـولانا دربـارهٔ آن حاکم پنهانی است که بر عقول و نفوس و اجسام و اجرام عنصری و فلکی مستولی است و برهمه حکومت و فرمانروایی می‌کند. در این بیت می‌گوید اگر عقلی را دیدی که عقل دیگر را مسخّر کرد، بدان که عقل غالب هم پرتو اثری از همان حاکم پنهانی گرفته کـه دارای چـنین قدرت و چیرگی شده است. و به عبارت دیگر همان حاکم پنهانی استاد نرد است که از مُهره‌ها

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص۴۹۷.
۲. سُخْره کرد: به بیگاری گرفت، تحت سلطه قرار داد، مسخره کرد.

به اشخاص بهره می‌بخشد[۱].]

چند سیلی بر سرش زد، گفت: گیر در کشید از بیمِ سیلی آن زحیر[۲] (۳۹۳۹)

ساقی چند سیلی (مشت) به سر فقیه کوبید و گفت: این جام شراب را بگیر. او نیز به ستوه آمده از ترس مشت‌های بعدی ساقی، شراب را سر کشید.

مست‌گشت‌و شاد و خندان چو باغ در ندیمی‌و مَضاحِک[۳] رفت‌و لاغ[۴] (۳۹۴۰)

او مست شد و مانند باغ شاد و خندان گشت. و شروع به بذله‌گویی و زدن حرف‌های خنده‌دار کرد و خلاصه بنای شوخی نهاد.

شیرگیر[۵] و خوش‌شد، انگشتک[۶] بزد سوی مَبْرَز[۷] رفت تا میزک[۸] کند (۳۹۴۱)

او، مستان و شادان و بشکن زنان به طرف آبریزگاه رفت تا ادرار کند.

یک کنیزک بود در مَبْرَز چو ماه سخت و زیبا و ز قِرناقانِ[۹] شاه (۳۹۴۲)

اتّفاقاً در آبریزگاه، کنیزکی مَهْوَش بود که جمالی به کمال داشت و جزوِ کنیزکان حرمسرای شاه بود.

چون بدید او را دهانش بازماند عقل رفت و تن ستمْپرداز[۱۰] ماند (۳۹۴۳)

همینکه او چشمش به کنیزک افتاد از فرط زیباییِ او، دهانش بازماند. یعنی حیرت

۱. شرح مثنوی مولوی، ص۸۵.
۲. زَحیر: درد و ناله. در اینجا به معنی کسی که از شدّت درد به ستوه آید.
۳. مَضاحِک: سخنان و کارهای خنده‌آور. جمعِ مَضْحَکه.
۴. لاغ: هزل و شوخی.
۵. شیرگیر: سرمست و سرخوش.
۶. انگُشتک زدن: بشکن زدن.
۷. مَبْرَز: مستراح، آبریزگاه.
۸. میزک: ادرار، بول.
۹. قِرناق: کنیزک. لفظی ترکی است.
۱۰. ستمْپرداز: آنکه به ظلم و تعدّی دست می‌زند. صفت مرکّب فاعلی مرخّم.

کرد. و عقل از سرش پرید و جسمش متجاوز شد.

(۳۹۴۴) عمرها بوده عَزَب، مشتاق و مست بر کنیزک درزمان در زد دو دست

او که عمری عَزَب(مجرّد) مانده بود، با اشتیاق و سرمستی ناگهان کنیزک را با دو دست محکم چسبید.

(۳۹۴۵) بس طپید آن دختر و، نعره فراشت بر نیامد با وی و، سودی نداشت

آن دختر خیلی تقّلا کرد و جیغ زد تا خود را از دستان او نجات دهد. ولی از پسِ او برنیامد و تقّلایش به جایی نرسید.

(۳۹۴۶) زن بـه دستِ مـرد در وقتِ لقـا چون خمیر آمد بـه دست نـانبا[1]

در اینجا مولانا از صورت حکایت به این مطلب کلّی منتقل مـی‌شود کـه بـه هـنگام آمیزش، زن در دست مرد مانند خمیری است در دست نانوا. یعنی همانطور که نانوا هرگونه که بخواهد در خمیر تصرّف می‌کند، مرد نیز در زن.

(۳۹۴۷) بِسْرِشَد گاهیش نرم و گَه درشت زو بر آرد چاق چاقی[2] زیرِمشت

گاه به نرمی و گاه با خشونت خمیر را وَرز می‌دهد، چنانکه زیر دست او چِـقْ چِـقْ صدا می‌دهد.

(۳۹۴۸) گاه پهنَش واکَشَد بـر تـخته یـی در هَمَش آرد گهی یک لخته یی

گاهی نانوا خمیر را روی تخته‌ای پهن می‌کند، و گاهی نیز آن را به صورت یک گلوله در می‌آورد.

(۳۹۴۹) گاه در وی ریزد آب و گَه نمک از تنور و آتشش سـازد مِـحَک

گاهی آب بر آن می‌ریزد و گاهی نیز نمک به آن می‌زند. و سپس بوسیلهٔ تنور و آتش تنور آنرا می‌آزماید.

۱.نانبا: نانوا.

۲.چاقْ چاق: صدایی که از برخورد دو چیز به یکدیگر شنیده شود. از نظر دستوری جزو اصوات است.

این‌چنین پیچند مطلوب و طَلوب[1] اندرین لِعْب‌اند[2] مغلوب و غَلُوب[3] (۳۹۵۰)

مطلوب و طالب اینگونه در هم می‌آمیزند، و مغلوب و غالب نیز بدین بازی سرگرم.

این لَعِبْ[4]، تنها نه شو را با زن‌است هر عشیق[5] و عاشقی را این‌فن‌است (۳۹۵۱)

این بازی فقط منحصر به شوهر و زن نیست، بلکه هر معشوق و عاشقی چنین خاصیّتی دارد. [رجوع شود به بیت (۴۴۰۰) به بعد در دفتر سوم.]

از قـــــدیم و حادث و عَیْن و عَرَض پیچشی چون ویس و رامین مُفْتَرَض[6] (۳۹۵۲)

میان قدیم و حادث و جوهر و عَرَض همچون **ویس** و **رامین** روابط متقابلِ ضروری و لازم برقرار است. [توضیح **قدیم** در شرح بیت (۲۰۲۰) دفتر اوّل، و توضیح **حادث** در شرح بیت (۱۷۴۷) دفتر دوم، و توضیح جوهر (عین) و عَرَض در شرح بیت (۲۱۱۰) دفتر اوّل، و توضیح ویس و رامین در شرح بیت (۲۲۸) دفتر سوم آمده است. حکیم سبزواری در شـرح بیت فوق گوید: پیش گفتیم در بیان قول حُکما «**اَلنِّکاحُ السّاري في جَمیعِ الذَّراري**» که نکاح ساری است در ماهیّت و وجود و مادّه و صورت و جسد و نفس و امکان و وجوب و قوّه و فعلیّت و صفت و موصوف و جوهر و عرض و غیر اینها[7].

از آنجا که از نظر عرفا عشق در جمیع کائنات ساری و جاری است، رابطهٔ هستی و حق نیز بر مبنای تعشّقِ متقابل قرار گرفته است. بنابر این از حضرت حق گرفته تا ادنیٰ مرتبهٔ موجودات، جملگان به اعتباری عاشق‌اند و به اعتباری معشوق.]

لیک لِعْبِ هر یکی رنگی دگـر پیچشِ هر یک ز فـرهنگی دگـر (۳۹۵۳)

امّا بازی هریک رنگی خاص دارد. یعنی هر یک از این موجودات که بر شمردیم شأن

---

۱. طَلُوب: خواستار، طالب. صیغهٔ مبالغه.
۲. لِعْب: بازی.
۳. غَلُوب: غالب و چیره. صیغهٔ مبالغه.
۴. لَعِبْ: بازی، لهو.
۵. عَشیق: عاشق، معشوق. در اینجا معنی اخیر مراد است.
۶. مُفْتَرَض: واجب شده، فرض، لازم و واجب.
۷. شرح اسرار، ص۴۹۵.

ذاتی خاصّی دارد. و جلوهٔ عشقی هر کدام شأن و مرتبهٔ خاصی دارد. یعنی عشق در هر یک از این مراتبِ وجودی به نوعی ظهور دارد.

(۳۹۵۴) شُوی و زن را گفته شد بهرِ مثال — که‌مکن‌ای‌شُوی، زن را بَدْ گُسیل[۱]

البتّه شوهر و زن در اینجا برای مثال گفته آمد که یعنی ای شوهر، مبادا با زنت بدرفتاری کنی و موجب بد راهی و ناسازگاری او شوی. [«مِثال» را باید به صورتِ مُمال (مِثِیل) خواند تا قافیه مناسب آید. پس مولانا می‌گوید من مثال زن و شوهر را در اثنای این بحث عمداً آوردم تا اندرزی به مردان دهم که با زنان خود بدرفتاری نکنند.]

(۳۹۵۵) آن شبِ گِردَک[۲] نه یِنگا[۳] دستِ او — خوش امانت داد اندر دستِ تو؟

مگر در شب زفاف، ینگه دست نوعروس را به دست تو نداد و به تو نگفت که من این امانتِ خوب را به تو سپردم؟ یعنی ای داماد این دختر، امانة الله است، ودیعة الرحمن است. مواظبش باش. مبادا در حق او بدی کنی. [چنانکه آن نبیّ کریم(ص) در واپسین‌ایّام حیات خود در خطبهٔ حَجَّةُ الْوِداع مردان را به حُسن سلوک و رفتار پسندیده با زنان سفارش کرد و فرمود: ... **أُوصیکُمْ بِالنِّساءِ خَیْراً فَإِنَّما هُنَّ عَوارٍ عِنْدَکُمْ... وَ إِنَّما اَخَذْتُمُوهُنَّ بِـاَمانَةِ اللهِ...**[۴] «شما را به نیکی با زنان سفارش می‌کنم... چرا که آنان را به عنوان امانت خدا گرفته‌اید...» مولانا نیز در رعایت حال زنان بسیار حسّاس بود. چنانکه وقتی رنجشی میان بهاءالدین ولد (پسر مولانا) و همسرش رفت، مولانا در نامه‌ای از عروس خود حمایت کرد و با کلماتی محبّت‌آمیز دلداری‌اش داد و گفت اگر بهاءالدین در آزار شما کوشد حقّا که دل از او بر کنم و حتّی سلام او را جواب نگویم و او حق ندارد بر جنازهٔ من حاضر شود.

مولانا غلبهٔ خشونت بار بر زنان را می‌نکوهد. چنانکه در بیت(۲۴۳۴) دفتر اوّل گوید:

---

۱. بَدْگُسیل: بد راه، ناسازگار. گُسیل هم معنی مصدری داردو هم معنی وصفی. یعنی هم به معنی فرستادن است و هم به معنی رونده، راهی. در اینجا معنی وصفی مراد است.

۲. شبِ گِرْدَک: شبی که عروس و داماد به حجله می‌روند، شب زفاف. «گِرْدَک» به معنی حَجْلهٔ عروس و داماد است.

۳. یِنگا: یِنْگه، زن یا زنانی که در قدیم نوعروس را با وظایف زناشویی آشنا می‌کردند. «یِنْگه» برای عروس، به منزلهٔ «ساقْ‌دوش» برای داماد است. «یِنگه» و «یِنگا» لفظی ترکی است.

۴. تاریخ العقوبی، ج۲، ص ۱۱۱.

بـــاز بـــر زن، جـاهلان غـالب شـوند   کـاندر ایشـان تـندیِ حـیوان‌ست بـند

او زن را پرتو حق می‌داند نه معشوق مرد. در بیت (۲۴۳۷) دفتر اوّل گوید:

پـرتو حـق است آن، مـعشوق نـیست   خالق است آن، گوئیا مـخلوق نـیست

با آنکه در آن عصر تعدّد زوجات و داشتن کنیز و حرمسرا امری رایج بود ولی مولانا هرگز با دو همسر در یک زمان نزیست و هیچ کنیزی برنگرفت و حرمسرایی نیز برپا نداشت. او از پسِ فوت نخستین همسرش، همسری دیگر گُزید و تا آخر عمر با او سر کرد. به زنـان سخت احترام می‌گذاشت و چون به مجلس سماع دعوتش می‌کردند می‌پذیرفت و همینکه از در وارد می‌شد زنان گلبارانش می‌کردند و جواهرات خود را به پایش می‌ریختند، امّا او بدین امور اعتنایی نمی‌داشت. او صریحاً با محصور کردن زنان مخالف بود (آن هم در قرون وسطی) عین خطابهٔ او در این‌باره بدین قرار است: «همین نان که از فرطِ فراوانی حتی سگان نیز بدان رغبتی نمی‌کنند، اگر منع کنی همگان بدان رغبت آرند. **اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلیٰ ما مُنِع**. هر چند که زن را امر کنی که پنهان شو، ورا دغدغهٔ خود را نمودن بیشتر شود و خلق را از نهان شدن او رغبت به آن زن بیش گردد. پس تو نشسـته‌ای و رغـبت را از دو طـرف زیـادت مـی‌کنی و می‌پنداری که اصلاح می‌کنی. آن خود عین فساد است. اگر او را گوهری باشد که نخواهد که فعلِ بد کند، اگر منع کنی و نکنی او بر آن طبعِ نیک خود و سرشتِ پاک خود خواهد رفتن. فارغ باش و تشویش مخور.و اگر به عکسِ این باشد، باز همچنان بر طریقِ خود خواهد رفتن. منع جز رغبت را افزون نمی‌کند علی الحقیقة[۱].»]

کآنچه با او تو کـنی، ای مُـعْتَمَد   از بد و نیکی، خـدا بـا تـو کـند (۳۹۵۶)

زیرا ای شخص مورد اعتماد، هر نوع رفتارِ بد یا خوبی که با زنت داشته باشی خداوند جواب آنرا به تو خواهد داد.

حاصل اینجا این فقیه از بیخودی   نه عفیفی[۲] ماندش و نـه زاهـدی (۳۹۵۷)

مولانا پس از توصیهٔ مردان به حُسنِ سلوک با زنان خود به نقل حکایت باز می‌گردد: خلاصهٔ کلام، آن فقیه در آن موقعیّت به سبب مستی، پاکدامنی و پارسایی را از دست داد.

---

۱. فیه مافیه، ص۷۸ - ۷۷.

۲. عَفیفی: پاکدامنی. عفیف + یای مصدری.

(۳۹۵۸) آن فقیه افتاد بر آن حُورْزاد[1] آتشِ او اندر آن پنبه فتاد

فقیه‌مذکور رویِ آن کنیزک‌زیبا افتاد و آتش شهوتش بر تن‌نرم و سیمین‌کنیزک شرر زد.

(۳۹۵۹) جان‌به‌جان پیوست و،قالبها چَخید[2] چون دو مرغِ سر بُریده می‌طپید

جان فقیه به جان کنیزک پیوند خورد و بدن های آن دو نیز به تب و تاب افتاد. و مانند دو مرغ سر بُریده دست و پا می‌زدند. [رجوع شود به بیت (۳۸۹۲ - ۳۸۹۱) دفتر پنجم.]

(۳۹۶۰) چه‌سِقایه[3]؟چه‌مَلِک؟چه‌اَرْسَلان[4]؟ چه‌حیا؟چه‌دین؟چه‌بیم‌و خوفِ‌جان

چه پیمانه‌ای؟! چه شاهی؟! چه شیری؟! چه حیائی؟! چه دینی؟! اصلاً بیم و ترس از جان چه معنی دارد؟! یعنی او در حالت مستی و خوشی نه از شرابخواری شرمگین بود و نه از قهر شاه و میرغضبان او. بلکه می‌گفت دم غنیمت است! یعنی وقتی او به اوج التذاذ و خوشی رسید دیگر از عواقب کارش نهراسید. چنانکه در بیت (۳۸۷۹ - ۳۸۷۷) دفتر پنجم در حکایت پهلوانی که با کنیزکِ خلیفه در آمیخته بود اندر بیان بی‌پرواسازی شهوت فرماید:

قصدِ آن مَه کرد اندر خیمه او عقل کو و؟ از خلیفه خوف کو؟

چون زند شهوت در این وادی دُهُل چیست عقلِ تو فُجُلّ بنِ الْفُجُل؟

صد خلیفه گشته کمتر از مگس پیشِ چشمِ آتشین‌اش آن نَفَس

(۳۹۶۱) چشمشان افتاده اندر عَین‌وغَیْن[5] نه‌حَسَن پیداست این‌جا، نه‌حسین

چشم آن دو از فرط لذّت خمار شد. در آن حالت نه حسن پیدا بود و نه حسین. یعنی تفاوت اشخاص را نمی‌دانستند زیرا در اوج کیف و لذّت بودند.

---

۱. حُورْزاد: زادهٔ حور. کنایه از زیبا روی.

۲. چَخید: کوشید، سعی و تقّلا کرد.

۳.سِقایه: پیمانهٔ آب و شراب.

۴.اَرْسَلان: شیر. لفظی ترکی است. در اینجا مراد فرماندهان و میرغضبان شاه است.

۵. چشم در عین و غین افتادن: کنایه از سنگینی خواب و مستی که در آن حالت، قوّه تمییز و تشخیص از میان رود. شاید بدانجهت که «ع» در حساب حروف ابجد(۷۰) و «غ» (۱۰۰۰) است. و تفاوت آن دو بسیار است. و هرگاه آدمی این دو را از هم تمییز ندهد معلوم می‌شود که قوّهٔ تشخیص ندارد. و شاید عین به معنی شخص و خود، و «غین» اشاره به غیرباشد. بنابر این در «عین و غین افتادن» کنایه از عدم تمییز خود از دیگری است.(فرهنگ نوادر لغات، ضمیمهٔ دیوان کبیر، ج۷، ص۲۵۷) به هر حال (چشم در عین و غین) افتادن در اینجا کنایه از خماری و کلاپیسه شدن است.

شد دراز و، کو طریقِ بازگشت انتظارِ شاه هم از حد گذشت (۳۹۶۲)

شاه دید که رفتن فقیه به آبریزگاه بسیار طول کشیده و گویا خیال ندارد بازگردد. به هر حال انتظار شاه از حدّ فراتر رفت.

شاه آمد، تا ببیند واقعه دید آنجا زلزلهٔ اَلْقارِعَه (۳۹۶۳)

شاه آمد که ببیند اوضاع از چه قرار است. دید در آنجا یعنی در آبریزگاه محشری به پا شده است! [به روایت قرآن کریم در آستانهٔ ظهور قیامت کبریٰ یک سلسله حوادث مهمّ طبیعی از قبیل زلزله و انکدار شمس و قمر و سقوط ستارگان و بر هم خوردن نظام فلکی رخ می‌دهد. چنانکه در آیهٔ ۱ سورهٔ **حج** سخن از زلزلهٔ عظیم قیامت رفته است و در سورهٔ **زلزال** نیز خبر از وقوع زلزله هولناک به میان آمده است. **اَلْقارِعَه** (=کوبنده) از اسماء قیامت است و نام یکصد و یکمین سورهٔ قرآن. به هر حال اضافهٔ «زلزله» به «القارعه» وصف حالتِ شگفت‌انگیز فقیه و کنیزک است. در تداول امروزین نیز در بیان شگفتی‌ها و حوادث غیر معتاد می‌گوییم: چه محشری! عجب قیامتی! و امثال آن.]

آن فقیه از بیم برجَست و برفت سویِ مجلس جام را بربود تفت[1] (۳۹۶۴)

آن فقیه از ترس از جا برجهید و به بزم شاهانه رفت و شتابان جام شراب را برداشت.

شَه چو دوزخ پُر شَرار[2] و پُرنَکال[3] تشنهٔ خونِ دو جُفتِ بَدْفِعال (۳۹۶۵)

شاه نیز مانند جهنّم، با خشمی آتشین و قهّار به دنبال او روان شد. شاه تشنهٔ خون آن دو بدکار شده بود.

چون‌فقیهش دید رُخ پُرخشم وقهر تلخ و خونی‌گشته،همچون‌جامِ‌زهر (۳۹۶۶)

همینکه فقیه دید که شاه چهره‌ای خشمین و قهّار دارد و همچون جام زهر تلخ و سفّاک شده است. [این بیت کُلّاً شرط است، و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

---

۱. تفت: گرم و شتابان.
۲. شَرار: پاره‌ای از آتش.
۳. نَکال: عقوبت، کیفر. (پُرنَکال) پر از شکنجه و عذاب، قهّار.

(۳۹۶۷) بانگ‌زد برساقیش، کای‌گرمْ دار[1] چه‌نشستی خیره؟ دِه،در طبعَش‌آر

بر سرِ ساقی شاه فریاد زد که‌ای رفیق، چرا بیهوده نشسته‌ای؟ جام شرابی به جناب شاه بده و بر سر ذوق و نشاطش آور!

(۳۹۶۸) خنده آمد شاه را گـفت: ای کـیا[2] آمدم بـا طـبع، آن دخـتر تـو را

شاه از این حرف خنده‌اش گرفت و به فقیه گفت: ای بزرگمرد، بر سر ذوق و نشـاط آمدم، آن دختر (کنیزک) مالِ تو باشد!

(۳۹۶۹) پادشاهم، کارِ من عـدلست و داد ز آن خورم که یار را جُودَم بداد

من پادشاهم و کارم عدالت‌گستری و دادگری است. آنچه می‌خورم از بـخششی است که به دوست می‌کنم.

(۳۹۷۰) آنــچه‌آن‌رامــن‌ننوشم‌همچونوش[3] کی‌دهم‌درخوردِیاروخویش‌وتوش؟

چیزی را که من مانند شربت با لذّت طبع ننوشم، چگـونه مـمکن است بـه دوست و خویشاوند و تو بخورانـم؟ یـعنی عـدالت حکـم مـی‌کند کـه هـرچـیز را کـه مـن در کـمال رغبت و خوشی نخورم، آن را بـه دوسـتان و خـویشاوندانِ خـود و حـتّی تـو کـه شـخصی بیگانه‌ای ندهم. [«توش» یعنی آنرا به تو. در اصل بوده است «تو اَش». مرکّب از ضمیر منفصل مخاطبِ «تو» + ضمیر متّصلِ «ش» در حالت مفعولی. امّا نیکلسون این مطلب را قبول ندارد. و عقیده دارد که ساختمان جمله در مصراع دوم از حیث معنی چنین است: «کی دهم در خورد و توشِ یار و خویش[4]؟» او ظاهراً «تُوش» را بـه مـعنی تـاب و تـوان و طـاقت گـرفته است. شارحی دیگر از متأخران گفته است: «تُوش» یـعنی آنـها کـه پـیوند خـون و جسـم بـا مـن دارند، بستگان نزدیک من. این قول ناصواب است، زیرا قبلاً سخن از **خویش** (= خویشاوند) رفته است و تکرار این معنی، حشو زائد است. بـه هـر حـال وجـه اوّل از هـمه مـناسب‌تـر می‌نماید.]

---

۱. گرمْدار: دوست، رفیق. صفت مرکّب فاعلی مرخّم. در اصل بوده است گرم دارنده.
۲. کیا: بزرگ، شاه، حاکم.
۳.نُوش: شربت، انگبین.
۴.ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۴۲ ـ ۲۲۴۱.

زآن خورانم من غلامان را که من — می‌خورم بر خوانِ خاصِ خویشتن (۳۹۷۱)

به غلامانم از همان طعام‌هایی می‌خورانم که خودم بر سر سفرهٔ خاصّ خود می‌خورم.

ز آن خورانم بندگان را از طعام — که خورم من خود، زپخته یا ز خام (۳۹۷۲)

به غلامان خود از همان طعام‌های پخته یا خامی می‌خورانم که خود می‌خورم.

من‌چو‌پوشم‌از خز[۱] و اطلس[۲] لباس — زآن بپوشانم حَشَم را[۳]، نه پَلاس[۴] (۳۹۷۳)

چون خودم لباس‌های فاخری از جنس خز و ابریشم می‌پوشم، چاکران و خادمان خود را نیز از همان لباس می‌پوشانم، نه از پشمینه های ارزان.

شرم دارم از نَبیّ ذُوفُنون — اَلْبِسُوهُمْ گفت مِمّا تَلْبَسُون (۳۹۷۴)

از پیامبر(ص) که فضائل و کمالات بسیار دارد حیا کن که فرمود: ایشان را از آنچه خود می‌پوشید بپوشانید. [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

مصطفیٰ کرد این وصیّت با بَنُون[۵] — اَطْعِمُوا الاَذْنابَ[۶] مِمّا تَأْکُلُون (۳۹۷۵)

محمّد مصطفی(ص) به فرزندان خود، یعنی به امّتِ خود چنین سفارش کرد: زیردستان را از آنچه خود می‌خورید بخورانید. [مقصود این خبر است: اَرِقّاءَکُمْ اَرِقّاءَکُمْ اَطْعِمُوهُمْ مِمّا تأکُلُونَ وَ اَلْبِسُوهُمْ مِمّاتَلْبِسُونَ فَاِنْ جاؤُا بِذَنْبٍ لاتُریدونَ فَبیعُوا عِبادَاللهِ وَلاتُعَذِّبُوهُمْ[۷] «بردگان خود را مواظبت کنید! بردگان خود را مواظبت کنید! از آنچه می‌خورید به آنان بخورانید و از آنچه می‌پوشید آنان را بپوشانید. پس اگر خطائی مرتکب شدند که دوست نمی‌دارید، کیفرشان مدهید بل آنان را بفروشید.»]

---

۱. خَزْ: حیوانی است که پوست گرانبهایی دارد. در اینجا مراد پوست آن حیوان است نه خودش.

۲. اَطْلَس: دیبا، پرنیان، پارچه های ابریشمی.

۳. حَشَم: خویشان و کسان و چاکران مرد.

۴. پَلاس: پشمینه.

۵. بَنُون: پسران، فرزندان.

۶. اَذْناب: دُم‌ها. جمعِ ذَنَب به معنی زیردستان و حواشی و خدمه نیز آمده است.

۷. احادیث مثنوی، ص ۲۲۱.

(۳۹۷۶) دیگران را بس به طبع آورده یی در صبوری چُست وراغب کرده یی

این بیت راجع است به بیت (۳۹۰۰) به بعد که در آن برادر بـزرگین دو بـرادر دیگـر خود را به صبر و بُردباری دعوت می‌کند. در واقع حکایت شاه و فقیه نیز از زبان او بوده است، زیرا در آن ابیات به برادران خود گفت چرا وقتی دیگران به مصیبتی دچار می‌آیند زبانتان در نُصح و اندرز آنان گرم و چالاک است، و چون خود به بلایی دچار می‌آیید لال و مـضطرب می‌شوید؟! چطور است که دیگران را خوب بر سر طبع و نشاط می‌آورید، امّـا خـود نـژند و پژمرده‌اید؟! پس آن برادر بزرگین بـه دو بـرادر خـود مـی‌گوید: تـا بـه حـال بسـیار پـیش آمده است که دیگـران را بـر سـر ذوق و نشـاط آورده‌ای و آنـان را بـه صـبر و شکـیبایی برانگیخته‌ای.

(۳۹۷۷) هم به‌طبع آور به‌مردی خویش را پیشوا کـن عـقلِ صـبْرانـدیش را

اکنون وقت آن رسیده است که مردانه خود را نیز بر سر ذوق و نشـاط آری و عـقل صبور را راهنمای خودسازی.

(۳۹۷۸) چون قلاووزیِ[1] صبرت پَر شـود جان به‌اوجِ عرش[2] وکرسی[3] برشود

هرگاه صبر که همچون هادی تو است، بال و پرِ تو شود، روح تـو بـه اوج عـرش و کرسی خواهد آمد.

(۳۹۷۹) مصطفیٰ بین که چو صبرش شد بُراق[4] بر کشـانیدش بـه بـالایِ طِـباق

به حضرت محمّد مصطفی(ص) نگاه کن که چون صبر، بُراق او شد، او را به اوج طبقات آسمان، بالا بُرد. [«طِباق» اشاره دارد به طبقات مختلف آسمان که در هیأت قدیم مطرح بوده است. «طباق» جمع مکسّرِ «طَبَق» است مانند «جَمَل» که جمع آن «جِمال» می‌شود. به علاوه مصدر دوم باب مفاعله نیز تواند بود. این کلمه متخذ از آیهٔ ۳ سورهٔ **مُلک** است: **اَلَّذی خَلَقَ سَبْعَ سَمٰواتٍ طِباقاً**... «آن کسی که بیآفرید آسمان هفتگانه را به صورت طبقات منظم...» نصب

---

۱. قَلاُووزی: رهبری و هدایت. قَلاوُوزی (= طلایهٔ سپاه، لفظی ترکی است) + یای مصدری.

۲ و ۳. عرش و کرسی: ر. ک. شرح بیت (۳۴۸۷) دفتر اول.

۴. بُراق: ر.ک. شرح بیت (۵۵۲) دفتر چهارم.

«طباقاً» در آیهٔ فوق یا بنا بر **حال** بودن است، یا بنابر اینکه صفت «سموات» فرض شود[1]. بیت فوق به معراج نبی(ص) اشارت دارد. پس صبر نکومرکوبی است.]

روان گشتنِ شاهْزادگان بعد از تمامِ بحث و ماجرا، به جانبِ ولایتِ چین، سویِ معشوق و مقصود، تا به قدر امکان به مقصود نزدیکتر باشند، اگرچه راهِ وصل مسدود است، به قدر امکان نزدیکتر شدنِ محمود است اِلی آخِرِه

این بگفتند و روان گشتند زود　　　هرچه بود، ای یارِمن آن لحظه بود (۳۹۸۰)

سه شاهزاده این سخنان را گفتند و بیدرنگ به طرف سرزمین چین به راه افتادند. ای دوست من، هرچه بود در آن لحظه واقع شد. یعنی سرنوشت آن سه نفر از همان لحظه‌ای که عازم چین شدند به نوعی دیگر رقم خورد.

صبر بگزیدند و صدّیقین[2] شدند　　　بعد از آن سویِ بِلادِ چین شدند (۳۹۸۱)

آن سه شاهزاده برای رسیدن به مقصود خود صبر بر سختی ها را انتخاب کردند و بدین جهت در شمار صِدّیقان قرار گرفتند و آنگاه به سوی مملکت چین حرکت کردند.

والِدَین و مُلک را بگذاشتند　　　راهِ معشوقِ نهان برداشتند (۳۹۸۲)

آن سه تن، پدر و مادر و مُلک و مملکت خود را ترک گفتند یعنی ترک جمیع تعلّقات کردند و راه معشوقِ نهانی را در پیش گرفتند.

همچو ابراهیمِ اَدْهَم از سَریر[3]　　　عشقشان بی پا و سر کرد و فقیر (۳۹۸۳)

عشق آن سه شاهزاده، آنان را مانند **ابراهیم اَدْهَم** از تخت پادشاهی به سوی فقر و گمنامی درکشید. [رجوع شود به شرح بیت (۹۲۹) و بیت (۳۲۱۰) به بعد در دفتر دوم، و بیت (۷۲۶) به بعد در دفتر چهارم.]

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج۱۰، ص۳۲۲ - ۳۲۱، تفسیر ابوالفتوح رازی، ج۱۰، ص۸۴.
۲. صِدّیق: صیغهٔ مبالغه به معنی بسیار راستگو، کسی که راستیِ گفتارش با نیکیِ کردارش موافق آید. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۰۳) دفتر اول.
۳. سَریر: تخت. جمع: سُرُر.

(۳۹۸۴) یا چو ابراهیمِ مُرْسَل[1] سرخوشی   خــویش را افکـند انـدر آتشـی

یا مانند ابراهیمِ رسول از فرط مستیِ عشق الهی خود را به آتش بلا در افکندند. [اشاره به افکنده شدن ابراهیم خلیل الله در آتش نمرودیان.]

(۳۹۸۵) یـا چـو اسـمعیلِ صَـبّارِ[2] مَـجید[3]   پیشِ‌عشق و خنجرش حلقی کشید

یا مانند اسماعیل نبی که صبور و بزرگوار بود، گلوی خود را به عشق و خنجر عشق سپردند. [اشاره به ماجرای ذبح اسماعیل به امر الهی که شرح آن در کتب تاریخی و تفسیری آمده است.]

---

۱. مُرْسَل: فرستاده شده، رسول.
۲. صَبّار: صبور، بسیار صبر کننده. صیغهٔ مبالغه.
۳. مَجید: بزرگوار. صفت مشبهه.

حکایتِ اِمْرَؤُ الْقَیْس که پادشاه عرب بود و به صورت عظیم به جمال بود، یوسفِ وقتِ خود بود و زنانِ عرب چون زلیخا مَرْدهٔ او و او شاعر طبع، قِفا نَبک من ذکْری حَبیبٌ وَ مَنْزِل. چون همه زنان او را به جان می‌جستند، ای عجب غزل او و ناله او بهرِ چه بود؟ مگر دانست اینها همه تمثالِ صورتی‌اند که بر تختهای خاک نقش کرده‌اند، عاقبت این اِمْرَؤُ الْقَیْس را حالی پیدا شد که نیم شب از مُلک و فرزند گریخت و خود را در دلقی پنهان کرد و از آن اقلیم به اقلیم دیگر رفت در طلب آنکس از اقلیم منزّه است، یَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ یَشاءُ اِلی آخِرِهِ

خلاصه داستان

اِمْرَؤُ الْقَیْس شاعری بس زیباروی بود. وقتی که به عشق حقیقی رسید از مال و مُکنت و اشرافیّت، دلْ سیر شد و نیمه شبی با پلاسی پاره از زندگی مرفّه خود گریخت. او به دیار روم رفت و در ناحیهٔ **تَبوک** به کار خشت‌زنی مشغول شد تا با کدِّ یمین و عرق جبین روزگار گذراند. چون به پادشاه روم خبر دادند که امرؤالقیس به حدود این ولایت آمده و به کار خشت‌زنی مشغول شده است، شب هنگام به دیدار او رفت و با تکریم و تجلیل فراوان او را دعوت کرد که در قلمرو وی به سان شاهان زندگی کند. در این لحظه بود که امرؤالقیس با او نجوایی کرد. پادشاه روم ناگهان منقلب شد و دست در دست او بنهاد و تخت سلطنت را ترک گفت و با او به سرزمین های دور دست رفت و به کسوت فقر و درویشی در آمد.



اِمْرَؤُالقیس، معروف‌ترین شاعر دورهٔ جاهلی فرزند حُجرِ کِنْدی متولد سال ۴۹۷م و متوفای سال ۵۴۵ م حدود یک قرن پیش از اسلام می‌زیست. اصل او از یمن و زادگاهش نجد بود. پدرانش از اشراف عرب به شمار می‌آمدند. او خود مردی شاعرپیشه و اهل عیش و عشرت و مصاحبت با زنان بود. پدرش او را از این کارها منع می‌کرد ولی او نمی‌پذیرفت. ناچار به **دَمُّون** ناحیتی در **حَضْرَمُوت** تبعیدش کرد. تا اینکه قبیلهٔ **بنی اسد** بر پدرش شوریدند و او را به قتل رساندند. امرؤالقیس بر بساط باده گساری بود که این خبر ناگوار را

شنید. امّا بزم عیش برهم نزد و مجلس به پایان رسانید و گفت: خدا پدرم را بیامرزاد کـه بـه دورهٔ کودکی تباهم کرد و به دورهٔ جوانی‌ام بار خونخواهی‌اش را بر دوشم بنهاد. زان پس بود که بساط لهو و لعب برچید و به جنگ با قاتلان پدر کمر بست. او در باب خونخواهی پدرش اشعار بسیاری سرود. او در جنگ با بنی‌اسد آنطور که می‌خواست کاری از پیش نبرد، زیـرا **مُنْذِر** پادشاه **حیره** که تحت الحمایهٔ شاه ایران بود به بنی اسد کمک می‌داد. بطوریکه هزیمتی سخت بر لشکریانش افتاد و او ناچار شد به قیصر روم پناه برد. قیصر روم بدو وعدهٔ مساعدت داد و حکومت **قسطنطنیه** را نیز بدو سپرد و او را به لقب **فیلارک** (والی) ملقّب ساخت، لیکن در راه قسطنطنیه جراحاتی برداشت و در **أَنْقُره** (= آنکارا) جان سپرد[۱]. بـنابر ایـن حکـایت مولانا (طبق اسلوب معهود مثنوی) با سرگذشت واقعی امرؤالقیس بکلّی متفاوت است. آنچه تاریخ از امرؤالقیس به خاطر دارد جنگاوری و قدرتمداری است، حال آنکه امرؤالقیسِ مثنوی چهره‌ای مقدّس همچون بودا و ابراهیم ادهم دارد. به هرحال مقصود مولانا از نقل حکـایات نقّالی و تاریخ نگاری حرفه‌ای نیست. او فقط در بند بیان حماسه های روحی و الهامی خود است و حکایات برای او ابزاری بیش بشمار نیایند. به هرحال حکایت امرؤالقیس مـثنوی در بیان و بسط بیت (۳۹۸۳) همین دفتر آمده است. زیرا مولانا در آنجا در وصف عشّاق حقیقی گفت که آنان مانند ابراهیم ادهم به سوی فقر و خمول می‌روند.

* * *

(۳۹۸۶) **اِمْرَءُ الْقَیس از مَمالِک خشکْ‌لب[۲] هم کشیدش عشق از خِطّهٔ عـرب**

عشق، امرؤالقیس را که از اشرافیّت‌های دنیوی وازده شده بود از سرزمین عرب بیرون کشید. [در مطلع این فصل جلیل مصراعی از **قصیدهٔ لامیهٔ** امرؤالقیس آمـده است کـه جـزو **معلّقات سبع** بشمار آید. قصیدهٔ مذکور با این مطلع آغاز می‌شود:

قِفا نَبْکِ مِنْ ذِکْریٰ حَبیبٍ وَ مَنْزِلٍ بِسِقْطِ اللِّویٰ بَیْنَ الدُّخُولِ فَحَوْمَلِ

«ای یاران، اینجا درنگ کنید تا بر یار و دیار بگریم، همان دیـار کـه در پـیچ و خـم شن زار میان ناحیهٔ **دخول**[۳] و **حومل**[۴] واقع شده است.» ضمناً در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ **بقره**، و آیهٔ ۷۴ سورهٔ **آل عمران** آمده است که ترجمه‌اش اینست: خداوند هرکه را

---

۱. أعلام زِرِکلی، ج۱، ص۳۵۲.
۲. **خشکْ‌لب**: در اینجا به معنی دلْ سیر و وازده است.
۳و۴ . نام دو محل در سمت شرقی یمامه.

خواهد به رحمت خود مخصوص گرداند.]

تا بیآمد خِشت می‌زد در تَبُوک[۱]   با مَلِک گفتند: شاهی از ملوک (۳۹۸۷)

او به تبوک آمد و در آنجا به خِشتْ زنی مشغول شد. تا اینکه به شاه آن سرزمین گفتند که یکی از شاهان. [تکمیل مطلب در بیت بعدی آمده است.]

اِمْرَءُالْقَیس آمده‌ست اینجا به کَد   در شکارِ عشق، خشتی می‌زند (۳۹۸۸)

یعنی امرؤالقیس برای کسب و سعی به اینجا آمده است. شکار عشق شده و به خشت زنی مشغول شده است. [«کَدّ» مصدر عربی به معنی کار کردن، رنج کشیدن و محنت بردن است. اما دوتن از محققان مثنوی[۲] آن را «گدائی» معنی کرده‌اند که ناصواب است و گویا آنرا با «گَد» که لفظی فارسی است و به معنی گدائی آمده اشتباه کرده‌اند. از این گذشته بیت فوق وضوحاً بیان می‌دارد که امرؤالقیس به پیشهٔ خشت زنی مشغول بوده است نه به گدائی. البتّه در نسخهٔ اکبرآبادی «گد» آمده و آن را گدائی معنی کرده است. امّا در نسخهٔ دو شارح مذکور و سایر نسخه های معتبر «کد» ثبت شده است.]

آن مَلِک برخاست‌شب،شدپیش‌او   گفت او را: ای مَلیکِ[۳] خوبْ‌رو (۳۹۸۹)

آن پادشاه شبانه برخاست و نزد او رفت و گفت: ای پادشاه زیبا رخسار.

یوسفِ وقتی، دو مُلکت[۴]شد کمال   مر تو را رام، از بِلاد و از جمال (۳۹۹۰)

تویی یوسف‌زمان. دو نوع سلطنت به‌کمال آمده است. هم ممالک مطیع توست و هم‌زیبایی.

گشته مردان بندگان از تیغِ تو   و آن زنان مِلکِ مَهِ بی میغِ تو (۳۹۹۱)

مردان به ضرب شمشیر تو مطیع و بندهٔ فرمان تو شده‌اند، و زنان بندهٔ رخسار تابناک تو باشند. [«میغ» به معنی «ابر» است، و «مَه» مخفّف ماه. پس «ماهِ بی میغ» کنایه است از روی

---

۱. تَبُوک: ر.ک. شرح بیت (۲۰۷۲) دفتر دوم.

۲. آقایان گولپینارلی و استعلامی.

۳.مَلیک: پادشاه.

۴. مُلْکَت: سلطنت. تای آن مصدری است نه ضمیر مخاطب.

زیبا و رخسار تابناک بر سبیل **استعارهٔ محقّقه**[1].]

(۳۹۹۲) **پیشِ ما باشی تو، بختِ ما بود جانِ ما از وصلِ تو، صد جان‌شود**

اگر تو نزد ما بمانی مایهٔ خوش‌اقبالی ماست. و جان ما از اتّصال به جان تو صد جان می‌شود. یعنی از مصاحبت تو نیروی فراوان می‌گیریم.

(۳۹۹۳) **هم من و هم مُلکِ من مملوکِ تو ای به همّت مُلک‌ها متروکِ تو**

ای کسی که با همّتِ والایت، سلطنت‌ها و ممالک را ترک گفته‌ای، هم من و هم سلطنت و مملکت من غلام تو باد.

(۳۹۹۴) **فلسفه گفتش بسیّ و، او خموش ناگهان وا کرد از سِر رویْ‌پوش**

پادشاه **تبوک** برای امرؤالقیس سخنان حکمت‌آمیز بسیاری گفت و او همچنان خاموش بود و گوش می‌کرد. امّا ناگهان پرده از راز درون خود برداشت و کشف اسرار کرد.

(۳۹۹۵) **تاچه گفتش او به گوش از عشق و درد همچو خود درحال سرگردانْش کرد**

معلوم نیست که امرؤالقیس چه اسراری از عشق و دردمندی خود بر زبان آورد که آن پادشاه را نیز مانند خود سرگردان و آشفته حال کرد.

(۳۹۹۶) **دستِ او بگْرفت و با او یار شد او هم از تخت و کمر بیزار شد**

پادشاه دست امرؤالقیس را گرفت و با او رفیق شد، نیز پادشاه از تخت و کمر سلطنتی منزجر گردید. [البتّه مصراع اوّل این وجه را نیز تحمّل می‌کند: امرؤالقیس دست پادشاه را گرفت.]

(۳۹۹۷) **تا بِلادِ دور رفتند این دو شَه عشق، یک کَرّتْ[2] نکرده ست این گُنه**

این دو پادشاه تا ممالک دور دست رفتند. عشق برای اوّلین مرتبه نبود که چنین گناهی مرتکب می‌شد. یعنی عشق حقیقی وقتی در دلی شرر زند او را از هر تعلّقی آزاد می‌کند. عشق

---

۱. ر. ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۹۴.

۲. کَرَّت: دفعه، بار، مرتبه.

تنها در مورد امرؤالقیس و آن شاه چنین نکرد بلکه بسیاری از سلاطین و شاهزادگان وقتی به کسوت عشق در آمدند قید تاج و تخت را زدند. بودا، ابراهیم ادهم و بسیاری دیگر وقتی عاشق شدند دریافتند که قدرت و مسند و حکومت در مقایسه با کمال روحانی چقدر کوچک و حقیر است. چنانکه مولی علی(ع) دنیا و قدرت و حکومت آنرا از عطسهٔ بُز نیز حقیرتر می‌دانست. پس کار عشق رهاسازی است، و تاریخ نشان می‌دهد که عشق کراراً و مراراً تاجداران را از سریر مُلک جدا کرده و اسیر خود ساخته است.

بر بزرگان شهد و برطفلانْست‌شیر او به هر کشتی بود مَنُّ الْاَخیر[1] (۳۹۹۸)

عشق برای بزرگان به مثابهٔ عسل است، و برای اطفال به منزلهٔ شیر. عشق، آخرین محموله‌ای است که بر کشتی می‌نهند و موجب غرقِ آن می‌شود. [عشق، همگان را به کمند خود در می‌کشد. منتهی عشق در هرکس به رنگ هویّت همان کس ظهور می‌کند. در افراد عالی همّت و جلیل‌القدر به صورت متعالی به ظهور می‌پیوندد، و در افراد دون‌همّت و نازل به صورت مبتذل ظاهر می‌گردد. عشق به وجود هرکسی درآید، کشتیِ وجود او را در دریای فنا غرق می‌کند. یعنی عشق حقیقی موجب غرق و افنای انانیّت و خودبینی می‌شود.]

غیرِ این دو بس مُلوکِ بی‌شمار عشقشان از ملک بِرْبُود و تبار (۳۹۹۹)

عشق نه تنها این دو پادشاه را از مُلک و سلطنت ربود، بل بسیاری از شاهان دیگر را از سلطنت و خاندان حَسَب و نَسَب خود ربوده ساخت.

جانِ این سه شَه‌بَچه[2]هم گِردِ چین همچو مرغان‌گشته هرسو دانه‌چین (۴۰۰۰)

جان این سه شاهزاده نیز در اطراف مملکت چین مانند پرندگان در این سو و آن سو به دانه چینی مشغول شد.

زَهره نی تا لب گشایند از ضمیر زآنکه رازی با خطر بود و خطیر[3] (۴۰۰۱)

جرأت نداشتند که لب به سخن گشایند و راز دل خود را بیان کنند. زیرا آن راز، رازی

---

۱. مَنُّ اْلاَخیر: ر. ک. شرح بیت (۷۲۷) همین دفتر.
۲. شَهْ بچه: بچهٔ شاه، شاهزاده. اضافهٔ مقلوب است.
۳. خَطیر: ارجمند، بزرگ، مهم.

خطیر و بزرگ بود.

(۴۰۰۲) صد هزاران سَر، به پولی آن زمان عشق، خشمْ آلوده زِهْ کرده کمان[1]

وقتی که عشقِ قهّار و آتشین آماده پرتاب تیر شود، صدها هزار سر به پشیزی نیرزد. یعنی وقتی عشق درجانی در جوشد «سرها بُریده بینی بی جرم و بی جنایت» زیرا که عشق سرکش است و با کسی شوخی ندارد.

(۴۰۰۳) عشق، خودبی‌خشم‌دروقتِ‌خوشی خوی دارد دَم به دَم خیره کُشی[2]

عشق این خاصیّت ذاتی را دارد که به گاهِ آرامش و خوشی هر لحظه بی محابا می‌کُشد.

(۴۰۰۴) این بُوَد آن لحظه کو خشنود شد من‌چه‌گویم چونکه‌خشمْ‌آلود شد؟

عشق آن وقتی که خوش و خرسند است این چنین بی محابا می‌کُشد، حال از آن زمانی که خشمگین است چه بگویم؟ یعنی وای از آن وقت که عشق، خشمْ‌آوری و آتشْ‌سِجافی کند.

(۴۰۰۵) لیک مَرْجِ جان، فِدایِ شیرِ او کِش‌کُشَداین‌عشق‌و،این‌شمشیرِ او

امّا چمنزار جان، فدای عشق بادا که همچون شیر، مهاجم و سفّاک است، زیرا که عشق و شمشیرش او را می‌کُشد. [«شیرِ او» یعنی شمشیر عشق. این اضافه، اضافهٔ تشبیهی است، از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ‌بِه به مُشَبَّه است. پس ضمیر «او» در هر دو مصراع به «عشق» برمی‌گردد. «مرجِ جان» نیز اضافهٔ تشبیهی است. همانطور که مسکن شیر در بیشه و صحراست، منزل عشق نیز در بیشهٔ جان و روح است. از اینرو می‌گوید جان فدای عشق بادا. عاشقی که قربانی شیر عرینِ عشق شود حقّا که افضل ناس و اشرف مخلوقات است.]

(۴۰۰۶) کُشتنی بِهْ از هزاران زندگی سلطنت ها مُردهٔ این بندگی

چنان کشته شدنی از هزاران حیات بهتر و بالاتر است. جمیع پادشاهی ها فدای چنین بندگیی بادا. یعنی با عشق مُردن بسی بالاتر از چنگ در زدن به این حیات فانی و دلخوش کردن به مسانِدِ عالیهٔ آن است.

---

۱. زِه کردنِ کَمان: کنایه است از آماده شدن برای تیراندازی.

۲. خیره کُشی: بی محابا کُشتن. مصدر مرکب است. یکی از معانی «خیره»، شجاع و بی باک است.

با کنایت، رازها با همدگر پَست گفتندی[۱] به صدخوف‌وحذر (۴۰۰۷)

آن سه شاهزاده برای بیان مقصود خود با ترس و احتیاطِ بسیار آن هم بطور آهسته و سرپوشیده با یکدیگر حرف می‌زدند. [زیرا اگر مردم متوجّه مقصود آنان می‌شدند جانشان به خطر می‌افتاد. عارفانِ بالله نیز اسرار الهی را با اصطلاحاتی خاص بیان می‌دارند تا هَمَجُ الرَّعاع را بر نیآشوبند.]

راز را غیرِ خدا، مَحْرَم نبود آه را جز آسمان، همدم نبود (۴۰۰۸)

بجزخداوند کسی‌بر اسرارعارفان‌آگاهی ندارد. وآه‌وناله‌آنان بجز آسمان همدمی ندارد.

اصطلاحاتی میانِ همدگر داشتندی بهرِ ایرادِ خبر (۴۰۰۹)

اهل الله برای تبادل آراء در میان خود اصطلاحاتی خاص وضع کرده بودند. [سبب وضع چنین اصطلاحاتی مصون ماندن از فتنه و آشوب قشریان و عوام النّاس بوده است.]

زین لِسانُ الطَّیر، عام آموختند طُمْطُراق و سَروری اندوختند (۴۰۱۰)

عوام النّاس نیز اصطلاحاتی از زبان پرندگان (عارفان) یاد گرفتند و بدین وسیله برای خود شکوه و شوکتی هرچند ظاهری فراهم آوردند و به ریاست‌طلبی گرایـیدند. یعنی یک مشت آدمِ عاری از معنا و کمال نیز مقداری از تعابیر و اصطلاحات اهل الله را حفظ کردند تا خود را عارفِ بالله جا بزنند و از این راه به شهرت و سمعهٔ دنیوی دست یازند. غافل از اینکه با مطالعهٔ کتب عرفا و حفظ کردن بیانات آنان کسی نمی‌تواند عارف شود، زیرا مادام که شخص به حقیقت آن کلمات نرسد و خودبینی را از خانهٔ دلش بیرون نیفکند مقلّدی بیش نیست. رجوع شود به بیت (۳۷۵۸) دفتر دوم.

صورتِ آوازِ مرغ است آن کلام غافلست از حالِ مرغان مردِ خام (۴۰۱۱)

سخنانی که قشریان عارفْ‌نما می‌گویند ظاهراً مانند سخنان عارفان است، ولی چون آنان به حقیقت آن کلمات نرسیده‌اند، خاصیّتِ سخنان عارفان را ندارد. زیرا شخصِ ناقص و خامْ‌اندیش از حال عارفان خبر ندارد. [در اینجا مرغ (= پرنده) کنایه از اهل الله است.]

---

۱. پَسْت گفتن: آهسته حرف زدن.

(۴۰۱۲) کو سلیمانی که داند لَحنِ طَیر؟ دیو، گرچه مُلک گیرد، هست غیر

کجاست آن سلیمانی که زبان پرندگان را درک کند؟ اگرچه دیو بتواند (مدّتی) بر اریکهٔ سلطنت سلیمانی تکیه زند، ولی به هر حال دیو، دیو است و سلیمان نیست. [چنانکه در افسانه های تلمود بابلی آمده است که دیو، انگشتری سلیمان را در ربود و او زان پس به صورت گدایان درآمد. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۱۷) و (۳۵۷۹) دفتر اول و بیت (۱۲۶۵) به بعد در دفتر چهارم.]

(۴۰۱۳) دیو بر شِبهِ سلیمان کرد ایست[۱] علمِ مکرش هست و، عُلِّمْناش نیست

دیو با تشبّه جُستن به سلیمان(ع) بر تخت او نشست. درست است دیو به مکر و نیرنگ وارد است، ولی در عوض از علم الهی هیچ نمی‌داند. یعنی شیطان و شیطان صفتان علم ظاهری دارند ولی از علم باطنی و مکاشفات ربّانی بی‌بهره اند. [توضیح «عُلِّمْناش» در بیت بعدی آمده است.]

(۴۰۱۴) چون سلیمان از خدا بَشّاش بود مَنْطِقُ الطَّیری ز عُلِّمْناش بود

چون سلیمان به برکت امداد الهی نشاط روحی داشت، زبان پرندگان را نیز بواسطهٔ علم الهی فرا گرفته بود. [«عُلِّمْناش» مرکّب است از فعل ماضی مجهول صیغهٔ متکلّم مع الغیر از باب تفعیل + ضمیرِ فارسیِ «ش». «عُلِّمْنا» یعنی مورد تعلیم قرار گرفتیم، آموخته شدیم. اشارت است به آیهٔ ۱۶ سورهٔ نَمْل: **وَ وَرِثَ سُلَیْمانُ داوُدَ وَقالَ یا اَیُّهَا النّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّیْرِ...** «و سلیمان که وارث مُلکِ (پدرش) داود شد به مردم گفت: زبان پرندگان به ما آموخته‌اند...»

مولانا در اینجا «عُلِّمْنا» را کنایه از علم لَدُنی و معرفت موهوب الهی گرفته است که با افاضهٔ الهی بی هیچ سعی و مکسبی حاصل آید. چنین علمی با علوم بشری قابل قیاس نیست. در این ابیات «سلیمان» مظهر عارفانِ باللّه است.]

(۴۰۱۵) تو از آن، مرغِ هوایی فهم کن که ندیدستی طیورِ مِنْ لَدُن

فهم این بیت قدری دشوار است، از اینرو معرکهٔ آراء شارحان است. برخی وجوهِ در خور تأمّل گفته اند و برخی نیز بکلّی از معنی بیت دور افتاده‌اند و مقصود را در نیافته‌اند. ابتدا اقوال شارحان را می‌آوریم و سپس معنی مورد نظر خود را ذکر می‌کنیم. قول اوّل: تو زبان

---

۱. ایست: اسم مصدر یا ریشهٔ فعل یا مصدر مرخّم است به معنی ایستادن و قیام کردن به کاری و عملی.

مرغان هوایی را نمی‌فهمی، پس از همینجا بفهم که مثل سلیمان علم باطن نداری[۱]. قول دوم: امّا تو نابخرد که از طیور لدّنی بهره‌ور نگشته‌ای، برو صدای مرغان هوا را تقلید و منعکس بساز[۲]. قول سوم: دریاب که تو از آن پرندگان هوا هستی که پرندگان «لدنی» را ندیده‌ای[۳]. قول چهارم: تو از (فریفتگی خود به) آن مرغ هوایی (معمولی، این واقعیت را) فهم کن که مرغان باطنی [الهی] را ندیده‌ای.[۴] قول پنجم: حقیقت آن سخن را که عوام النّاس نمی‌توانند زبان طیور الهی را دریابند از مرغ هوایی دریاب که آن را دیده‌ای و آوازش را شنیده‌ای، ولی منظورِ آواز او به فهم تو ناید، چرا که تو طیور الهی را ندیده‌ای[۵]. قول ششم: در جایی که تو مرغ هوایی را که می‌بینی و صدای آوازش را می‌شنوی، اما منظور آواز او را در نمی‌یابی، پس چگونه ممکن است آواز مرغان الهی را که هنوز ندیده‌ای دریابی[۶]؟ تو از مرغان هوایی هستی، از مرغ الهی نیستی، بفهم، زیرا تو طیوری را که از لَدُن هستند ندیده‌ای[۷].

این بود مختصری از اقوال شارحان در بیان بیت اخیر. همانطور که ملاحظه شد، قول اوّل و دوم بکلّی نامربوط است. قول سوم و هفتم نیز ضعیف است. و قول پنجم صحیح است و باقی اقوال نیز در خور تأمّل است. امّا معنی و مقصود بیت به نظر نگارنده: مقدّمتاً باید گفت که «آن» همانطور که اکبرآبادی بخوبی متوجّه شده ضمیر است نه اسم اشاره. و «ی» در «هوایی»، یای نسبت است نه ضمیر مخاطب. «که» نیز «کهٔ» تعلیل است. معنی و منظور بیت: تو از طیور منطق الطیری که در بیت پیشین آمده همین مرغان هوایی و معمولی و محسوس را می‌فهمی، چرا که مرغان الهی را ندیده‌ای و اصولاً ادراکات تو محدود به محسوسات است.[۸] الله اعلم.

جای سیمرغان بُوَد آن سویِ قاف هر خـیالی را نـباشد دستْبـاف[۹] (۴۰۱۶)

جایگاه سیمرغان آن طرف کوه قاف است، و تصوّر آنها برای هر خیالی آسان نیست.

---

۱. مثنوی (آقای استعلامی)، ج ۶، ص ۴۲۲.
۲. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج ۱۴، ص ۴۲۶.
۳. نثر و شرح مثنوی شریف (مرحوم گولپینارلی)، دفتر ششم، ص ۵۱۱.
۴. شرح مثنوی معنوی مولوی (مرحوم نیکلسون)، دفتر ششم، ص ۲۳۴۴.
۵. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی ، دفتر ششم، ص ۱۶۴.
۶. قول «محمد افضل» و «بحرالعلوم» به نقل از مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۳۲۵.
۷. شرح کبیر انقروی: ج ۱۵، ص ۱۲۰۹.
۸. این وجه با اقتباس از نظر استاد همایی در تفسیر مثنوی مولوی، صفحهٔ ۹۷ ذکر شد.
۹. دَستْ باف: بافتهٔ دست. صفت مرکّب مفعولی. در اینجا مجازاً به معنی سهل و آسان است.

یعنی فهم مقام معنوی عارفانِ باللّه از عهدهٔ هر کسی بر نمی‌آید. [«سیمرغ» و «کوه قاف» از کنایات معروف عرفانی است. سیمرغ (= عَنْقاء) گاه کنایه از انسان کامل و عارف واصل می‌آید، و گاه کنایه از ذات احدی. «کوه قاف» نیز گاه کنایه از حقیقت انسان کامل است و گاه کنایه از وجود موهوم بشری و گاه کنایه از مقام قرب الهی. در اینجا معنی اخیر مراد است. رجوع شود به شرح بیت (۵۴) دفتر دوم. منظور بیت: عارفانِ باللّه به کمال قرب الهی رسیده‌اند. و این مقام قرب برای هر عقلی قابل درک نیست.]

(۴۰۱۷) **جز خیالی را که دید آن اتّفاق — آنگَهَش بَعْدَ الْعِیان افتد فِراق**

به استثنای خیالی که برحسب اتّفاق، مقام قرب سیمرغان (عارفانِ باللّه) را دریابد، و بعد از مشاهدهٔ مقام قرب، مجدّداً برای او فراق پیش می‌آید. [مراد از «دیدن مقام قرب سیمرغان برحسب اتفاق» اینست که سیمرغان قاف قرب، گاه از ره لطف گوشه‌ای از پردهٔ استتار خود را برای کسی واپس می‌زنند و جلوه‌ای از مقام قرب خود را بدو نشان می‌دهند، امّا این مشاهده بر دوام نیست، چرا که مصلحت بیننده اقتضا می‌کند که دچار فراق شود. به این دلیل که تاب مشاهدهٔ متّصل قرب آنان را ندارد.]

(۴۰۱۸) **نه فِراقِ قطع، بهرِ مصلحت — کآمِن است از هر فِراق آن‌مَنْقَبَت[1]**

فراقی که بعد از مشاهده و اتّصال پیش می‌آید، فراق قطعی و قهری نیست، بل فراق موقّتی و مصلحتی است. یعنی وقتی سالک از مرتبهٔ وحدت به مرتبهٔ کثرت تنزّل کند، این تنزّل مقام از قهر و نکال الهی سرچشمه نمی‌گیرد، بل حکمت بالغهٔ الهی چنین مقرّر داشته که او برای تکمیل نفوس طالبان حقیقت و سلّاک طریقت به میان مردم رود و با آنان حشر و نشر کند، والّا جدایی و فُرقتی که بر او عارض می‌شود جنبهٔ قهری و کیفری ندارد. و اصولاً کاملِ واصِلی که دارای منقبت الهی باشد، هیچگاه به فراق دچار نیاید. [در اینجا بهتر است مضافی را در کلمهٔ «منقبت» تقدیر کنیم. پس مراد از «منقبت» صاحب منقبت است که به سُلّاکِ اِلَی الله اشارت دارد.

در لسان عرفا و صوفیه به فراق یاد شده، **فراق ثانی** گویند. و منظور اینست که سالک به مقامی رسد که قیام خلق به حق و وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را مشاهده کند

۱.مَنْقَبَت: آنچه مایهٔ ستایش دیگران و فخر و مباهات باشد، هنر و فضل شخص. جمع: مَناقِب.

بی آنکه یکی حجاب دیگری شود. و حال آنکه در **فراقِ اوّل**، سالک بوسیلهٔ خلق از حق مُحْتَجَب می‌شود و اوصاف خلقی و نفسانی دوام می‌یابد.[۱]]

بـهرِ اِسْـتِبقای[۲] آن روحـیْ‌جسد[۳]   آفتاب از بَرف یک دم در کَشَـد (۴۰۱۹)

برای باقی نهادن کالبد روحانی سالک، آفتاب حقیقت لحظه‌ای خود را از برفِ وجود او کنار می‌کشد. [اگر شمس حقیقت پیوسته بر سالک بتابد، کالبد او که در مجاورت روحِ تابناکش نورانی شده تاب شعشعهٔ تجلّیات الهی را ندارد، از اینرو شمس حقیقت موقّتاً تجلّی خود را از او می‌گیرد و به اختفاء می‌رود مباد که کالبد سالک همچون برف ذوب شود. منظور بیت اینست که اگر تجلّیات الهی بر سالک بی‌وقفه دوام یابد، سالک تاب انوار او ندارد، پس مضمحل شود. از اینرو گاه فراق مصلحتی لازم می‌آید. بدین مناسبت گفته‌اند: **مُشاهَدَةُ الْاَبْرارِ بَیْنَ التَّجَلّی وَ الْاِسْتِتارِ**.«مشاهدهٔ حضرت حق توسّط نیکان بین تجلّی و اختفاء در نوسان است.»]

بهرِ جانِ خویش جُو زیشان صَلاح   هین مَدُزد از حرفِ ایشان اصطلاح (۴۰۲۰)

تو برای رونق و صفای جان خویش از آن عارفان عاشق خیر و صلاح طلب کن. مبادا اصطلاحاتی را که آنان در اثنای گفتار بکار می‌برند سرقت کنی و با آن، ساده دلان را بفریبی. چنانکه در بیت (۳۱۹) دفتر اوّل فرماید:

حـرفِ درویشـان بـدزدد مـردِ دون   تـا بـخوانـد بـر سـلیمی ز آن فسـون

مضمون بیت فوق (بیتی که شرح آن گذشت) راجع است به بیت (۴۰۱۰) همین دفتر.]

آن زلیخا از سِپندان[۴] تا به عُود[۵]   نامِ جملهٔ چیز یوسف کـرده بـود (۴۰۲۱)

مولانا از اینجا تا بیت (۴۰۳۲) سخنان رمزآمیز و عاشقانه اهل الله را در قالبی تمثیلی

---

۱. ر. ک. مشارق الدراری، ص۲۵۸ ـ ۲۵۷ و پاورقی‌های آن.

۲. اِسْتِبْقاء: باقی نهادن، بقای چیزی را خواستن.

۳.روحیْ جسد: کالبد روحانی. یای «روحی» یای نسبت است. و «روحی جسد» صفت و موصوف مقلوب است.

۴.سِپند: دانه هایی که برای دفع چشم زخم دود کنند.

۵. عُود: چوب سیاه رنگی که دود معطّری دارد.

بیان می‌دارد تا شنوندهٔ مثنوی را با اصطلاحات و رمزگویی‌های لطیف آنان که پیشتر بدان اشارت کرده آشنا سازد: مثلاً زلیخا چنان در شخصیّت یوسف، مستغرق شده بود که از اسفند گرفته تا عود، نام یوسف نهاده بود. یعنی هرچیزی را یوسف می‌نامید. پس هرچند ظاهراً نام شیء بخصوصی را بر زبان می‌راند، ولی مرادش از آن، یوسف بود. امّا یکی از محقّقان مثنوی که متوجّه این نکته نشده می‌گوید: «در (۴۰۳۵) عبارت مصراع دوم دقیقاً مطابق با منظور مولانا نیست و با توجّه به ابیات بعد، مولانا می‌خواهد بگوید: نام مفاهیم و اشیاء دیگر را به جای نام یوسف به کار می‌برد، نه این که آنها را یوسف می‌نامید[1].» اگر این محقّق محترم به‌مقصود این فقرهٔ تمثیلی دقّت می‌کرد ناصواب نمی‌رفت. مولانا در این قسمت از مثنوی می‌خواهد نشان دهد که اهل الله از معشوق و مقصود خود با زبان استعاری سخن می‌گویند نه صریح. پس لازم است که نام و عنوان معشوق خود را آشکارا نبرند بل آنرا با نام و عنوانی دیگر یاد کنند. بنابر این خانم **ماری شیمل** مثنوی شناس آلمانی بسیار بجا می‌گوید که دو بیتِ ذیل کلید فهم تمامی سروده‌های مولاناست[2].

گفتمش پوشیده خوش‌تر سرِّ یار　　　خود تو در ضمنِ حکایت گوش‌دار

خوش‌تر آن باشد که سرِّ دلبران　　　گفته آید در حدیث دیگران

استاد فروزانفر حکایتی از **شرح تعرّف**، ج ۱، ص ۱۰۶ آورده که از حیث مضمون شبیه این قسمت از مثنوی است[3]: و به قصّه‌های زلیخا چنین آورده‌اند که چون محبّت بر وی غالب گشت همهٔ صفات وی، یوسف گشت. به وقت سرما ذکر نام یوسف بر زبان راندی گرم گشتی، چنانکه عرق از وی روانه شدی. و همچنین اگر به یوسف نگاه کردی، بدین صفت گشتی. و همچنین به گرما یوسف را یاد کردی یا به وی نظر کردی به راحت افتادی. و همچنین در وقت گرسنگی و تشنگی چون یوسف را یاد کردی از طعام و شراب مستغنی گشتی.

(۴۰۲۲)　**نامِ او در نام‌ها مکتوم کرد　　　محرمان را سِرِّ آن معلوم کرد**

زلیخا نام یوسف را در میان نام‌های دیگر پنهان کرد و راز آن را فقط به محرمان گفت.

---

۱. مثنوی: (آقای استعلامی)، ج ۶، ص ۴۲۳.

۲. ر. ک. **شکوه شمس**، ص ۷۵.

۳. ر. ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۲۰ ـ ۲۱۹.

چون بگفتی: موم ز آتش نرم شد این بُدی کآن یار با ما گـرم شـد (۴۰۲۳)

مثلاً هرگاه زلیخا می‌گفت: موم بر اثر حرارت آتش نرم شد، منظورش این بود که آن یار (یوسف) با ما از درِ دوستی درآمد.

ور بگفتی: مَـهْ بـرآمـد، بـنگرید ور بگفتی: سبز شد آن شاخِ بـید (۴۰۲۴)

اگر زلیخا می‌گفت: نگاه کنید که ماه طلوع کرد، منظورش ظهور جمال یوسف بود. و اگر می‌گفت: شاخهٔ بید سبز شد، مرادش تازگی و نشاط ظاهری و باطنی یوسف بود. [بیت فوق متضمّن دو جملهٔ شرطی است، بی آنکه جزای شرط مذکور افتد. منتهی برای آنکه معنی ابیات روشن و کامل شود،جزای شرط به‌قرینه ذکر شد. و تا بیت(۴۰۳۱) بدین سیاقت معنی شـده است.]

ور بگفتی: برگ ها خوش می‌طپند ور بگفتی: خوش‌همی سوزد سپند (۴۰۲۵)

اگر زلیخا می‌گفت: برگ ها چه زیبا می‌جنبند! مرادش رقص عشّاق به خاطر جـمال یوسف بود. و اگر می‌گفت: اسفند چه خوب می‌سوزد! باز مرادش یـوسف بـود کـه هـمچون دانه های اسفند می‌سوخت و چشم حُسّاد را کور می‌کرد.

ور بگفتی: گُل به بلبل راز گـفت ور بگفتی: شَه سِرِ شـهناز گـفت (۴۰۲۶)

اگر زلیخا می‌گفت: گُل اسرار خود را به بلبل گفت، مـنظورش ایـن بـود کـه یـوسف اسرار عشق را بدو گفته است. و اگر می‌گفت: شاه، اسرار شهناز (معشوق) را افشاء کرده مرادش این بود که شاه وجود با خلقت یوسف سرّ جمال او را آشکار کرد.

ور بگفتی: چه همایون است بخت ور بگفتی که: بـرافشـانید رخت[۱] (۴۰۲۷)

اگر زلیخا می‌گفت: بخت چه فرخنده است! مرادش این بود که بخت مـن بـه خـاطر التفات یوسف مبارک شده است. و اگر می‌گفت: برقصید و شادمانی کنید، مرادش این بود که از فراق یوسف قلبش مکدّر شده و نیازمند بسط احوال است.

---

۱. رخت بر افشاندن: مرادف است با دست افشاندن که کنایه از رقصیدن و شادمانی کردن است.

(۴۰۲۸) ور بگفتی که: سقا[1] آورد آب ور بگفتی که: بر آمد آفتاب

اگر زلیخا می‌گفت: سَقّاء آب آورد، مرادش این بود که آب جمال یوسف حرارت قلبش را تسکین داده است. و اگر می‌گفت: آفتاب طلوع کرد، مرادش این بود که شمس جمال یوسف قلبش را روشن کرده و یا سوزانده است.

(۴۰۲۹) ور بگفتی: دوش دیگی پخته اند[2] یا حوایج[3] از پَزِش[4] یک لَخته‌اند[5]

اگر زلیخا می‌گفت: دیشب غذایی در دیگ پخته‌اند، یا پختنی‌ها خوب پخته شده و جا افتاده است، مرادش این بود که خامْ طبعی هایش نسبت به یوسف از میان رفته و عشق مجازی و شهوانی اش به عشق حقیقی مبدّل شده است.

(۴۰۳۰) ور بگفتی: هست نان ها بی نمک ور بگفتی: عکس می‌گردد فلک

اگر زلیخا می‌گفت: نان‌هانمک ندارد، مرادش این بود که بی‌عشق یوسف زندگی لطفی ندارد. و اگر می‌گفت: روزگار وارونه می‌گردد، منظورش این بود که هنوز به کام یوسف نرسیده است.

(۴۰۳۱) ور بگفتی که: به درد آمد سَرَم ور بگفتی: دردِ سر شد خوش ترم

اگر زلیخا می‌گفت: سرم درد می‌کند، مرادش این بود که از فراق یوسف بدُحالم، و اگر می‌گفت: سر دردم بهتر شد، منظورش این بود که غم فراق یوسف کاهش یافته است.

(۴۰۳۲) گر ستودی، اِعتناقِ[6] او بُدی ور نکوهیدی فِراقِ او بُدی

خلاصهٔ کلام اگر زلیخا سخنان مدحْ‌آمیز می‌گفت، پیدا بود که وصال یوسف را در نظر

۱.سَقا: مخفّفِ سَقّاء به معنی کسی است که دادن آب به تشنگان پیشه اش باشد.
۲.دیگْ پُختن: مجازاً به معنی غذا پختن است، از باب ذکر ظرف و ارادهٔ مظروف.
۳. حَوایج: دیگ‌افزار و آنچه برای پختن غذا لازم است، موادّغذایی که در طبخ غذا بکار می‌رود مثل سبزی و بُنشن و گوشت و غیره.
۴.پَزِش: اسم مصدر یا مصدر شینی از پختن. امّا در اینجا معنی وصفی دارد، به معنی مطبوخ و پخته شده.
۵. لَخْته: بسته، منعقد. در اینجا مراد جا افتادن غذا به سبب خوب پخته شدن است.
۶.اِعْتِناق: دست به گردن کردن، هم آغوشی، مصاحبت.

داشت، و اگر سخنان نکوهشگرانه می‌گفت معلوم می‌شد که خیال فراق یوسف بر او غالب آمده است.

صد هزاران نـام گـر بـرهم زدی قصدِ او و خواهِ[1] او یوسف بُـدی (۴۰۳۳)

اگر زلیخا صدها هزار نام بر زبان می‌آورد، مقصود و مطلوب او فقط یوسف بود.

گُرْسِنِه بودی، چـو گـفتی نـامِ او می‌شدی او سیر و، مستِ جامِ او (۴۰۳۴)

هرگاه زلیخا گرسنه بود به محض آنکه نام یوسف را بر زبان می‌آورد سیر می‌شد و از جام جمال یوسف سرمست می‌شد.

تشنگیش از نامِ او ساکن شـدی نامِ یوسف شـربتِ بـاطن شـدی (۴۰۳۵)

تشنگی زلیخا از نام یوسف تسکین‌می‌یافت. نام یوسف‌برای اوحکم‌شربت‌باطنی‌راداشت.

ور بُدی دردی ش، ز آن نامِ بلند دردِ او در حال، گشـتی سـودمند (۴۰۳۶)

اگر زلیخا دردی داشت به برکت نام عالیقدر یوسف فوراً دردش بهبود می‌یافت و آن نام او بدین صورت برای زلیخا مفید می‌افتاد. [مولانا در این ابیات با تمثیل زلیخا و یوسف، راز فنایِ فِی اللهِ عشّاق را در حضرت معشوق بیان داشته است. حال و سِگـال و اقـوال عـارفانِ عاشق، حضرت معشوق را منعکس می‌کند.]

وقتِ سرما بـودی او را پـوستین این کند در عشق، نامِ دوست، این (۴۰۳۷)

نام یوسف برای زلیخا در سوز و سرمای زمستان به منزلهٔ پوستین بود. یعنی او را گرم می‌کرد. بله، نام معشوق در عالم عشق با عاشق چنین کند، چنین.

عام می‌خوانند هر دَم نـامِ پـاک این عمل نَکْند، چو نَبْوَد عشقناک (۴۰۳۸)

در اینجا مولانا از معشوق زلیخا به حـضرت مـعشوق مـنتقل مـی‌شود و مـی‌فرماید: عوام النّاس هر لحظه نام پاک حضرت حق را بر زبان می‌آورند، ولی اگر نام حـضرت حـق

---

۱. خواه: خواسته، مطلوب.

عاشقانه ذکر نشود، اینگونه اذکار تأثیری در ذاکر ندارد. [مراد از **عام** (= عوام النـاس) هـر آن‌کسی است که به‌جوهر ذکرحق نرسیده‌است، خواه‌بیسوادباشد و یاباسواد و حتّی بحرالعلوم.]

(۴۰۳۹) **آنچه عیسی کرده بود از نامِ هُـو مــی‌شدی پــیدا وَرا از نـامِ او**

آن اثری را که عیسی(ع) از نام حضرت حق می‌گرفت، از نام خود او نیز هـمین اثـر به‌دست می‌آمد. [ضمیر «او» در آخر این بیت به «عیسی» باز می‌گردد نه «هو» چنانکه بعضی از شارحان خیال کرده‌اند. این بیت و ابیات بعدی مبتنی است بر یکی از قواعد مکتب مولانا به نام **اتّحاد ظاهر و مظهر**[1]. منظور بیت: وقتی جان بنده به معبود اتصال یافت از بنده نیز کار خدایی سرزند.]

(۴۰۴۰) **چونکه با حق متّصل گردید جـان ذکرِ آن این‌است‌و، ذکرِاین‌ْشت آن**

وقتی که جان سالک به حضرت حق پیوست، ذکر او ذکر این است، و ذکر این ذکر او.

(۴۰۴۱) **خالی‌ازخود بودوپُر ازعشقِ‌دوست پس زکوزه آن تَلابَد[2]که‌دراوست**

زیرا جانی که از انانیّت خـالی و از عشـق حـضرت دوست پُـر بـاشد، مـصداق ایـن ضرب‌المثل باشد: **از کوزه همان برون تراود که در اوست.**

(۴۰۴۲) **خـنده بـوی زعـفرانِ وصـل داد گــریه بــوهایِ پــیازِ آن بِـعاد**

خنده بوی زعفران وصال دهد، و گریه بوی پیاز فراق. [از آنجا که خـوردن زعـفران موجب خنده و نشاط شخص می‌شود، و بوی پیاز موجب ریزش اشک می‌گردد، تناسب خوبی رعـایت شـده است، زیـرا وصـال بـه زعـفران تشـبیه شـده و فـراق بـه بـوی پـیاز. اسـتاد همایی گوید: در «آن بعاد» لفظ «آن» حشو زاید است، زیرا «قبلاً» حرفی از «بعاد» نـبود کـه بدان اشاره شده باشد. بعید نیست که در اصل «انـبعاد» بـه مـعنی دوری بـوده است کـه آن را بغلط «آن بعاد» خوانده‌انـد. و اگـرچـه در عـربی مـصدر انـفعال از مـادّهٔ «بـعد» نـیامده، ولیکن این قبیل اشتقاقات و تصرّفات از فارسی زبانان در کلمات عربی مستبعد نیست، نظیر

---

۱. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) دفتر دوم.

۲. تَلابَد: تراود. از مصدرِ تَلابیدن یا تَراویدن به معنی ترشح کردنِ آب و شراب و غیره.

«اِنْوِجاد» و «انعدام» که از «وجود» و «عدم» ساخته شده است. اتفاقاً در یکی از نسخ خطی قدیم مثنوی دیدم که «آن بعاد» را در حاشیه به همان «انبعاد» تصحیح کرده‌اند. والله العالم[1].]

هر یکی را هست در دل صدمراد   این نباشد مذهبِ عشق و وَداد   (۴۰۴۳)

در اینجا مولانا به تعلیل بیت (۴۰۳۸) می‌پردازد و می‌گوید: هرکس در دل خود خواسته‌های فراوان دارد، و مسلّماً مرام عشق و دوستی این چنین نیست. یعنی کسی که دم از عشق‌الهی می‌زند جایز نیست دل در هوای مطلوب‌های دیگر نهد. [بنابر این مولانا می‌گوید سبب اینکه اینهمه نفوس ذکر حق می‌گویند و از آن اثری نمی‌گیرند اینست که خلوص نیّت ندارند.]

یار آمد عشق را روزْ آفتاب[2]   آفتاب آن روی را همچون نقاب   (۴۰۴۴)

چهرهٔ معشوق در نظر عاشق بسان آفتاب روزِ پُرفروز است. و آفتاب ظاهری، در نظر عاشق، حجاب چهرهٔ معشوق حقیقی است. یعنی عاشق حضرت معشوق همهٔ انوار و جلوات را از رخسار او می‌داند بطوریکه بدون وجود معشوق، روز روشن هم در نظر عاشق، شب تاریک محسوب شود. آفتاب محسوس از نظر عاشق، حجاب روی حضرت معشوق است. به تعبیر دیگر اگر مظاهر هستی مستقل از حضرت حق مطرح شوند تماماً حجاب روی او خواهند بود و سبب گمراهی و تیرگی درون شوند. چرا که اگر مظاهر هستی به نحو آینه و مرآت حق شمرده آیند عین آیین توحید است، ولی اگر مظاهر هستی بالاستقلال دیده آیند موجب شرک و بت پرستی شوند. پس به لسان عرفا مظاهر حق را باید با دید مرآتی و «مٰا بِهِ یَنْظُر» دید، نه با دید استقلالی و «مٰا فیهِ یَنْظُر». ما در اینجا «روز آفتاب» را اضافهٔ مقلوب محسوب داشته‌ایم، امّا بعضی از شارحان از جمله اکبرآبادی «روز» را ظرف گرفته‌اند و گفته‌اند: آفتاب در روز، یار عاشق است. یعنی روشنی روز از یار است نه از آفتاب که آفتاب حجاب روی یار است[3]. انقروی نیز مصراع اوّل را چنین معنی کرده است: همانطور که آفتاب برای روز، لازم است، معشوق نیز برای عاشق لازم است[4]. به هر تقدیر «عشق» در مصراع اوّل، مؤوَّل به مشتق می‌شود و مراد از آن، «عاشق» است.

---

۱. **تفسیر مثنوی مولوی**، ص۱۰۱.
۲. روزْ آفتاب: آفتابِ روز. اضافهٔ مقلوب است.
۳. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر ششم، ص۱۶۶.
۴. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۵، ص۱۲۱۷.

(۴۰۴۵) آنکه نشناسد نقاب از روی یـار عابِدُالشَّمْس‌است،دست‌ازوی‌بدار

کسی که حجاب را از روی حضرت معشوق تشخیص ندهد، پـرستندهٔ آفـتاب است. کسی که مظاهر هستیِ مطلق را مستقل از او بداند موحّد نیست. و باید از او جدا شوی. [زیرا او حقّاً عاشق حق نیست بل بت پرست است.]

(۴۰۴۶) روز، او و روزیِ عـاشق هـم او دل همو، دلسوزیِ عـاشق هـم او

حضرت حق برای عاشقانِ خود، هم روز است و هم رزق و روزی. هم، دل است و هم سوزانندهٔ دل. [هر یک از مصاریعِ فوق، مرکّب از دو جملهٔ تامّ خبریِ اِسنادی است[۱].]

(۴۰۴۷) ماهیان را نقد شـد از عـینِ آب نان و آب و جامه و دارو وخواب

مثلاً برای مـاهیان نـان و آب و لبـاس و دارو و خـواب از ذات آب حـاصل آمـده است.[همانطور که آب، همهٔ هستی ماهی را تشکیل می‌دهد، حضرت معشوق نیز همهٔ هستی عاشقانِ خود است که ماهی‌وار در بحر بی‌کران او سبّاحی می‌کنند.]

(۴۰۴۸) همچو طفلست او، زپستان شیرْگیر او نداند در دو عـالَم غـیرِ شـیر

عاشقِ حق مانند کودکی است که از پستان مادر (یا دایهٔ خود) شیر می‌مکد. آن کودک در دو جهان بجز شیر، چیز دیگر را نمی‌شناسد. [عشّاق الهی نیز از شیر لطف حق در می‌نوشند و هیچ چیز را برابر آن ندانند، چنانکه در بیت (۱۳۶) دفتر پنجم حضرت حق را دایهٔ دایگان داند.]

(۴۰۴۹) طـفل دانـد، هـم نـدانـد شـیر را راه نَـبْوَد ایـن طـرف تـدبیر را

کودکِ شیرخواره، هم شـیر را مـی‌شناسد و هـم نـمی‌شناسد. یـعنی کـودک شـیر را می‌شناسد به اعتبار علم و شعور بسیط، و شیر را نمی‌شناسد به اعتبار علم و شعور مرکّب. در این جانب (مرتبهٔ الهی) عقل و اندیشهٔ ظاهری راهی ندارد.

(۴۰۵۰) گیج کـرد ایـن گِـردْنامه روح را تـا بـیابد فـاتح و مـفتوح را

این طلسم، روح را در شناختِ گشاینده و گشوده حیران کرده است. [گِردْنامه افسون و

---

۱. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص۱۰۳.

طلسمی بود که برای بازگرداندن غلام و یا کنیز گریخته می‌نوشته‌اند. ظاهراً آنرا به شکل مدوّر یا بر کاغذی مدوّر می‌نوشتند و نام غلام و کنیز را در میان آن ثبت می‌کردند و سپس آنرا در زیر تخته سنگی می‌نهادند و یا بر ستونی می‌پیچیدند و یا در میان صفحات قرآن (معمولاً در میان سورهٔ یوسف) می‌نهادند، و یا در سردابی دفن می‌کردند. به هر حال این رُقیه و طلسم سبب می‌شد که شخص فراری به جایی نتواند رفت و دوباره به موطنش رجوع کند. امّا مراد از «گردنامه» در اینجا جنبهٔ بشری و صوری انسان است که روح را در شناخت اسرار هستی به حیرانی دچار می‌آرد[۱]. یعنی تا وقتی که انسان محصور در گردنامهٔ بشری است در شناخت حقیقت عالَم حیران است. الله اعلم.

امّا نیکلسون از این بیت برداشت دیگری دارد. او می‌گوید: به نظر من مولوی در اینجا به آن «اعلانیه» صادرهٔ از عشق الهی اشارت دارد با کلماتِ «من گنجی پنهان بودم» (= کُنْتُ کَنْزاً مَخْفیّاً) که روح را با شور جنون آسایی بر آن می‌دارد تا طلسم مجازیِ افتاده بر آن گنج را درهم بشکند و کنه حقیقت‌اش را آشکار سازد[۲]. باز هم باید گفت الله اعلم. ظاهراً مراد از **فاتح** (= گشاینده) حضرت حق است که گشایندهٔ رازهاست و مراد از **مفتوح** (= گشوده شده) اسرار مکشوف هستی است.]

گیج نبود در رَوِش بل کاندر او حاملش دریا بُوَد، نه سیل و جُو (۴۰۵۱)

لیکن در راه حق روح گیج و حیران نمی‌شود. یعنی اگر سالکی جنبهٔ بشری و وجه صوری خود را در ذات احدیّت فانی سازد از بهت و حیرت در شناخت حق بدر می‌آید، زیرا در مرتبهٔ فنایِ فِی‌الله دریای بی‌کرانِ حضرت حق او را حمل می‌کند نه سیل و جویبار. [«سیل و جُو» کنایه از عقول جزئیه است. منظور بیت: فقط در مرتبهٔ **فناء** است که می‌توان از گردونهٔ اوهام و شکوک رهید.]

چون بیابد، او که یابد، گم شود همچو سیلی غرقهٔ قُلْزُم[۳] شود (۴۰۵۲)

هرگاه جوینده، حقیقت را پیدا کند خودش گم می‌شود. یعنی وقتی طالب حقیقت به حقیقت رسید دیگر جنبهٔ بشری و وجه خلقی او در ذات حقیقت فانی می‌شود. چنانکه مثلاً

---

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۶۶.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۴۸.

۳. قُلْزُم: رجوع شود به شرح بیت (۳۳۰۸) دفتر دوم.

وقتی سیل به دریای بی‌کران می‌رسد دیگر وجودش بـه دریـا مـی‌پیوندد و در آن مسـتغرق می‌گردد. [مولانا در این بیت و بیت بعدی فنای سالک را در حضرت حق با دو تمثیل بـیان می‌دارد. او در این تمثیل تفاوتِ یافته آمدن حق را با چیزهای دیگر بیان می‌دارد. او می‌گوید وقتی آدمی چیزی را پیدا می‌کند دو هویّت مستقل از هم مطرح است. یکی یابنده و دیگـری یافته شده. ولی یافتن حق مستلزم فنای هویّت یابنده است. چنانکه در جایی فرمود: «تا نمُردی نبُردی.» یکی از شارحان مصراع اول را استفهامی معنی کرده که ضعیف است.]

(۴۰۵۳) دانه گم شد، آنگهی او تین[1] بُوَد تـا نَـمُردی زر نـدادم ایـن بُـوَد

مثال دیگر در تبیین فنای سالک: هرگاه تخم درخت گم شود، به درخت انجیر مـبدّل می‌گردد. مفهوم اینکه تا نَمُردی به تو پاره زر ندادم همین است. [تخم درخت در زیر خاک به جوانه و نهال و درخت و سرانجام میوه تبدیل می‌شود. مادام که صورتِ تخم متلاشی نشـود، جوانه حاصل نمی‌آید، و تا جوانه صورت خود را از دست ندهد نهال پدید نمی‌آید و... صورت پیشین در صورت فعلی مستهلک می‌شود و صورت فعلی در صورت آتی. پس فنای سالک نیز به معنی نیستی و انعدام نیست، بل به معنی استحاله به هستی برین است. مصراع دوم اشارت است به بیت (۳۸۳۶) همین دفتر.]

بعدِ مَکثِ ایشان متواری در بلادِ چین در شهرِ تختْ‌گاه، و بـعدِ دراز شـدنِ صـبر، بـی صـبر شدنِ آن بزرگین که من رفتم، اَلْوِداع، خود را بر شاه عرضه کنم

إمّـــا قَـــدَمی تُـنیلُنی مَـقْصودی اَوْ اُلْـــقِیَ رَأْســـی کَـفُؤادی ثَـمَّه

یـا پـای رسـانَدَم بـه مـقصود و مُـراد یا سر بـنهم هـمچو دل از دست آنـجا

و نصیحتِ برادران، او را سود ناداشتن،

یٰـــا عٰـــاذِلَ الْـــعاشِقینَ دَعْ فِـئَةً اَضَـــلَّهَا اللهُ، کَـــیْفَ تُـــرْشِدُهٰا؟

اِلیٰ آخِرِه

(۴۰۵۴) آن بزرگین گفت: ای اِخـوانِ مـن ز انتظار آمد به لب این جانِ من

برادر بزرگین به دو برادرش گفت: ای برادران من، جانم از انتظار به لب رسیده است.

---

۱. تین: انجیر.

[ترجمهٔ بیت عربی: «یا پاهایم مرا به مقصود رساند، یا سرم را مانند قلبم در آنجا افکنم.» بیت فارسی ذیلِ آن در واقع ترجمهٔ آن بیت است. امّا ترجمهٔ بیت عربی دیگر: ای نکوهشگرِ عاشقان، آن گروه را که خدا گمراهشان کرده است واگذار. چه سان آنان را هدایت توانی کردن؟!]

لاُاُبالي[1] گشته‌ام، صبرم نماند   مر مرا این صبر در آتش نشاند (۴۰۵۵)

دیگر بی‌پروا شده‌ام. هیچ صبری هم برایم نمانده است. از بس صبر کرده‌ام در آتش فراق سوخته‌ام.

طاقتِ من زین صبوری طاق‌شد[2]   واقعهٔ من عبرتِ عُشاق شد (۴۰۵۶)

از بس صبر کرده‌ام طاقتم به پایان رسیده است و سرگذشت من مایهٔ عبرت عاشقان شده است. یعنی از بس در هجران معشوق به سر بُرده‌ام که برای عاشقان افسانه شده‌ام.

من ز جان سیر آمدم اندر فِراق   زنده بودن در فِراق آمد نِفاق (۴۰۵۷)

من در فراق معشوق از جانم سیر شده‌ام. اصولاً زنده ماندن در دورهٔ فراق نشانهٔ نفاق عاشق است. یعنی نشان می‌دهد که آن عاشق، واقعاً عاشق نیست بلکه تظاهر به عاشقی می‌کند. والّا اگر عاشق، عاشق باشد مگر می‌تواند بر فراق معشوق صبر کند.

چند دردِ فُرقتش بکْشَد مرا؟   سر بِبُر، تا عشق سر بخشد مرا (۴۰۵۸)

تا کی باید درد فراق او مرا بکُشد؟ سرم را بِبُر تا عشقِ معشوق به من سری دیگر بخشد. یعنی مرگ در راه معشوق حیاتی برتر به ارمغان آرد.

دینِ من از عشق، زنده بودن است   زندگی‌زین‌جان‌وسر،ننگِ‌من‌است (۴۰۵۹)

مذهب من زنده بودن از طریق عشق است. زندگانی از طریق جان و سر، یعنی حیات حیوانی مایهٔ ننگ و رسوایی من است.

---

۱. لاُاُبالي: بی‌پروا، گستاخ، بی‌محابا. در اصل مرکّب است از لای حرف نفی در عربی + اُبالي، فعل مضارع متکلم وحده از باب مفاعله (مُبالاة). امّا در فارسی به صورت لفظ بسیط و در مفهوم وصفی بکار می‌رود.

۲. طاق شدن: به نهایت بی‌صبری رسیدن، صبر و تحمّل کسی به پایان رسیدن.

(۴۰۶۰) تیغ، هست از جانِ عاشق گَردْ رُوب[۱] زآنکه سَیْف افتاد مَحّاءُ الذُّنُوب

شمشیرِ شهادتِ در راه حضرت معشوق، گرد و غبار را از جانِ عاشق می‌زداید. یعنی غبار تن را برطرف می‌کند و هوای جان صافی می‌گردد و مستعدّ انوار تجلّیات حضرت‌حق می‌شود، زیرا شمشیر زدایندهٔ گناهان است. [«مَحّاء» صیغهٔ مبالغه از اسم فاعلِ **ماحی** (= محو کننده)، به معنی بسیار محو کننده و بسیار زداینده است. «ذنوب» نیز به معنی گناهان، جمع «ذَنْب» است. مصراع دوم مقتبس است از حدیث نبوی: **اِنَّ السَّیْفَ مَحّاءُ الذُّنُوبِ**[۲]. «همانا شمشیر، زدایندهٔ گناهان است.» استاد همایی در بیان مراد این حدیث چند وجه آورده است: «... یکی این که مرحوم حاجی سبزواری در شرح مثنوی گفته است «شمشیر مجاهد فی سبیل الله محو کنندهٔ گناهان است.[۳]» یعنی کسی که در راه خدا جهاد می‌کند و شمشیر می‌زند گناهانش آمرزیده می‌شود. وجه دیگر آنکه در بعض حواشی مثنوی نوشته‌اند که هر که در جهاد شهید گردد همهٔ گناهانش آمرزیده شود. وجه سوم این است که فقها می‌گویند هرکس به قصاص کشته شود از گناهِ جنایت پاک شود وجه چهارم آنچه در عرف و عادت است که هرکس به قتل رسد هر قدر هم مقصّر و گناهکار باشد، همهٔ خطایا و گناهان او از قلوب مردمان سترده و پاک شود. و ما خود بسیار دیده‌ایم که اشخاص جانی و قاطعان طریق را وقتی که به دار کشیده‌اند یا تیرباران کرده‌اند بغض و کینهٔ ایشان از دل ها بیرون رفته است و همه برای آنها طلب مغفرت کنند. وجه پنجم اینکه اشخاص منحرفِ خطاکار که وجود آنها مایهٔ ننگ و عار خویش و تبارشان است، وقتی که کشته شوند گویی که همهٔ ننگ و عارها با ایشان به خاک رفته است. وجه ششم چون یکی را به قصاص گناهکاری، عبرت دیگران قرار دهند طبعاً اشخاص، عبرت می‌گیرند و خطاکاری از بین می‌رود. و این خود یکی از وجوه محتملهٔ معنی آیت شریفه است که: **وَلَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیوةٌ یا اُولِی الْاَلْباب** وجه سوم به بعد وجوهی است که خود این حقیر (استاد همایی) احتمال داده‌ام و تاکنون جایی ندیده‌ام که متعرّض شده باشند. والله العالم.[۴]»

---

۱. گَردْ رُوب: صفت مرکّب فاعلی مرخّم در اصل بوده است «گَردْ رُوبنده» به معنی زدایندهٔ گرد و غبار.

۲. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۲۲۲.

۳. شرح اسرار، ص ۴۹۷.

۴. ر.ک. شرح مثنوی مولوی، ص ۱۰۶ ـ ۱۰۵.

چون غبارِ تن بشد، ماهم بتافت ماهِ جانِ من، هوایِ صاف یافت (۴۰۶۱)

همینکه غبار تن برود ماه حقیقت طلوع می‌کند، زیرا ماهِ جانِ من، هوایی صاف یافته است. [حافظ در بیت ذیل خود به احتمال قوی از مولانا اقتباس کرده است:

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی‌که از این چهره‌پرده برفکنم]

عمرها بر طبلِ عشقت ای صنم اِنَّ فِی مَوْتی حَیاتی می‌زنم (۴۰۶۲)

محبوبا، این منم که عُمرهاست نوایِ «در مرگم حیات نهفته است» را بر طبل عشقت می‌زنم. [رجوع شود به شرح بیت (۳۹۳۵ ـ ۳۹۳۴) دفتر اوّل.]

دعویِ مرغ‌آبیی کرده‌ست جان کی ز طوفانِ بلا دارد فغان؟ (۴۰۶۳)

جان آدمی ادعا دارد که مرغِ آبی است. در اینصورت چگونه ممکن است از طوفان بلا ناله سر دهد؟ [«مرغانِ آبی را چه غم؟ تا غم خورد مرغِ هوا» رجوع شود به بیت (۳۴۸۷) دفتر سوم.]

بَطّ[1] را زاشکستنِ کشتی چه غم؟ کشتی‌اش بر آب بس باشد قدم (۴۰۶۴)

مثلاً اگر در کشتی، یک مرغابی باشد آیا آن مرغابی از شکسته شدن کشتی غصّه‌ای می‌خورد؟ مسلّماً نمی‌خورد، زیرا کشتیِ مرغابی همین است که پا در آب بگذارد.

زنده زین دعوی بُوَد جان و تنم من از این دعوی چگونه تن‌زنم[2]؟ (۴۰۶۵)

جان و جسم من به خاطر این ادّعا زنده است. چگونه امکان دارد که از این ادعا دست بدارم؟

خواب می‌بینم، ولی در خواب نَه مدّعی هستم، ولی کذّاب نَه (۴۰۶۶)

درست است که خواب می‌بینم، ولی در خواب نیستم. درست است که مدّعی هستم،

---

۱. بَطّ: مرغابی.

۲. تن زدن: رها کردن، شانه خالی کردن.

ولی دروغگو نیستم. یعنی آنچه در خواب می‌بینم صُوَر پریشان نیست بلکه حاکی از حقیقت است. [مصراع اوّل نشان می‌دهد که پاره‌ای از خواب ها مُبشِّر است و بر حقیقتی استوار. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۶۳) دفتر چهارم.]

(۴۰۶۷) گر مرا صدبار تو گَردن زنی همچو شمعم بر فروزم روشنی

اگر تو صد دفعه گردنم را قطع کنی دوباره مانند شمع، روشن تر می‌شوم. [چنانکه هرگاه سرِ سوختهٔ شمع یا فتیلهٔ چراغ را با قیچی بگیرند خوش سوزتر شود. تمثیل فوق در بیان این مطلب آمد که مرگ در راه حضرت معشوق حیات برین در پی دارد.]

(۴۰۶۸) آتش ار خرمن بگیرد، پیش و پس شبْ روان را خرمنِ آن ماه بس

اگر آتش خِرمن را احاطه کند و آنرا بکلّی بسوزاند، برای سالکان شب، خرمن آن ماه کافی است. یعنی اگر آتش فتنه و ابتلا خرمن هستی سُلّاکِ اِلَی الله را بسوزاند و فانی کند، از این فنا هیچ اندوهمند نشوند، زیرا جلوهٔ ماه حقیقت برای آن عشّاق بس است. [این بیت هم از زبان برادر بزرگین است و بی محابا بودن او را در عشق دختر پادشاه چین بیان می‌دارد.]

(۴۰۶۹) کرده یوسف را نهان و مُختَبی[1] حیلتِ اخوان ز یعقوبِ نبی

مثلاً حیلهٔ برادران یوسف(ع) او را از یعقوب نبی(ع) پنهان داشت.

(۴۰۷۰) خُفیه[2] کردندش به حیلت‌سازیی کرد آخِر پیرهن غمّازیی[3]

برادران یوسف(ع) او را با حیله‌گری پنهان داشتند، امّا بالاخره بوی پیراهن یوسف بر وجودش دلالت کرد. [همانطور که برادران یوسف کوشیدند به حیله و توطئه یوسف را از نزد یعقوب دور دارند و پنهانش سازند و سرانجام راز اختفای یوسف توسّط بوی پیراهنش بر یعقوب فاش گشت، پادشاه چین نیز گرچه دخترش را از همگان مستور می‌داشت و منکر آن بود که دختری دارد، ولی عشق، رازِ دختر داشتن او را فاش ساخت.]

---

۱. مُختَبی: پوشیده و پنهان. اسم فاعل از باب افتعال.

۲. خُفیه: نهانی، پوشیدگی.

۳. غَمّازی: سخن چینی، افشاگری.

آن دو گفتندش نصیحت در سَمَر[۱] که مکن زاخطار[۲] خود را بی‌خبر (۴۰۷۱)

دو برادر میانین و کوچکین ضمن حکایتی برادر بزرگین را نصیحت کردند و بدو گفتند: نسبت به خطرهایی که در کمین است تغافل مکن.

هین مَنِهْ بر ریش‌های ما نمک هین مخور این زهر بر جَلْدی[۳] و شک (۴۰۷۲)

بهوش‌باش، مبادا بر زخم‌های ما نمک بپاشی. بهوش باش، مبادا این زهر را با بی‌احتیاطی و تردید بخوری. یعنی تو در این‌باره می‌خواهی خطر کنی زیرا به موفقیّت خود در این کاریقین نداری، بلکه مردّدی، پس بهتر است که چنین‌کاری نکنی و به اصطلاح، روزهٔ شک دار نگیری.

جز به تدبیرِ یکی شیخی خبیر چون رَوی؟ چون نَبْوَدَت قلبی بصیر (۴۰۷۳)

حال که تو خود دیدهٔ باطنی و قلبی آگاه نداری، چگونه می‌توانی بدون کمک پیری آگاه و راهْ دان این راه را طی کنی؟ [از این بیت به بعد ضرورت مرشد داشتن در سلوک تأکید شده است. رجوع شود به شرح بیت (۴۰۷۷) همین دفتر.]

وایِ آن مرغی که نارویده پَر بر پَرَد بر اوج و افتد در خطر (۴۰۷۴)

وای به حال آن پرنده‌ای که هنوز بال و پَرَش نروییده قصد پرواز کند. چنین پرنده‌ای ناگزیر دچار خطر خواهد شد.

عقل باشد مرد را بال و پَری چون ندارد عقل، عقلِ رهبری (۴۰۷۵)

عقل به منزلهٔ بال و پَرِ آدمی است. هرکس عقلی بالغ نداشته باشد باید از عقلی که هدایت کننده است کسب فیض کند.

یا مظفّر، یا مظفّرْجُوی باش یا نظرْوَر یا نظرْورْ جُوی باش (۴۰۷۶)

یا خود شخصاً باید پیروز باشی، و یا اگر پیروز نیستی باید جویای اشخاص پیروزمند

---

۱. سَمَر: حکایت، حکایتی که به هنگام شب گویند.

۲. اَخْطار: آفت‌ها، مشکلات، مهلکه‌ها. جمعِ خَطَر.

۳. جَلْدی: چابکی، چالاکی. در اینجا مراد بی‌احتیاطی است.

باشی. و همچنین یا خود شخصاً باید دیده‌ور باشی، یا باید در طلب شخصی دیده‌ور برآیی. [رجوع شود به بیت (۷۳۶) به بعد در دفتر پنجم.]

(۴۰۷۷) بی ز مِفتاحِ خِرَد این قَرعِ بـاب[۱] از هوا باشد، نه از رویِ صـواب

بدون کلید عقل، کوفتن درِ خانهٔ شاه حقیقت کاری هوسناکانه است و اصلاً کار درستی نیست. [مولانا در ابیات اخیر برای سلوک دو راه را به سالک پیشنهاد می‌کند: یا بـاید خـود شخصاً دارای عقلی بلیغ و چشمی بصیر باشد، یا اگر فاقد آن است بـاید از شـخصی کـه در عقلانیت و دیده‌وری موفق است پیروی کند. و این مطلب از اهم مبانی مکتب مولاناست.]

(۴۰۷۸) عـالَمی در دام مـی بـین از هـوا وز جَـراحـتهایِ هَـمرنگِ دوا

ببین که همهٔ جهانیان از روی هواهای نفسانی و زخم‌هایی که شبیه دواست به دام بلا افتاده‌اند. یعنی هواهای نفسانی نوعاً در لباس انگیزه‌های معنوی ظهور می‌کند و بدین ترتیب آدمی را به مهالک اِدبار و مغاک بوار در می‌افکند. مردم جهان از این طریق به محنت دچـار آمده‌اند.

(۴۰۷۹) مار، اِستاده ست بر سینه چو مرگ در دهانش بهرِصید،اِشگرفْ‌برگ[۲]

به عنوان مثال، مار روی سینهٔ خود بی‌حرکت همچون شیء بی‌جان می‌ماند و برگی زیبا به دهان می‌گیرد تا جانوران را شکار کند.

(۴۰۸۰) درحَشایش[۳]چون‌حشیشی‌اوبه‌پاست مـرغ‌پندارد کـه‌او شـاخِ‌گیاست

مار مانند گیاهی در میان گیاهان ایستاده و استتار شده است. امّا پرنده خیال می‌کند که آن مار شاخهٔ درخت است.

(۴۰۸۱) چون‌نشیند بهرِ خور بر رویِ برگ درفتد اندر دهـانِ مـار و مـرگ

همینکه پرنده برای خوردن روی برگ می‌نشیند، به کام مار و مرگ فرو می‌افتد. [استاد

۱. قَرْعِ باب: کوبیدن در.
۲.اِشگَرفْ بَرگ: برگ زیبا. صفت و موصوف مقلوب است.
۳. حَشایِش: گیاهان خشک. جمعِ حَشیش. در اینجا مطلق گیاه.

نیکلسون در ذیل این بیت مطلبی از **کتاب الحیوان** جاحظ، ج۴، ص۳۸ نقل می‌کند که خلاصهٔ مضمون آن بدین قرار است: در ریگزار **بَلْعَنْبر** ماری یافته آید که با شگردی شگفت پرندگان کوچک را شکار کند. در نیمروز که ریگ‌ها تفتیده و آتشین می‌شود و هیچ جانوری نمی‌تواند بر آن راه رود، آن مار دُم خود را در تودهٔ شن فرو می‌برد و همچون نیزه یا تکه چوبی خشک ثابت می‌ماند. در این وقت است که ملخی یا پرنده‌ای که از نشستن بر ریگ‌های تفسیده عاجز است بدین مارِ چوبْ وش پناه می‌آورد و بر آن می‌نشیند و بیدرنگ شکار می‌شود[1].

در این تمثیل هواهای نفسانیِ آدمی که به صورت انگیزه‌های موجّه و مقبول ظهور می‌کند به آن مار تشبیه شده است.]

کرده تِمْساحی[2] دهانِ خویش باز گِـردِ دندانـهاش کـرمانِ دراز (۴۰۸۲)

مثال دیگر، تمساح دهان خود را می‌گشاید، زیرا اطراف دندان‌های او کِرم‌های درازی است.

از بقیهٔ خور، که در دندانْش ماند کرمها رویید و بر دندان نشـاند (۴۰۸۳)

از بقایای غذایی که در لابلای دندان‌های تمساح می‌ماند، کرم‌هایی پدید می‌آید و روی دندانهایش می‌لولند.

مـرغکان بـینند کِـرم و قُـوت را مَـرْج[3] پـندارنـد آن تـابوت را (۴۰۸۴)

وقتی پرندگان متوجّه کِرم‌ها و غذاها می‌شوند، آن تابوت مرگ (تمساح) را چمنزار می‌پندارند.

چون دهان پُر شد ز مرغ،او ناگهان در کَشدشان و فـرو بـندد دهـان (۴۰۸۵)

وقتی که دهان تمساح از پرندگان پُر شد، دهانش را فرو می‌بندد و آنها را می‌بلعد. [این

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۲۵۰.

۲. تِمْساح: تیره‌ای از سوسماران آبی. بعضی تِمساح را مرادف نهنگ دانسته‌اند، در حالی که نهنگ اسم عام است برای پستانداران عظیم الجثّهٔ دریایی. جمع: **تَماسیح**.

۳. مَرْج: چمنزار، مرتع. جمع: **مُروج**.

تمثیل نیز در بیان تسویلات نفس امّاره و لعب دنیا آورده شده است.]

(۴۰۸۶) **این جهانِ پُر ز نُقل[1] و پُـر ز نـان چون دهـانِ بـازِ آن تِـمْساح دان**

این دنیای آکنده از شیرینی و نان، مانند دهانِ بازِ آن نهنگ است.

(۴۰۸۷) **بهرِ کِرم و طعمه، ای‌روزیْ‌تراش[2] از فنِ تِمْساحِ دهر، ایـمن مـباش**

ای طالب رزق و روزی، در راه طلب کِرم و غذا از حیلهٔ تمساحِ روزگار غافل مباش. [نوش دنیا به نیش هـلاکت در آمـیخته. پس گـمان مـدار کـه مـتاع دنـیا خـالی از شـرّ و گزند است.]

(۴۰۸۸) **روبَهْ افتد پهن اندر زیـرِ خـاک بر سرِ خاکش حُبوبِ مَکـرْناک[3]**

مثال دیگر، روباهِ مکّار طاقباز در زیر خاک دراز می‌کشد و روی خاک مقداری طعمه می‌ریزد.

(۴۰۸۹) **تـا بـیآید زاغِ غـافل سـویِ آن پایِ او گیرد به مکر آن مکـردان**

تا زاغِ از همه جا بی‌خبر به سوی طعمه بیاید. در این لحظه آن روباه مکّار نـاگـهان پایش را می‌گیرد و صیدش می‌کند.

(۴۰۹۰) **صد هزاران مکر درحیوان چو هست چـون بُـوَدمکرِبشرکومهترست؟**

در جایی که جانوران اینقدر مکّارند، تو ببین انسان که اشرف مخلوقات است چه سان مکر می‌ورزد؟ [از اینجا به بعد مکر و حیلهٔ اهل دنیا بیان می‌شود.]

(۴۰۹۱) **مُصْحَفی در کف، چو زَیْنُ‌العابدین خـنجری پُـر قـهر انـدر آسـتین**

مثلاً شخص ریاکاری را می‌بینی که یک جلد قرآن کریم به دست گرفته و ظاهر خود را

۱.نُقل: ر.ک. شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم.

۲.روزیْ تراش: روزی طلب، آنکه طالب رزق است. صفت مرکّب فاعلی.

۳.مَکرْناک: مکرآمیز، فریبنده. «حُبوب مَکرْناک» دانه های فریبنده. مراد همان طعمه است.

به صورت **زَیْنُ الْعابدین** در آورده است. یعنی خود را اَعْبَدِ عُبّاد نشان داده، در حالی که دشنه‌ای قهرآمیز در آستین خود پنهان دارد. [**زَیْنُ الْعابدین** (= زینت پرستشگران) لقب مشهور امام چهارم علی بن حسین(حضرت سجاد) است. و طبق مدارک تاریخی و روائی تا پیش از آن حضرت کسی این لقب نیافته بود. برخی از کتب شیعه وضع این لقب را از حضرت رسول(ص) دانسته‌اند[۱]. و اِسناد آن به حضرت سجاد(ع) به جهت کثرت عبادت جناب ایشان بوده است. چنانکه ابوالفلّاح حنبلی نوشته است: **سُمِّیَ زَیْنَ الْعابدینَ لِفَرْطِ عِبادَتِهِ**[۲] طَبْرِسی نیز نوشته است که آن حضرت روزی هزار رکعت نماز می‌گزارد. و بدین جهت لقب **زین‌العابدین** بر او نهاده شد[۳]. امّا بعد از آن حضرت این لقب به برخی از عارفان و عالمان داده شده است[۴]. به هر تقدیر چون این لقب در اصل به امام چهارم تعلّق دارد مستبعد نیست که منظور مولانا همان حضرت بوده باشد. هرچند که معنی لفظی آن نیز مطمح نظر تواند بود.]

گویدت خندان که‌ای مولایِ من در دلِ او بابِلی‌پُر سِحر و فن (۴۰۹۲)

او با لبی خندان (ریاکارانه) تو را سرورِ خود خطاب می‌کند، در حالی که در باطن او جادوی قهّاری نهفته است. [اگر «بابِلی» را با یای وحدت بخوانیم مراد اینست که اندرون آن ریاکار شهر **بابِل** را که مرکز سحر و جادو بوده است یکجا در دل دارد. و این مبالغه‌ای است در بیان نفاق آن ریاکار که بظاهر تبسّم و خوشرویی می‌کند و در باطن به توطئه و فتنه‌انگیزی می‌پردازد. اگر با یای نسبت هم بخوانیم باز معنی درست می‌آید. در اینصورت مراد اینست که در باطن آن ریاکار گویی ساحری از شهر **بابل** مخفی شده است. به‌هر حال مراد اینست که باطناً جادوگر و فتنه‌انگیز قهّاری است، امّا در ظاهر ملایم و نرمخو است.]

زَهرِ قاتل،صورتش‌شهدست‌وشیر هین مرو بی صحبتِ پیرِ خبیر (۴۰۹۳)

زهر هلاهل که قتّال جان‌هاست در ظاهر شبیه عسل و شیر است. بهوش باش، مبادا بدون مصاحبت پیر آگاه قدم در راه سلوک بگذاری.

---

۱. ر. ک. جَلاءُ الْعُیون، ج۳، ص۶.
۲. ر. ک. شَذَراتُ الذَّهَب، ج۱، ص۱۰۴.
۳. ر. ک. اَعلامُ الْوَریٰ، ص۲۵۵.
۴. ر. ک. اَمَلُ الآمِل: ص ۱۰۰ ـ ۹۸، اَعْلامِ زِرِکْلی، ج۳، ص۱۰۶ ـ ۱۰۵.

(۴۰۹۴) **جمله لذّاتِ هوا مَکر است و زَرْق[1] سورِ[2] تاریکی است گِردِ نورِ برق**

لذّات نفسانی جملگی نیرنگ و تزویر است. و این بدان مانَد که حصاری تاریک نور برق (صاعقه) را احاطه کرده باشد. [تقریباً در تمام نسخه‌های مثنوی «سوز و تاریکی است» روایت شده است. امّا استاد نیکلسون آنرا نپذیرفته و بیت بعدی را نیز شاهدی بر مدّعای خود گرفته است[3]. البتّه این اختلاف تأثیری در منظور بیت ندارد. «عِباراتُنا شَتّیٰ وَ حُسْنُکَ واحِدٌ.» معنی بیت فوق به روایت مشهور: لذّات نفسانی جملگی نیرنگ و تزویر است و مانند نور برقی است که می‌سوزاند و سریعاً خاموش می‌شود. مولانا در بیت (۳۳۲۰ ـ ۳۳۱۹) دفتر چهارم در بیان ناکافی بودن عقل جزئی در سلوک تمثیل برق آسمان را می‌آورد و می‌گوید چون برق آسمان نوری خاطف و سریع الزّوال دارد نمی‌توان با آن کوه و کمر و دشت و صحرا را در دل شب پیمود. اینک همان تمثیل را در بیان تسویلات نفس امّاره آورده و می‌گوید هر چند لذّات نفسانی ظاهری جذّاب دارد، ولی باطن کریه و بدمنظر آن در لایه‌های ظاهری آن پوشیده مانده است. درست مانند آذرخشی که از پهنهٔ آسمان می‌جهد و نوری خیره کننده به اطراف ساطع می‌گرداند، ولی آن نور نمی‌پاید و در طَرْفةالعینی به محاقِ تاریکی می‌رود. لذّات نفسانی نیز خوشیِ سریعی به همراه دارد، ولی آن خوشی بیدرنگ به تلخکامی و ملالتِ روحی می‌انجامد.]

(۴۰۹۵) **برقِ نورِ کوته و کذب و مجاز گِردِ او ظُلْمات و، راهِ تو دراز**

درخشش نوری سریع الزّوال و دروغین و غیرحقیقی، تاریکی‌هایی در پی دارد، در حالی که راه تو طولانی است. [به بیت (۳۳۲۰ ـ ۳۳۱۹) دفتر چهارم رجوع شود. این بیت نیز از حیث مضمون ادامهٔ بیت پیشین است.]

(۴۰۹۶) **نه به نورش نامه تانی خواندن نه به منزل اسپ دانی راندن**

نه می‌توانی در روشناییِ آذرخش نامه بخوانی و نه به سوی منزل و مقصد خود اسبی برانی.

---

۱. زَرْق: حیله و تزویر.
۲. سُور: حصار، دیوار بلندی که پیرامون قلعه یا شهر می‌کشند. جمع:اَسْوار.
۳. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۵۱.

لیک جُرمِ آن که باشی رهنِ برق[۱] از تو رُو اندر کشد انوارِ شرق (۴۰۹۷)

امّا به جرم آن که تو مقیّد به نور آذرخشی، انوار شرق، یعنی آفتاب عالمتاب از تو رُخ می‌پوشاند.

می‌کشانَد مکرِ برقت بی‌دلیل در مَفازهٔ[۲] مُظلِمی[۳] شب،میل‌میل (۴۰۹۸)

آذرخشِ فریبنده تو را بدون راهنما فرسنگ در بیابان‌های تاریک می‌کشاند. یعنی لذّات نفسانی تو را در هامون تاریک دنیا می‌فریبد و به دنبال خود می‌دواند.

بر کُه افتی گاه و، در جوی اوفتی گَه بدین‌سو، گَه بدآن سوی اُوفتی (۴۰۹۹)

گاهی با کوه تصادم پیدا می‌کنی، و گاهی داخل جوی آب می‌افتی. و خلاصهٔ مطلب گاهی به این طرف می‌افتی و گاهی به آن طرف. [منظور کلّی ابیات اخیر: اگر مهارت را به دست نفس امّاره بدهی تعادل روانی خود را از دست خواهی داد.]

خود نبینی تو دلیل ای جاهْ جُو ور بِبینی، رُو بگردانی از او (۴۱۰۰)

ای جاه طلب، تو راهنما و مرشد را نمی‌توانی ببینی. و تازه اگر هم او را ببینی از او رخ بر می‌تابی.

که سفر کردم درین رهشصت‌میل[۴] مر مرا گمراه گوید این دلیل (۴۱۰۱)

و با حالی غرورآمیز به خود می‌گویی: من در این راه شصت سال، یعنی یک عمر راه رفته‌ام در حالی که این راهنما مرا گمراه محسوب می‌دارد. [این بیت و بیت پیشین و چند بیت بعدی در بیان حال کسانی است که می‌خواهند به تنهایی سلوک کنند و به راهْدانان اقتدا نکنند. مولانا در باب سلوک تصریح دارد که سُلّاک باید به کاملانِ راهْدان تأسّی جویند. و این یکی از

۱. رَهْنِ برق: مرهون و گروی آذرخش، اسیر و مقیّد به صاعقه.

۲. مَفازه: هامون، بیابان. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۷۳) دفتر دوم.

۳. مُظْلِم: تاریک.

۴. میل: معرّب «مایلیا»یِ لاتینی است. واحدی است در مسافت که مقدار آن را مختلف نوشته‌اند. تقریباً معادل یک فرسنگ است. در اینجا مراد «سال» است. هر چند «مرحله»، «مرتبه» نیز مناسب می‌آید. اللهاعلم.

مبانی‌مکتب عرفانی اوست. او عقیده دارد که بدون مرشد به مقصد نتوان رسید، اِلّا مٰاشَذَّ وَ نَدَر. چنانکه در بیت (۵۹۱) دفتر سوم گوید:

جــز کــه نــادر بــاشد انــدر خــافِقَیْن آدمــی ســر بــر زنــد بــی والدیــن

او در عین حال تأسی به هادیان راه‌دان را خاصّ کسانی می‌داند که هنوز از حـجاب تقلید نرسته‌اند و به مرتبه تحقیق در نیامده‌اند. چنانکه در بیت (۲۱۷۰ ـ ۲۱۶۸) دفتر چهارم گوید:

بــــهرِ او گـــــفتیم کـــــه تــدبیر را چونکه خــواهــی کــرد بگــزین پــیر را
آنکـــــه او از پـــــردهٔ تــقلید جَست او بـــه نـــور حـق بـبیند آنـچه هست
نـــور پـــاکش بـــی‌دلیـل و بـی‌بـیان پـــوست بشکـــافد، در آیـد درمـیان]

(۴۱۰۲) **گر نَهَم من گوش سویِ این‌شگفت ز امرِ او را هم ز سَر باید گـرفت**

اگر من به سخن این مرشدِ راه‌دان گوش دهم باید طبق دسـتور او ایـن راه را دوبـاره درنوردم. یعنی باید جمیع طاعات و عبادات خود را اعاده کنم.

(۴۱۰۳) **من در این ره عمرِ خود کردم گرو هرچه باداباد، ای خـواجـه بـرو**

من عمر خود را بر سر این کار گذاشته‌ام. ای خواجه، تـنهایی سـلوک کـن، هـرچـه باداباد!

(۴۱۰۴) **راه کردی، لیک در ظنّ چو بـرق عُشرِ[1] آن‌ره کُن،پیِ‌وحیِ‌چوشرق[2]**

مولانا از زبان مرشدِ راه‌دان به اینگونه اشخاص چنین پاسخ می‌دهد: بله، درست است که تو راه رفته‌ای و سلوک کرده‌ای. ولی سلوک تو بر مبنای ظنّ و گمانی است که هـمچون آذرخش به تاریکی می‌انجامد. یعنی سلوک تو آمیخته با ظلمت های نفسانی است، از ایـنرو پرتو روحانیّت تو سریعاً به زوال می‌رود. تو یک دهُم آنچه که تاکـنون خـودْسرانـه سـلوک کرده‌ای، در پرتوِ خورشید الهامات ربّانی مرشدان سلوک کن، آن گاه درخواهی یافت که چه زود و مطمئن به مقصد خواهی رسید.

---

۱. عُشْر: یک دهم از هر چیز، $\frac{۱}{۱۰}$.
۲. شَرْق: خورشید.

ظَنّ لا یُغْنی مِنَ الْحَق، خوانده یی وز چنان برقی ز شرقی مانده یی (۴۱۰۵)

تو با آنکه آیهٔ **اِنَّ الظَّنَّ لایُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً** را خوانده‌ای، با این حال به سبب آذرخشی سریع الزّوال از خورشید محروم مانده‌ای. [در قسمتی از آیهٔ ۳۶ سورهٔ **یونس** آمده است: ... **اِنَّ الظَّنَّ لایُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً**... «...همانا گمان، کسی را از حق بی نیاز نگرداند...» مراد بیت اینست که بر طریق گمان رفته‌ای و از نور حقیقت محروم مانده‌ای.]

هَی در آ در کَشتیِ ما ای نـژند[1] یا تو آن کشتی بر این کشتی ببند (۴۱۰۶)

ای افسرده، یا به کشتیِ ما وارد شو، یا کشتی خود را به این کشتی ببند. [این بیت نیز تأکید دیگری است بر لزوم داشتن هادی در عرصهٔ سلوک.]

گوید او: چون ترک گیرم گیرو دار[2]؟ چون روم من در طُفیلت[3] کورْوار؟ (۴۱۰۷)

آن شخص می‌گوید: من چگونه ممکن است این همه اعتبار و نفوذی که در میان مردم و یا دوستدارانم حاصل کرده‌ام رها کنم؟ چگونه ممکن است که با این همه نفوذ و اعتبار کورکورانه از تو متابعت کنم؟

کور، با رهبر بـه‌از تـنها، یـقین زآن یکی ننگ است و، صد ننگ است از ین (۴۱۰۸)

شخص نابینایی که راهنما داشته باشد، یقیناً بهتر است از اینکه یکّه و تنها حرکت کند، زیرا با راهنما رفتن یک عیب محسوب شود ولی اگر نابینا به تنهایی حرکت کند به صدنوع عیب و آفت دچار شود.

می‌گریزی از پشـه در کـژدمی؟ می‌گریزی در یَمی[4] تو از نـمی؟ (۴۱۰۹)

مثلاً آیا از پشه به عقرب پناه می‌بری و از نم به دریا می‌گریزی؟ مسلّماً تحمّل نیش

---

۱. نَژَند: افسرده، پژمرده.

۲. گیرو دار: بگیر و ببند، غوغا و همهمه، پیکار، رتق و فتق امور، حکمرانی. در اینجا مراد نفوذ و اعتبار و حشمت و بزرگی است.

۳. طُفَیل: در اصل نام شخصی بوده که ناخوانده به مجالس سور می‌رفته است. مجازاً به کسانی گفته شود که خود را به بزرگان می‌چسبانند و به مجالس وارد می‌شوند.

۴. یَمْ: دریا.

پشه و نم آسان‌تر از تحمّل نیش عقرب و امواج دریاست.

(۴۱۱۰) مـــی‌گریزی از جـــفاهایِ پـــدر در میانِ لوطیان و شـور و شـر؟

یا مثلاً آیا از درشتیِ پدر فرار می‌کنی و به جمع شاهدْبازانِ بدکار پـناه مـی‌بری؟ در حالی که جفا و خشونت پدر برای تأدیب توست، ولی خـوشْ رفـتاریِ بـدکاران بـه جـهت سوءاستفاده از تو.

(۴۱۱۱) می‌گریزی همچو یوسف ز اندُهی تا ز نَرْتَعْ نَلْعَب اُفـتی در چَـهی؟

یا مثلاً مانند یوسف(ع) از جفایی فرار می‌کنی تا به هوای گردش و بازی به چاه بلایای دنیوی در افتی؟[اشارت است به مضمون آیهٔ ۱۲ سورهٔ **یوسف**. رجوع شـود بـه شـرح بـیت (۴۱۷) دفترسوم.]

(۴۱۱۲) درچَه افتی زین تفرّج[1] هـمچو او مر تو را لیک آن عنایت یار کو؟

به هوای این گردش مانند او به چاه بلا خواهی افتاد. امّا آن عنایتی که شـامل حـال یوسف شد، کجا شامل حال تو خواهد شد؟ یعنی شامل حال تو نمی‌شود.

(۴۱۱۳) گر نبودی آن به دستوری پـدر[2] بر نیاوردی زچَه تـا حشـر، سَـر

اگر گردش یوسف به‌اذن پدرش نبود تا قیام‌قیامت هم‌نمی‌توانست‌سرازآن‌چاه‌بیرون آورد.

(۴۱۱۴) آن پــــدر بــهرِ دلِ او اِذن داد گفت: چون اینست میلت، خیر باد

پدر یوسف برای خاطر دل او اجازه داد که همراه برادرانش به صحرا رود. و بدو گفت: حالا که میل داری همراه برادرانت بروی، بسم‌الله!

(۴۱۱۵) هر ضَریری[3] کز مسیحی سر کَشَد او جــهودانــه بــمانَد از رَشَـد

هر آدم کوردلی که از حضرت مسیحِ دوران خود رخ برتابد، او جهودْوار (ستیزگرانه)

---

۱. تَفَرُّج: گردش.

۲. دستوری پدر: مُضاف و مُضافٌ اِلَیْه است. یعنی اذن و دستور پدر. حالت اضافهٔ مضمر است.

۳. ضَریر: کور، نابینا.

ازهدایت محروم مانَد.

قابلِ ضَوْ[۱] بود، اگرچه کـور بـود — شد ازین اِعراض، او کور و کبود[۲] (۴۱۱۶)

درست است که وی کوْردل بود، ولی استعداد کسب روشنایی و بصیرت باطنی داشت. و چون به لجاجت برخاست دچار نقصان و زیان شد.

گویدش عیسی: بزن‌درمن‌دودست — ای عَمی[۳] کُحلِ‌عزیزی[۴] با من‌است (۴۱۱۷)

حضرت عیسی(ع) بدو فرماید: ای کوْردل با هر دو دستت مرا بگیر که سُرمه‌ای گرانقدر دارم. یعنی صاحب بینش و بصیرت الهی هستم.

از من اَر کوری، بـیابی روشـنی — بر قَمیصِ[۵] یوسفِ جان بـر زنـی (۴۱۱۸)

اگر فاقد بصیرت هم باشی به وسیلهٔ من به بصیرت خواهی رسید و به پیراهن یوسفِ جان دست خواهی یافت. [مصراع دوم اشارت است به آیهٔ ۹۶ سورهٔ **یوسف**. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۲۱) دفتر چهارم. منظور بیت: همانطور که پیراهن یوسف، چشم یعقوب را شفا بخشید، جان پاک من نیز کوْردلیِ تو را شفا دهد.]

کار و باری کِت رسد بعدِ شکست — اندر آن اقبال و مِنهاج[۶] ره است (۴۱۱۹)

هر رونقی که بعد از کسادی برای تو حاصل آید، مسلّماً از طریق اقبالِ مـعنوی و راه روشن حـقّانی بـه دست آمـده است. یـعنی هـدف مـقدّس الزامـاً بـاید راهش نـیز مـقدّس باشد. پس نمی‌توان به بهانهٔ داشتن هدف مقدّس از روش‌های نامقدّس و ضـدّاخـلاقی بـهره جُست.

---

۱. ضَوْ: مخفّفِ ضَوْء به معنی نور و روشنی.
۲. کور و کبود: زشت و ناقص.
۳. عَمِیّ: نابینا، کور.
۴. کُحْلِ عزیزی: سرمهٔ عزّت، سرمهٔ گرانبها. توضیح «سرمه» در شرح بیت (۲۸۶۳) همین دفـتر آمـده است. مراد از آن بینش و بصیرت باطنی است. «عزیزی» با یای مصدری و نسبی تواند بود.
۵. قَمیص: پیراهن. جمع: **اَقْمِصَه** و **قُمُص**.
۶. مِنْهاج: راه روشن، راه راست.

(۴۱۲۰) کار و باری که ندارد پـا و سـر ترک کن، هَی پیر خَر، ای پیرْ خَر

ای خرِ سالمند، رونقی را که سر و تهی ندارد رها کن. یعنی به دنبال حشمت و قدرت دنیوی مرو، بلکه برای سلوک خود پیری روشنْ‌ضمیر برگزین. [«پیر خر» اوّلی، جمله است. یعنی پیری خریداری کن. امّا «پیر خر» دومی صفت و موصوف مقلوب است. این جناس در بیت (۲۵۶۸) دفتر اوّل نیز آمده است.]

(۴۱۲۱) غیرِ پیر، استاد و سـرلشکر مـباد پیرِ گردون[1] نی، ولی پیرِ رَشـاد[2]

استاد و پیشوایی بجز پیر برای جهان بشریّت مباد. امّا منظورم از پیر، پیر تقویمی نیست، بل پیرِ عقلی و هدایتی است. [رجوع شود به بیت (۲۲۸۰) دفتر سوم.]

(۴۱۲۲) در زمان،چون‌پیر را شُد زیردست روشنایی دیـد آن ظـلمتْ‌پَرَست

آن کسی که به تاریکیِ ضلالت چسبیده است، اگر به اطاعت پیر عقل و ارشاد در آید بیدرنگ چشم دلش باز شود و روشنی هدایت را مشاهده کند.

(۴۱۲۳) شرط، تسلیم است، نه کـارِ دراز سود نَـبْوَد در ضَـلالت تُـرکْ‌تاز

شرط رستگاری تسلیم است، نه سعی و تلاش فراوان. یعنی اگر می‌خواهی بـه فـلاح برسی منقاد دستور پیر عقل و ارشاد باش، والّا تاخت و تاز کردن در میدان گـمراهـی هـیچ فایده‌ای ندارد. [منظور اینست که اگر عبادات و ریاضات در ظلّ ولایت پیرانِ راه و عـارفانِ بالله نباشد ره به سر منزل مقصود نبرد.

طیّ این مرحله بی همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهـی]

(۴۱۲۴) من نجویم زین سـپس راهِ اثـیر[3] پیر جویم، پیر جـویم، پـیر، پـیر،

زین پس (خودسرانه) خواهان مراتب والای آسمانی نخواهم شد، بلکه فقط طالب پیرِ راه‌دان می‌شوم، طالب پیر، پیر، پیر.

---

۱. پیرِ گردون: شخصی که با گذر روزگار پیر و سالمند شده باشد، پیر تقویمی.
۲. رَشاد: هدایت.
۳.اَثیر: رجوع شود به شرح بیت (۱۲۱) دفتر اوّل.

پـــیر، بــاشد نــردبانِ آســمان تیر، پَرّان از که گــردد؟ از کــمان (۴۱۲۵)

پیرِ راه‌دان به منزلهٔ نردبانِ آسمان است، یعنی بوسیلهٔ پیرِ دلیل می‌توان راه عروج الهی را یافت. به عنوان مثال، تیر به چه وسیله به پرواز در می‌آید؟ بوسیلهٔ کـمان. [در ایـن بـیت صنعت **مراعات نظیر** یا **تناسب** با ظرافتی تامّ إعمال شده است. به «پیر» و «کمان» دقّت شود.]

نــه ز ابــراهــیم، نـمرودِ گـران[1] کرد با کرکس سـفر بـر آسـمان؟ (۴۱۲۶)

مگر اینطور نبود که نمرودِ فـرومایه بـه رغـم راهـنمایی‌هـای حـضرت ابـراهـیم(ع) می‌خواست با چند کرکس به آسمان عروج کند؟ [این بیت بهتر است به صورت استفهام اقراری خوانده شود. بیت فوق اشاره دارد به روایتی که می‌گوید نمرود در مخالفت با ابـراهـیم(ع) و خدای او نابخردانه تختی را به چند کرکس بست تا به آسمان رود و به سوی خدای ابراهیم(ع) تیراندازی کند! رجوع شود به شرح بیت (۳۷۳) همین دفتر. مولانا بیت فـوق را از ره تـمثیل آورده تا مطلب پیشین را تبیین کند که خودسرانه به معراج نتوان رفت مگر در ظـلّ ولایت و هدایت انسان کامل.]

از هوا، شد سـویِ بـالا او بسـی لیک بـر گـردون نَـپَرَّد کـرکسی (۴۱۲۷)

نمرود از روی هوای نفس بسیار اوج گرفت، امّا هیچ کرکسی نمی‌توانـد بـر بـلندای آسمان پرواز کند. یعنی بر آمدن به مراتب عالیهٔ سلوک از حیوانْ‌سیرتان بر نمی‌آید. [این ابیات همه در موضع مَثَل گفته آمده است. ابراهیم(ع) نماد پیر راه‌دان است، و نمرود نماد آن کس که خودسرانه به سلوک می‌پردازد.]

گـفتش ابـراهـیم: ای مـردِ سـفر کرکست من باشم، اینت خوب تر (۴۱۲۸)

ابراهیم بدو گفت: ای مرد سفر، بهتر است من کرکس تو باشم. [در نسخهٔ مورد استناد اکبرآبادی و بحرالعلوم از شارحان پـیشین و در نسـخهٔ اسـتاد هـمایی از شـارحـانِ مـعاصر «گرکس» به جای «کرکس» آمده است.[2] از اینرو احتمال داده‌اند که «گرکس» مرکّب از دو لفظ گر (حرف شرط) + **کس**. معنی مصراع دوم بر این احتمال: اگر یار و کسِ تو در پرواز من

---

۱. گِران: سنگین، قوی، غلیظ. در اینجا مراد گرانْ جان (= فرومایه) است.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص ۱۶۹.

باشم، بهتر از اینست که با کرکس پرواز کنی. با اینحال استاد همایی در انتهای توضیح خود افزوده است که به احتمال مرجوح ممکن است «کرکس» در اینجا هم مرادف «نَسْر» (= لاشخور، کرکس) باشد[۱]. به هر حال در نسخ معتبر وجه اوّل ثبت شده است.]

(۴۱۲۹) چون ز من سازی به بالا نردبان   بی پریدن بَر رَوی بر آسمان

اگر مرا نردبان عروج خود سازی، بدون پرواز هم می‌توانی بر بلندای آسمان‌برآیی.

(۴۱۳۰) آنچنانکه می‌رود تا غرب و شرق   بی ز زاد و راحِله[۲]، دل همچو برق

چنانکه مثلاً دل آدمی بدون هیچگونه توشه و مَرْکَبی همچون صاعقه از خاور به باختر می‌رود. [تشبیه سرعت افکار و خواطر قلبی به سرعت نور از ناچاری است. این بدان معنی نیست که سرعت افکار مساوی با سرعت نور باشد، بلکه این تشبیه فقط برای تقریب اذهان گفته آمده است. والّا روح در «لحظه» و «آن» سفرهایی می‌کند که اگر جسم (بر فرض محال) بخواهد همان سفرها را انجام دهد برای هرکدام شاید به هزاران میلیون سال نوری زمان نیاز داشته باشد.[۳] و شاید هم بیشتر. پس سرعت افکار و خواطر قلبی با سرعت نور قابل مقایسه نیست. نور در هر ثانیه سیصد هزار کیلومتر حرکت می‌کند، در حالی که سرعت انگیزیِ افکار و خواطر قلبی را نمی‌توان اندازه‌گیری کرد.]

(۴۱۳۱) آنچنانکه‌می‌رودشب‌زاغتراب[۴]   حِسِّ‌مردم،شهرهادروقتِ‌خواب

یا مثلاً حسّ باطنیِ آدمیان به سبب مفارقت روح از جسم در رؤیای شبانه، به شهرهای دور دست سفر می‌کند.

(۴۱۳۲) آنچنانکه عارف از راهِ نهان   خوش نشسته،می‌روددرصدجهان

چنانکه مثلاً عارفِ روشن بین در حالت مراقبه از راهی نامرئی، عوالم بسیاری را در

---

۱. شرح مثنوی مولوی، ص ۱۱۵.

۲. راحِله: در اصل به معنی مرکوب، ستور سواری دهنده و بارکش نظیر اسب و شتر و قاطر. امّا مجازاً به بار و بُنهٔ مسافر نیز گفته شود.

۳. امروزه کهکشان‌هایی کشف شده که نور آن‌ها بعد از هزار میلیون سالِ نوری به زمین رسیده است.

۴. اِغْتِراب: غربت گزیدن، به غریبی افتادن، ترک وطن کردن. در اینجا مراد جدایی و مفارقت روح از جسم است.

غیب سیاحت می‌کند. [سه بیت اخیر بر سبیل تمثیل آمده تا چگونگی اَسفار روحانی را که در ابیات پیشتر مذکور افتاده تبیین کند. عارف در حالت مراقبه که ساکت و ساکن در گوشه‌ای نشسته با سرعتی مافوق تصوّر عوالمی را طی می‌کند که دیگران به حدود و ثغور آن نیز نزدیک نتوانند شد. این سفرهای روحانی را مشایخ عظام **نقشبندیه** به «سفر در وطن» تعبیر کرده‌اند. به هر حال اینگونه اسفار مستلزم خلع بدن عنصری است. توضیح آنکه به اعتقاد صوفیه و عرفا سالک به درجه‌ای می‌رسد که بدن برای او مانند لباس می‌شود. یعنی همانطور که لباس را می‌شود براحتی پوشید و برکند، بدن را نیز می‌توان **لَبْس** و **خَلْع** کرد. «تقریباً همهٔ عرفا عقیده دارند که هر انسانی بر اثر ریاضت نفس می‌تواند عروج و معراجی داشته باشد. چنانکه در **حکمت اشراق** (شرح قطب‌الدین شیرازی) آمده است که افلاطون خلع کالبد عنصری کرد و به عالم عِلوی و افلاک عروج کرد. موضوع رسالهٔ **صفیر سیمرغ** و **عقل سرخ** و رسالهٔ **فی حقیقة العشق** سهروردی حکایت از عروج و معراج روحانی دارد.[۱]» ابن عربی نیز **کتابُ الْاِسراء اِلیٰ مَقامِ الْاَسْری** را در عروج روحانی و سیر و سلوک عرفانی نوشته است. جامی نیز حکایاتی در خلع بدن آورده است.[۲] ملا محسن فیض نیز در رسالهٔ **خلعیهٔ** خود می‌نویسد که در شب جمعه شانزدهم شعبان المکرّم سال هزار و بیست و سوم هجری در خلوت ذکر خود با تکرار اسم **غنّی** و **مُغْنی** به خلع بدن رسیده است[۳]. به هر حال مولانا می‌گوید هرچند عارفان در عالم ناسوت به سر می‌برند، ولی به جهت تمرکز روحی و مراقبهٔ باطنی عوالم بسیاری را در عالم ملکوت و جبروت و لاهوت مشاهده می‌کنند و چون به اهلان و مستعدّان می‌رسند از مشاهدات و مکاشفات خود حکایت می‌کنند. اینگونه اسفار نیازی به زاد و راحله ندارد و هرکس می‌تواند در گوشه‌ای بنشیند و با ذکر و فکر و تمرکز روحی بر حسب استعداد خود مسافرِ اِلَی الله و فِی الله و مَعَ‌الله شود. البتّه شرط اصلی این اسفار، تهذیب‌نفس و آراسته‌شدن به‌فضائل‌اخلاقی و اجتناب از صفات‌حیوانی‌است.]

**گر ندادستش چنین رفتار دست		این خبرها ز آن‌ولایت‌از کی‌است؟** (۴۱۳۳)

اگر عارفِ روشن‌بین به چنین سفری نرفته است، پس چه کسی این اخبار را از آن

---

۱. ر. ک. مقدمهٔ **کتاب الاسراء الی مقام الاسری** (ابن عربی)، ص ۴-۳ از سید جعفر سجّادی.

۲. ر. ک. **نفحات الانس**، ص ۵۹۷.

۳. ر. ک. **سُلافَة العصر** (تألیف علّامه سیدعلی صدرالدین مدنی، معروف به **ابن معصوم** از برجستگان ادب قرن یازدهم هجری). او رسالهٔ **خلعیهٔ** ملامحسن فیض را در صفحهٔ ۴۸۷ کتاب خود مندرج کرده است.

عوالم داده است؟ [پس معلوم می‌شود که عارفان بالله خود به سفرهای روحانی رفته‌اند که می‌توانند به نحو یقین از آن عوالم خبر دهند.]

(۴۱۳۴) این خبرها، وین روایاتِ مُحِق[1] صدهزاران پیر بر وی مُتَّفِق

صدها هزار تن از مشایخ عظام و پیران راه، دربارهٔ این اخبار روحانی و روایات حقیقی اتّفاق نظر دارند. یعنی گفته های اهل الله دربارهٔ عوالم باطنی و حقیقی ژاژ و یاوه و «مِنْ تِلقاءِ اَنْفُسِهِمْ» نیست، بل همهٔ آن اخبار از مکاشفات حقّانی و حقایق نفس الامری به ظهور آمده است. بنابر این گوهر ادیان و سُلافهٔ جمیع مذاهب یکی است و آداب آنها مختلف. در گوهر دین میان اهل الله وحدت تام برقرار است.

(۴۱۳۵) یک خلافی نی میانِ این عُیون آنچنانکه هست در عِلمِ ظُنون

دربارهٔ چشمه های دین، یعنی دربارهٔ اصل دین و گوهر ناب مذهب حتّی یک اختلاف درمیان اهل الله نیست، در حالی که در علوم ظنّی و گمانی سرتا پا خلاف و اختلاف دیده می‌شود.

(۴۱۳۶) آن، تحرّی[2] آمد اندر لیلِ تار وین حضورِ کعبه و وَسطِ نهار

آن علوم ظنّی و گمانی به منزلهٔ جستجو در شب تاریک برای یافتن قبله است. در حالی که معارف یقینی به منزلهٔ حضور کعبه و نیمروز است. یعنی همانطور که متحرّیان قبله در تاریکی شب بر سر اینکه قبله کدام سمت است با هم اختلاف دارند، و همانطور که کعبه در نیمروز برای نمازگزاران مشهود است و کسی در آن‌باره شکّی ندارد، اصحاب علوم یقینی نیز هیچ اختلافی با هم ندارند. پس یافتن حقیقت با علوم ظنّی میسّر نیست، امّا با عنایت هادیان راه‌دان می‌توان به علوم یقینی رسید.

(۴۱۳۷) خیز ای نمرود پَرجوی از کسان نردبانی نایدت زین کرکسان

نمرودا، برخیز و از اهل‌الله، بال و پَرِ پرواز طلب کن، زیرا این کرکسان نمی‌توانند وسیلهٔ عروج تو شوند.

---

۱. مُحِقّ: حق دار، دارای حقیقت، آنکه حق به جانب اوست.

۲.تَحَرّی: جستجو برای کشف حق و حقیقت. برگرفته از حَریّ (= شایسته).

عقلِ جزوی کرکس آمد ای مُقِل[۱] پَــرِّ او بــا جــیفه‌خواری[۲] مُــتّصل (۴۱۳۸)

مسکینا، عقل جزئی به منزلهٔ کرکس است و بال و پَرِ او به کار خوردن مـردار مـقیّد است. یعنی عقول جزئیه که تنها با لایه‌های سطحی عالَم در تماس است فقط به درد مـعاش دنیوی می‌خورد نه ماورای معاش.

عـقلِ اَبـدالان[۳] چـو پَـرِّ جـبرئیل می‌پَرَد تا ظِلِّ سِدره[۴] میل[۵]، میل (۴۱۳۹)

امّا عقول اولیاء الله همچون پَرِ جبرئیل است که فرسنگ در فـرسنگ تـا زیـر سـایهٔ سدرةالمنتهی پرواز می‌کند.

بـازِ سـلطانم، گَشَـم[۶]، نـیکوپِیَم[۷] فـارغ از مُـردارم و کـرکس نـیَم (۴۱۴۰)

من باز شکاری سلطانم، هم حالی خوش دارم و هم وجودی مبارک. و از مُردارخواری خیالم برآسوده است زیرا که اصلاً من کرکس نیستم. [کرکس‌سیرتان و لاشخورصفتان به جیفهٔ دنیوی دل خوش داشته‌اند، امّا عارف روشن‌بین چون دست‌آموزِ سلطان حقیقت است به مردار دنیا توجّهی نمی‌کند.]

ترکِ کرکس کن، که من‌باشم‌کَسَت یک پَرِ من بهتر از صد کرکست (۴۱۴۱)

لاشخور را رها کن. یعنی به عقل جزئی که فقط در قید و بند معاش است التفات مکن، زیرا یک پَرِمن برای تو بهتر از صد لاشخور است. یعنی ادنی همّتِ ولیِّ مرشد (یا کمترین جلوهٔ عقل معاد) از صدها دنیا نظیر این دنیا بهتر است.

---

۱. مُقِلّ: فقیر، مسکین، تنگدست.

۲. جیفه خواری: مصدر مرکّب به معنی خوردن مُردار.

۳.اَبْدالان: این لفظ جمع در جمع است. «اَبدال» جمع مکسّر «بَدَل» است کـه بـا «ان» فـارسی مـجدداً جـمع بسته شده است. اینگونه جمع‌ها در متون کهن فارسی سابقه دارد. برای توضیح «ابدال» رجوع شـود بـه شرح بیت (۲۶۴) دفتر اوّل.

۴.سدره: ر. ک. شرح بیت (۱۷۸۸) دفتر دوم.

۵. میل: ر. ک. شرح بیت (۴۱۰۱) همین دفتر.

۶.گَش: خوب و زیبا، خوش.

۷. نیکوپی: خجسته، مبارک.

(۴۱۴۲) **چند بـر عَـمْیا[1] دوانـی اسب را؟ بـاید اُسـتا[2] پـیشه را و کسب را**

مولانا بعد از ایراد نکات عرفانی و افادهٔ مقاصد مـعنوی، نـصایح شـاهزادهٔ مـیانین و کوچکین را به شاهزادهٔ بزرگین ذکر می‌کند: ای برادر تا کی کورکورانه اسب خواهی تاختن؟ برای هر پیشه و کسبی انسان نیازمند به استاد است.

(۴۱۴۳) **خویشتن رسوا مکن در شهرِ چین عاقلی‌جُو خویش‌از وی درمَچین[3]**

خود را در ولایت **چین** رسوا مکن. عاقلی فرزانه طلب کن و از او کناره مگیر. یعنی هر سالک باید در امر سلوک از پیر راه‌دانی کسب فیض کند، نه آنکه خودسرانه به سلوک پردازد.

(۴۱۴۴) **آن چه گوید آن فَـلاطونِ زمـان هین هوا بگذار و رَوْ بر وَفْقِ آن**

هرچه آن افلاطون دوران به تو گفت، همان را بپذیر. بهوش باش، هواهای نـفسانی را ترک کن و مطابق ارشادات او سلوک کن.

(۴۱۴۵) **جمله می‌گویند اندرچین به جِـد بهرِ شـاهِ خـویشتن کـه لَـمْ یَـلِد**

همهٔ چینیان با جدیّت می‌گویند که شاه مملکتشان هیچ فرزندی نـزاده است. [تأویـل بیت: اهل حقیقت عقیده دارند که شاه وجود همانطور که زادهٔ کسی نیست زایـندهٔ کسـی نـیز نیست، زیرا اگر خلقت جهان بر گونهٔ ولد و والد صورت می‌گرفت، قطعاً خالق جهان، با خودِ جهان سنخیّت پیدا می‌کرد و نزد عقلا واضح است که چنین سنخیّتی مـعارض آیـین حـنیف توحید است. تضمین بخشی از آیهٔ ۳ سورهٔ **توحید** (اخلاص) در مصراع دوم بر کسی پوشیده نیست.]

(۴۱۴۶) **شاهِ ما خود هـیچ فـرزندی نـزاد بلکه سویِ خویش زن را ره نداد**

شاه ما اصلاً فرزندی نزاییده است. حتّی زنی نیز پیش خود راه نداده است یعنی اصلاً زن هم نگرفته است. [مردم چین (طبق این حکایت) عادت داشتند که نامی از زن و فرزند شاه

---

۱. عَمْیا: مخفف عَمْیاء به معنی کور. صفت مشبهٔ مـؤنث است. مـذکّر آن **اَعْـمیٰ** مـی‌شود. امّـا در تـداول فارسیان در مورد مذکّر و مؤنّث یکسان بکار می‌رود.

۲. اُسْتا: مخفّفِ اُستاد.

۳. خویش از کسی درچیدن: از کسی کناره گرفتن، تحاشی کردن.

خود بر زبان نرانند و اگر کسی چیزی در این‌باره سؤال می‌کرد بر می‌آشفتند و ازدواج شاه را بالکلّ منکر می‌شدند. یعنی می‌گفتند شاه ما اصلاً زن نگرفته است که حالا تو سراغ بچّهٔ او را می‌گیری!]

هرکه‌از شاهان،ازین نوعش‌بگفت　　گردنش با تیغِ بُـرّان کـرد جـفت (۴۱۴۷)

اگر یکی از شاهان اطراف، چنین سخنی می‌گفت، یعنی اگر به شاه **چـین** زن و بـچّه نسبت‌می‌داد، شاه‌گردنش را باشمشیر تیز دمساز می‌کرد.یعنی‌سرش‌رااز گردنش جدامی‌ساخت.

شاه گوید: چونکه گفتی این مَقال　　یا بکُن ثابت که دارم مـن عِـیال (۴۱۴۸)

شاه **چین** وقتی با اینگونه افراد روبرو می‌شد می‌گفت: حال که چنین ادعایی کردی، یا اثبات کن که من همسر و فرزند دارم.

مر مـرا دخـتر، اگـر ثـابت کـنی　　یـافتی از تـیغِ تـیزم آمِـنی[۱] (۴۱۴۹)

اگر ثابت کنی که من دختر دارم، از شمشیر تیزم در امان خواهی بود.

ورنه بی‌شک من ببُرّم حـلقِ تـو　　بر کَشَم از صوفیِ جان[۲]،دلقِ تـو (۴۱۵۰)

والّا بی هیچ تردید و تعلّلی گلویِ تو را می‌بُرم. و خرقهٔ تنت را از جان صوفیْ وَشَت جدا می‌سازم. [«بر کشیدنِ دلق از جان» تعبیری است از میراندن و کشتن کسی. نـظیر تـعبیرِ معروفِ **خرقه تهی کردن** که صوفیه در مورد مرگِ دراویش بکـار مـی‌گـیرند. مـثلاً وقـتی می‌گویند فلان درویش خرقه تهی کرد، یعنی مُرد.]

سر نخواهی بُرد هیچ از تیغ، تـو　　ای بگـفته لافِ کـذبْ‌آمیغ[۳] تـو (۴۱۵۱)

ای که ادّعای دروغین کرده‌ای، هرگز از شمشیر قهر من جـان سـالم بـدر نـخواهـی بُرد.

۱.آمِنی: ایمنی، در امان بودن. با یای مصدری.

۲.صوفیِ جان: اضافهٔ تشبیهی است. از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه است. یعنی جانی که مانند صوفی، صاف و رهیده از رنگ تعلّقات جسمانی و مادّی است.

۳. لافِ کِذبْ آمیغ: لاف دروغ‌آمیز، دعویِ دروغین.

(۴۱۵۲) بنگر ای از جهل گفته ناحقی / پُر ز سَرهایِ بُریده خندقی

ای آنکه از روی نادانی سخنی باطل بر زبان رانده‌ای، بیا و خندقی پُر از سرهای بریده را تماشا کن.

(۴۱۵۳) خندقی از قعرِ خندق تا گلو / پُر ز سَرهایِ بُریده زین عُلو[1]

خندقی که از کف تا دهانهٔ آن پُر از سرهای بریدهٔ کسانی است که از اینگونه سخنان ناحق بسیار گفته‌اند.

(۴۱۵۴) جمله اندر کارِ این دعوی شدند / گردنِ خود را بدین دعوی زدند

جملگی آنان به چنین ادعایی پرداختند و سر خود را در راه این ادعا به باد دادند.

(۴۱۵۵) هان ببین این را به چشمِ اعتبار[2] / این چنین دعوی مَیَندیش و مَیار

بهوش باش، تو اکنون با دیدهٔ عبرت به چنین ماجرایی درنگر. اصلاً به فکر اینگونه دعاوی مباش و از این قبیل دعاوی بر زبان مران.

(۴۱۵۶) تلخ خواهی کرد بر ما عمرِ ما / کی برین می‌دارد، ای دادَر[3]، تورا؟

زندگی ما را برما تلخ خواهی‌کرد. ای برادر، آخر چه کسی تو را بر این ادعا انگیخته‌است؟

(۴۱۵۷) گر رود صد سال، آنک آگاه‌نیست / بر عَما[4] آن از حسابِ راه نیست

زیرا فردی که نا آگاه است اگرفرضاًصدسال‌راه را کورکورانه‌طی کند،آن‌پیمودن‌راه‌را نباید طی‌طریق حقیقی‌محسوب داری.[این‌بیت از نظر مضمون راجع است به بیت (۴۱۰۴) همین دفتر.]

(۴۱۵۸) بی سلاحی در مرو در مَعْرَکه / همچو بی‌باکان مرو در تَهلُکه

بدون سلاح به آوردگاه درمیا. و مانند جسوران به سوی هلاکت شتاب مدار. [«تَهْلُکه» به معنی هلاکت و نابودی است. مقتبس از آیهٔ ۱۹۴ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت

---

۱. عُلُو: از حدّ گذشتن، زیاده روی کردن.

۲. اِعتبار: عبرت آموزی.

۳. دادَر: برادر، دوست. از لغات فارسی ماوراءالنهر.

۴. عَما: کوری. «برعما» قید است برای فعل «رود» در مصراع اوّل.

(۳۹۳۰) دفتر اوّل آمده است.]

این همه گفتند و، گفت آن ناصبور که: مرا زین گفته‌ها آید نُفور[۱] (۴۱۵۹)

با آنکه آن دو شاهزاده سخنانِ بسیاری به برادر بزرگتر خود گفتند، آن برادر بی صبر گفت: حالم از این نصیحت‌ها بهم می‌خورد!

سینه پُرآتش مرا چون مِنْقل است کِشت کامل گشت، وقتِ مِنْجَل[۲] است (۴۱۶۰)

سینهٔ آتشین من همچون منقل است. یعنی آتشِ عشقِ صاحب آن تندیسهٔ زیبا مرا چنان سوزانده است که دیگر صبر و قراری ندارم. اکنون کشتزار به نهایتِ آمادگی خود رسیده است، و وقت درو فرا رسیده است.

صدر را صبری بُد، اکنون آن نماند بر مقامِ صبر، عشق آتش نشاند (۴۱۶۱)

دلم ابتدا صبری داشت، ولی اینک آن صبر از میان رفته است. و عشق بر جایگاه صبر، آتش نهاده است. [در اینجا «آتش نشاندن» به معنی خاموش کردن آتش نیست، بلکه به معنی آتش نهادن و شعله برافروختن است. برای همین است که در برخی از نسخه‌های مثنوی «فشانْد» به جای «نشانْد» ثبت شده است. به هرحال چون عشق ذاتاً آتشین است، صبر را در قلب عاشق می‌سوزاند و آنرا به آتش در می‌کشد.]

صبرِ من مُرد آن شبی که عشق زاد در گذشت او، حاضران را عمر باد (۴۱۶۲)

از همان‌شبی که عشق دردلم متولّدشد، صبرم‌فرومُرد و جان‌سپرد. سرِحاضران‌به‌سلامت بادا.

ای مُحدِّث[۳] ازخطاب و از خُطوب[۴] ز آن گذشتم، آهن سردی مکوب (۴۱۶۳)

ای گوینده‌ای که خطابه‌های نصیحت‌آمیزی می‌گویی و از امور مهمّ و خطیر خبر می‌دهی، من قید همه چیز را زده‌ام. بیهوده بر آهنِ سرد مکوب. [«آهن سرد کوبیدن» کنایه از انجام کارهای بیهوده و بی نتیجه است. پس برادر بزرگین به دو برادر خود می‌گوید من عاشقم

---

۱. نُفور: رمیدن، نفرت داشتن.
۲. مِنْجَل: داس. در اینجا مراد درو کردن است (به علاقهٔ آلیّت).
۳. مُحَدِّث: گوینده. با اصطلاحِ علمُ الحدیث اشتباه نشود.
۴. خُطوب: کارهای مهمّ و بزرگ. جمعِ خَطْب.

و عاشق را با عافیت‌طلبی کاری نیست، پس بیهوده مرا نصیحت مکنید که اثری نخواهد داشت.
این ابیات یادآورحکایت «مسجدمهمان‌کُش» است‌که از بیت (۳۹۲۲) دفتر سوم آغاز می‌شود.]

(۴۱۶۴) **سرنگونم، هَی رها کن پـایِ مـن   فهم کـو در جـملهٔ اَجـزایِ مـن؟**

من در کورهٔ ابتلا سرنگون شده‌ام. آهای با تو هستم! پایم را رها کن. یعنی دست از من بدار. اصلاً آیا ذره‌ای هوشیاریِ عافیت‌طلبانه در من سراغ دارید؟! معلوم است که ندارید. چون من عاشق بی‌خویشِ عافیتْ‌سوزی هستم که در باب منافع شخصی حتّی یک رگـم هُشـیار نیست. حال چگونه می‌توانم نـصایح جُـرتْ‌آور کسـانی را کـه در قـالب‌هـای پـیش‌ساختهٔ روزمرّگی‌ها بسته‌بندی شده‌اند گوش کنم؟!

(۴۱۶۵) **اُشترم مـن، تـا تـوانـم مـی‌کَشَم   چون فتادم زار، با کُشتن خـوشم**

من به مثابه شترم. تا توان دارم بار حمل می‌کنم. امّا همینکه از پا در آیم. اگر مرا ذبح کنند برایم بهتر است.

(۴۱۶۶) **پُر سَرِ مقطوع، اگر صدخندق‌است   پیشِ دردِ من مِـزاحِ مـطلق است**

اگر صد خندق پُر از سرهای بریده باشد، در برابر دردِ من که درد عشق است شوخی و لاغی بیش نیست، یعنی من از کشته شدن در راه عشقم باکی ندارم.

(۴۱۶۷) **من نخواهم زد دگر از خوف و بیم   این چـنین طـبلِ هـوا زیـرِ گـلیم**

من زیـن پس بـا تـرس و هـراس و بـطور نـهانی دیگـر عشـق نـمی‌ورزم. [«طـبل زیرگلیم‌زدن» کنایه است از پوشیده داشتن کاری که کاملاً آشکار است. «هوا» صورت اصلیِ هویٰ (= عشق) است. پس «طبل هوا در زیر گلیم زدن» یعنی اخفای عشق، در حالی که عشق ذاتاً غمّاز و کشّاف اسرار درون عاشق است. چنانکه در بیت (۳۳) دفتر اوّل فرماید:

عشق خواهد کین سخن بیرون بود   آیـــنه، غـــمّاز نـــبود، چـــون بـــود؟

در بیت (۴۷۳۳) دفتر سوم نیز دربارهٔ پیدا بودن عشق در احوال عاشق فرماید:

سـترِ چـه؟ در پشـم و پـنبه آذر است   تــا هـمی پـوشیش، او پـیداتـر است

در بیت (۴۷۳۷) دفتر سوم نیز گوید:

گوید او محبوس خُنب است ایـن تـنم   چون مـی‌انـدر بـزم، خـنبک مـی‌زنم]

من عَلَم اکنون به صحرا می‌زنم[۱] یا سراندازی[۲] و یا رویِ صنم (۴۱۶۸)

اکنون کاری نمایان خواهم کرد، یا سر خواهم باخت یا روی معشوق را خواهم دید.

حلق کو نَبْوَد سزایِ آن شراب آن بُریده بِهْ به شمشیر و ضِراب (۴۱۶۹)

گلویی که لایق شراب عشق و وصال نباشد، بهتر است بوسیلهٔ شمشیر و ضربت شمشیرزنان بُریده شود. [«ضِراب» مصدر دوم باب مفاعله از مصدر «مضاربه» به معنی شمشیر زدن و پیکار کردن است، امّا جایز است با توجّه به سیاق بیت مصدر را به صفت تأویل کنیم. با این ملاحظه «ضِراب» به معنی «مُضارِب» می‌آید و «مضارب» یعنی شمشیر زن. اگر «ضَراب» بخوانیم مخفّفِ «ضَرّاب» است، و «ضَرّاب» یعنی بسیار زننده و سخت زننده. این معنی نیز درست می‌آید. امّا نگارنده این ضبط را در جایی ندیده است.]

دیده کو نَبْوَد ز وصلش در فِره[۳] آن چنان دیده سپید و کور، بِهْ (۴۱۷۰)

چشمی که از وصال حضرت معشوق شادمان نباشد، کور و نابینا باشد بهتر است. [چنانکه حضرت سیدالشهداء (ع) در دعای **عرفه** فرماید: **عَمِیَتْ عَیْنٌ لاٰتَراکَ**. «کور باد چشمی که تو را (ای پروردگار) نبیند.]

گوش کآن نَبْوَد سزایِ رازِ او بر کَنَش که نَبْوَد آن بر سَر نکو (۴۱۷۱)

گوشی را که لایق استماع راز حضرت معشوق نباشد باید بکَنی، زیرا چنین گوشی شایستگی سر را ندارد.

اندر آن دستی که نَبْوَد آن نِصاب[۴] آن شکسته بِهْ به ساطورِ قصاب (۴۱۷۲)

هر دستی که سرمایهٔ عشق و خدمت (به خدا و خلق) نداشته باشد همان بهتر که با ساطور قصّاب درهم شکسته شود.

---

۱. عَلَم به صحرا زدن: کنایه از افشای راز و کاری علنی کردن.

۲. سَراندازی: سرباختن، کشته شدن، جان باختن.

۳. فِره: خوب، پسندیده، بسیار زیاد.

۴. نِصاب: لفظاً به معنی اصل، ریشه، بازگشتگاه و دستهٔ کارد و ابتدای هر چیزاست. امّا در اینجا مراد سرمایه و دستاویز است. (رجوع‌شود به شرح مثنوی مولوی، ص ۱۲۰.)

(۴۱۷۳) آنچنان پایی که از رفتارِ او جان نپیوندد به نرگس‌زارِ او

آن پایی که از حرکات او جان به باغ نرگس حضرت معشوق نرسد. [این بیت کلّاً شرط است و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۴۱۷۴) آنچنان پا، در حدید اَوْلیٰ‌تر است کآنچنان پا عاقبت دردِ سَرست

بهتر است آن پا در زنجیر آهنین بسته شود، زیرا چنین پایی سرانجام آدمی را به دردسر افکند. [پایی که راه منزل حضرت معبود را در نپوید و در راه وصال او نکوشد بهتر است بسته و مفلوج باشد، زیرا در آن صورت بر شرّ و بدی تمکّنی ندارد. و امّا پایی که سالم باشد و در راه حق حرکتی نکند بی‌گمان صاحبش را به ورطهٔ بدبختی و شَقاء در افکند. پس مولانا در ابیات اخیر فرمود که جسم و اعضای بدن به شرطی خوب است که در «مٰا خُلِقَ لَه» بکار گرفته شود، والّا عدمش به ز وجود.]

بیانِ مجاهد که دست از مجاهده باز ندارد، اگرچه داند بَسطتِ عطاءِ حق را، که آن مقصود از طرفِ دیگر و به سبب نوعِ عملِ دیگر بدو رساند که در وَهْم او نبوده باشد، و همه وَهْم و اومید در این طریقِ معیّن بسته باشد، حلقهٔ همین در می‌زند، بو که حق تَعالیٰ آن روزی را از در دیگر بدو رساند، که او آن تدبیر نکرده باشد، و یَرزُقُهُ مِنْ حَیْثُ لایَحْتَسِبُ اَلْعَبْدُ یُدَبِّرُ وَ اللهُ یُقَدِّرُ و بود که بنده را وَهْمِ بندگی بود که: مرا از غیر این در برساند اگرچه من حلقهٔ این در می‌زنم، حق تَعالیٰ او را هم از این در روزی رساند، فِی‌الْجُمْله این همه ،درهایِ یک سرایی است، مَعَ تَقْریرِه

(۴۱۷۵) یا درین ره، آیدم این کامِ من یا چو باز آیم ز رَه سویِ وطن

این فصل جلیل نیز از زبان برادر بزرگین است در لزوم جِدّ و جهد در سلوک. سالک در هیچ حالی نباید دست از سعی و مکسب بدارد. منتهی گاه عطای الهی از طریق معهودِ جهد در نمی‌رسد، بل از جایی نامنتظر حاصل می‌آید، این بدان سبب است که سالک بر عمل خود مُعجِب و مغرور نگردد.

معنی بیت: یا در راه به مرادم می‌رسم، یا مانند باز شکاری به وطنم باز می‌گردم.

[استاد نیکلسون مصراع دوم را چنین معنی کرده است: «چون به وطن باز آیم[۱]» او در اینجا «باز شکاری» را تشبیهی خارج از متن می‌داند[۲]. در مطلع این فصل جلیل قسمتی از آیهٔ ۳ سورهٔ طلاق آمده که ترجمه‌اش اینست: «و بدو از آنجایی که گمان نبرد روزی دهد.» و ترجمهٔ عبارت عربی فوق که شاید از کلمات بزرگان باشد اینست: «بنده تدبیر می‌کند و خداوند، تقدیر.»]

بوکه[۳] موقوفست[۴] کامم بر سفر — چون سفر کردم، بیابم در حَضَر[۵] (۴۱۷۶)

شاید مرادم در سفر حاصل شود. اگر مرادم در سفر حاصل نیامد ممکن است در حَضَر حاصل گردد.

یار را چندین بجویم جِدّ و چُست — که بدانم که نمی‌بایست جُست (۴۱۷۷)

من معشوق را چندان با جدیّت و چالاکی جستجو می‌کنم که برایم معلوم شود که دیگر نباید او را جستجو کنم. [امّا فعلاً دست از تلاش بر نمی‌دارم، چون هنوز برایم روشن نشده است که از راهی بجز تلاش می‌توانم بدو رسید.]

آن مَعیَّت کی رود در گوشِ من — تا نگردم گِردِ دَوْرانِ زَمَن (۴۱۷۸)

مادام که همهٔ روزگار را نگردم، چگونه ممکن است که حقیقت معیّت خداوند به گوش جانم رود؟ [توضیح **معیّت** در شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اوّل آمده است. منظور بیت: اینکه خداوند در هر آن و لحظه‌ای همراه بندگان است حقیقتی است که فقط با سلوک حقیقی توان دریافت.]

کی کنم من از مَعیَّت فهمِ راز؟ — جز که از بَعدِ سفرهایِ دراز (۴۱۷۹)

چگونه امکان دارد که من به اسرار معیّت خداوند واقف شوم در حالی که به سیر و

---

۱. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۳۱۶.
۲. ر. ک. پیشین، ص۲۲۵۵.
۳. بوکه: شاید، احتمالاً. از ادات شک و تمنّی.
۴. مَوْقُوف: منوط. بسته، متوقّف.
۵. حَضَر: محلّ حضور، منزل، اقامت در موطن خود، مقابلِ سفر.

سفری طولانی دست نزده‌ام؟ یعنی باید از ساحت طبیعی و غریزی خود در گذرم و سیرِ اِلَی الله کنم تا بدانم که واقعاً حضرت حق در همه جا و همه حال با من است. زان پس سیرِ اِلَی الله به سیرِ مَعَ الله، دگر شود.

(۴۱۸۰) **حق مَعیَّت گفت و دل را مُهر کرد تاکه عکس آیدبه‌گوشِ‌دل،نه‌طرد**

این بیت نیز از ابیات مشکل مثنوی است. برای همین است که برخی از شارحان برای آنکه خود را به دردسر نیندازند از کنار آن گذشته‌اند. عدّه‌ای نیز در شرح آن ناصواب رفته‌اند. بعضی نیز به ترجمهٔ تحت‌اللّفظ آن قناعت کرده‌اند و مفهوم و مقصود آن را در بیان نیاورده‌اند. قبل ازشرح بیت فوق لازم است با دو اصطلاح **عَکْس** و **طَرْد** که در علم اصول و معانی بیان و منطق از آن بحث می‌شود آشنا شویم. در این بیت اصطلاح منطقی آن مورد نظر است، البتّه با نوعی توسّع، زیرا همانطور که تا اینجا دانسته‌ایم مولانا اصطلاحات علوم مختلف را به طور رسمی و طابق النعل بالنعل بکار نمی‌برد، بلکه او بر حسب مقاصد خود به کالبد هریک از این مصطلحات روح دیگری می‌دمد.

طرد و **عکس** در منطق‌صوری از لواحق‌مبحث **تمثیل**است[1].امّا مراد مولانااز آن‌با نوعی از توسّع بیان جنبهٔ نفی و اثبات است. استاد همایی در بیان آن گوید: اینکه خداوند فرموده است: **هُوَمَعَکُم اَیْنَما کُنْتُمْ** مراد جنبهٔ طرد و تلازم اثباتی نیست، یعنی مقصود این نیست که هر طریقه‌ای را که ما اختیار کردیم (ولو از سر نفس و هویٰ) همان راه حق و طریقهٔ حق است و از همین راه به سر منزل مقصود خواهیم رسید. خیر. بلکه مقصود جنبهٔ عکس و ملازمهٔ نفی است بدین معنی که هیچ عملی بدون حق نتیجهٔ مطلوب نمی‌دهد و هیچ راهی که حق پیش پای بندگان گذاشته باشد بدون حکمت و مصلحت نیست. ولیکن گاه هست که شخص طالب سالک مقصود خود را از همین راه که رفته است بیابد. یا آنکه راهی را طی کند و عملی را انجام دهد، ولیکن مقصود او از درِ دیگر حاصل شود که ابداً در گمان و فکر او نبوده. یعنی هر توفیق و کمالی که به انسان می‌رسد خواست حق است نه آنکه عمل انسان موجب توفیق شده باشد.[2]]

(۴۱۸۱) **چون سفرها کرد و دادِ راه داد بعد از آن مُهر از دلِ او برگشاد**

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. مثل این است که کسی می‌گوید: یا حضرت

---

۱. ر. ک. اساس الاقتباس، ص ۳۳۵.

۲. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۱۲۲.

مولانا مهُر و حجابی که از جهل و غفلت بر دل‌ها نهاده شده چگونه برطرف می‌شود؟ جواب: هرگاه طالب فهم **معیّت**، سیر و سلوک فراوان کرد و تجارب عرفانی غنی حاصل نمود، و خلاصه کلام حق سیر و سلوک را بخوبی ادا کرد، زان پس مهُر و حجاب غفلت از دلش برداشته شود و به فهم معیّت حضرت حق رسد.

چون خَطائین، آن حسابِ با صفا گرددش روشن، ز بعَدِ دو خطا (۴۱۸۲)

اعمال آدمی مانند قاعدهٔ **خَطائَیْن** در علم یقینی و قطعی حساب است، بطوریکه نتیجهٔ صحیح بعد از انجام دو خطا برای محاسبان روشن می‌شود. [**خَطائَیْن** (= دو خطا) یکی از مصطلحات حساب قدیم است که آن را مانند «جبر و مقابله» برای استخراج مجهولات «عددی» و «مقداری» بکار می‌برند. در این قاعده مجهول «عددی» از راه آزمایش و خطا معلوم می‌شود. به عنوان مثال صورت مسأله این است: کدام عدد است که اگر ثلثِ آن را بر آن اضافه کنیم(۱۲) می‌شود؟ برای کشف مجهول ابتدا عدد(۱۵) را به عنوان مفروض اوّل انتخاب می‌کنیم. اگر ثلث(۱۵) را بدان اضافه کنیم عدد(۲۰) به دست می‌آید که از عدد مطلوب (۱۲) هشت عدد بیشتر است. پس عدد (۸) را خطایِ اوّلِ زائد می‌نامیم.دفعهٔ دوم عدد(۳۰) را به عنوان مفروض دوم برمی‌گزینیم. و چون ثلث آن را بدان اضافه کنیم عدد(۴۰) حاصل می‌شود که از عدد مطلوب (۱۲) بیست و هشت عدد بیشتر است. و عدد (۲۸) را خطای ثانی زاید می‌نامیم. آنگاه مفروض اوّل را در خطای ثانی ضرب می‌کنیم: (۴۲۰ = ۲۸ × ۱۵) و (۴۲۰) را که حاصل ضرب است «محفوظ اول» می‌گوییم. و سپس مفروض دوم را در خطای اول ضرب می‌کنیم: (۲۴۰ = ۸ × ۳۰). حاصل ضرب را که (۲۴۰) می‌شود «محفوظ ثانی» می‌گوییم. و چون هر دوخطا از عدد مطلوب بیشتر بود، افزونیِ دو «محفوظ» را که (۱۸۰) است بر افزونی دو «خطا» که (۲۰)است تقسیم می‌کنیم. خارج قسمت که (۹) باشد عدد مطلوب است: (۹ = ۱۸۰:۲۰). پس (۹) عددی است که چون $\frac{۱}{۳}$ آن یعنی (۳) را بر آن می‌افزاییم جمعاً عدد (۱۲) می‌شود. وَهُوَالْمَطلوب[۱]. «حساب با صفا» یعنی حساب صاف و شفّاف. شاید منظور اشاره به یقینی بودن علم حساب و ریاضیات و قطعیّت آن است. حال باید دید منظور بیت فوق از تعرّض بدین‌اصطلاح چیست؟ شاید منظور این‌باشد که سعی و مجاهدت‌آدمی در سیر و

---

۱. این مثال از استاد عارف حضرت جلال الدین همایی (قَدَّسَ اللهُ اَسْرارَه) است. در حالی که انقروی، اکبرآبادی، عبداللطیف و حکیم سبزواری و نیکلسون نیز بدین موضوع پرداخته‌اند و جز آن در کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی و نفایس الفنون آمِلی نیز آمده است.

سلوک هرچند خطا آید، ولی ممکن است که (اگر با عنایت و مدد الهی همراه شود) به نتیجهٔ صواب بیانجامد و سالک به سر منزل مقصود رسد و حقیقت **معیّت** را عیناً مشاهده کند. چنانکه در قاعدهٔ **خطائین**، محاسبان از مفروضات خطا به نتیجهٔ درست می‌رسند. امّا آن دو خطا که سرانجام به وصال حضرت حق و معیّت او می‌رسد چیست؟ خطای اوّل سیر و سلوک ظاهری است. وقتی سالک متوجّه این خطا می‌شود سیر و سلوک را متوجّه باطن می‌کند. دوم سیرِ الی الله با حفظ انانیّت سالک. سالک وقتی متوجّه این خطا نیز شود با ریاضات و طاعات انانیّت را محو می‌کند و زان پس سیرِ مَعَ الله آغاز می‌شود. پس سیر مع‌الله با تصحیح دو خطای پیشین حاصل می‌آید. اکبرآبادی ضمیر «ش» را در «گرددش» به طالب معیّت حضرت حق بازگردانده است[1].]

(۴۱۸۳) **بعد از آن گوید: اگر دانستمی این مَعیَّت را، کی او را جُستمی؟**

شخصی که طالب معیَّت حضرت حق است وقتی به حقیقتِ معیّت می‌رسد، یعنی وقتی که در می‌یابد که با ما بودنِ خدا یعنی چه، آن وقت می‌گوید: اگر سّر معیّت حق را می‌دانستم کی در طلب آن بر می‌آمدم؟ [پیش از آنکه معیّت حق را یقیناً دریابم آیهٔ **هُوَمَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ** را تقلیداً بر زبان جاری می‌کردم، امّا اینک دریافته‌ام که خداوند ازلاً و ابداً و اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً با من بوده است.]

(۴۱۸۴) **دانشِ آن بود موقوفِ سفر نآید آن دانش به تیزیِّ فِکَر**

شناخت سرِّ معیّت حضرت حق منوط به سیر و سلوک است، زیرا آن شناخت با تیزی اندیشه حاصل نمی‌آید. پس این مطلب که خدا با انسان و جهان است از طریق خردورزی های بوالفضولانه و تعقّلات حرفه‌ای شناخته نمی‌شود، بل از طریق سیر و سلوک عملی شناخته آید.

(۴۱۸۵) **آنچنانکه وجهِ وامِ شیخ، بود بسته و موقوفِ گریهٔ آن وجود**

چنانکه ادای بدهیِ شیخ احمد خِضْرُویه منوط به گریستن آن کودک حلوا فروش بود. [این بیت اشارت است به حکایتی که از بیت (۳۷۶) دفتر دوم آغاز می‌شود.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۷۳.

کودکِ حلوایی بگریست زار توخته[1] شد وامِ آن شیخِ کِبار[2] (۴۱۸۶)

کودک حلوا فروش زار زار گریه کرد، و بدهی آن شیخ بزرگوار فراهم شد.

گفته شد آن داستانِ معنوی پیش ازین اندر خِلالِ مثنوی (۴۱۸۷)

آن حکایت پر نکته معنوی پیش از این در اثنای مثنوی گفته آمد. [رجوع شود به توضیح بیت (۴۱۸۵) همین دفتر.]

در دلت خوف افکند از موضعی تا نباشد غیرِ آنَت مَطْمَعی (۴۱۸۸)

خداوند از جایی تو را دچار بیم می‌کند تا جز او (حضرت حق) به هیچ جایی امیدنبندی.

در طمع فایدهٔ دیگر نهد و آن مُرادت از کسی دیگر دهد (۴۱۸۹)

خداوند در امید بستنِ تو به دیگران خاصیتی دگر نهفته است. و آن اینکه مرادت را به وسیلهٔ شخص دیگری بر آورده می‌سازد. یعنی ای بسا مراد و خواسته‌ای از کسی یا موضعی طلب می‌کنی. امّا آن مراد بدان طریق که انتظار داری حاصل نمی‌آید، بل از طریقی برآورده می‌شود که اصلاً روی آن حسابی نکرده‌ای.

ای‌طمع‌دربسته‌دریک‌جای،سخت کآیدم میوه از آن عالی‌درخت (۴۱۹۰)

ای کسی که به جایی سخت امید بسته‌ای و می‌گویی که از آن درخت بلند میوه‌ای به دستم خواهد رسید.

آن طمع ز آنجا نخواهد شد وفا بل زجایِ دیگر آید آن عطا (۴۱۹۱)

امید تو از آن جا برآورده نخواهد شد، بلکه آن عطیّه از جایی دگر در می‌رسد.

آن طمع را، پس چرا در تو نهاد؟ چون نخواستت‌زآنطرف‌آن‌چیزداد (۴۱۹۲)

مولانا از ابیات پیشین ایرادی طرح می‌کند بدین مضمون: اگر خداوند نمی‌خواهد که از

---

۱. توخته: اسم مفعول به معنی ادا شده، گزارده، فراهم شده. از مصدر توختن.

۲. کِبار: بزرگان، جمعِ کبیر.

موضع‌مورد انتظار آدمی مرادِ او برآورده شود، اصلاً چرا آن امید را در دل آدمی پدید می‌آورد؟

(۴۱۹۳) از بــرای حکــمتی و صــنعتی نــیز تــا بـاشد دلت در حَـیْرتی

این بیت و دو بیت بعدی جواب ایراد فوق است: این کار به خاطر حکمت و فضیلتی است. نیز بدین خاطر است که دلت دچار حیرت شود. [اگر آدمی به هر موضع که امید بندد مرادش از همانجا حاصل آید. موجودی مغرور و حق ستیز می‌شود. پس خداوند طبق حکمت بالغهٔ خود نظام تکوین را به گونه‌ای برپا داشته که مراد آدمی از جایی حاصل آید که امیدی بدان نبسته است.]

(۴۱۹۴) تا دلت حَیْران بُـوَد، ای مُسْـتَفید[1] که مرادم از کجا خواهـد رسـید؟

ای فایده‌طلب، تادلت دچارحیرت شود وباخودبگویی: مرادمن ازکدامین سوی حاصل می‌آید؟!

(۴۱۹۵) تا بدانی عجزِخویش‌وجهلِ‌خویش تا شود ایقانِ تو در غـیب، بـیش

تا بدین ترتیب به ناتوانی و نادانی خود واقف شوی. تا یقین تو به غیب بیشتر گـردد. [مولانا در سه بیت اخیر فرمود: بیم و امیدی که در آدمی نهاده شده بدین خاطر است که همواره متوجّه مبدأ غیب باشد و به اعمال و سِگال خویش غرّه نگردد.]

(۴۱۹۶) هم دلت حَـیران بُـوَد در مُـنْتَجَع[2] که چه رویانَد مُصرِّف[3] زین‌طمع؟

نیز دلت در مرتعِ امید متحیّر شود که خداوند از این مرتع چه چیزی خواهد رویانید؟

(۴۱۹۷) طَمْع داری روزیـی در دَرزیـی[4] تا ز خیّاطی بَری زر، تـا زیـی[5]

مثلاً تو امید بسته‌ای که از طریق حرفهٔ خیّاطی ارتزاق کنی و تا آخر عمر از آن طریق کسب درآمد کنی.

---

۱. مُسْتَفید: فایده طلب، خواهان منفعت.
۲. مُنْتَجَع: جایی پُر آب و علف، جایی که نیکی از آن انتظار رود، مرتع.
۳. مُصَرِّف: دگرگون کننده، گرداننده.
۴. دَرْزی: خیّاط.
۵. زیی: زیست کنی، زندگی کنی.

رزقِ تـو در زرگـری آرَد پـدید که ز وَهْمَت بود آن مَکْسَب[۱] بعید (۴۱۹۸)

ولی تقدیر چنین می‌رود که از طریق حرفهٔ زرگری امرار معاش کنی. در حالی که آن حرفه هیچگاه به مخیّلات خطور نکرده بود.

پس طـمع در درزیـی بهرِ چه بود؟ چون نخواست آن رزق زآن جانب گشود (۴۱۹۹)

حال که خداوند اراده نفرموده بود که تو از راه خیّاطی امرار معاش کنی، پس علاقهٔ تو به حرفهٔ خیّاطی چه علّتی داشت؟

بـهرِ نـادرحکـمتی در عـلمِ حـق که نبشت آن حکم را در مٰاسَبَق[۲] (۴۲۰۰)

جواب سؤالی که در بیت پیشین آمده: به خاطر حکمت شِگَرفی که در علم حـضرت حق موجود بود آن حکم را در ازل نوشت. یعنی قـلم تـقدیر الهـی طـوری رقـم زد کـه تـو از جایی کـه بـدان دل بسـته‌ای ارتـزاق نکـنی، بـل‌از جـایی‌مُرْتَزِق شـوی‌که‌اصـلاً روی آن حساب نمی‌کرده‌ای.

نـیز تـا حَـیْران بُـوَد انـدیشه‌ات تا که حَیْرانی بُـوَد کُـل پـیشه‌ات (۴۲۰۱)

همچنین برای آنکه اندیشه‌ات حیران شود و کُلاً کار و بار تو حیرت باشد. [زیرا با این حیرت است که از خودبینی و انانیّت منخلع می‌شوی و با عجز به درگاه الهی روی می‌آوری. «جز که حیرانی نباشد کار دین.»]

یا وصالِ یار زیـن سَـعیَم رسـد یا ز راهی خارج از سَـعیِ جسـد (۴۲۰۲)

شاهزادهٔ بزرگین به دو برادرش گفت: یا وصال محبوبم از طریق سعی و تلاشم‌حاصل می‌شود، یا از طریق دیگری، یعنی خارج از دایرهٔ سعی و تلاشم وصال دست می‌دهد.

من نگویم زین طریق آیـد مـراد می‌طپم تا از کجا خواهـد گشـاد (۴۲۰۳)

البتّه من مدّعی نیستم که مراد من از طریق سعی و تلاشم برآورده می‌شود، بلکه آنقدر تکاپو می‌کنم تا ببینم که بالاخره از کدامین جهت فرجی حاصل می‌آید.

---

۱. مَکْسَب: کسب و پیشه، حرفه.

۲.ماسَبَق: آنچه گذشته باشد، پیشین. در اینجا مراد ازل است.

(۴۲۰۴) **سر بُریده مرغ هـر سـو مـی‌فتد — تا کدامین سو رَهَد جان از جسد**

به عنوان مثال، مرغِ سر بُریده آنقدر به این طرف و آن طرف می‌افتد تا بالاخره در کدام جهت جان از کالبدش برود.

(۴۲۰۵) **یا مرادِ من برآیـد زیـن خـروج[۱] — یا ز بُرجی دیگر از ذاتُ الْبُرُوج[۲]**

یا مراد من از طریق این بیرون رفتن حاصل می‌آید، یا از طریق برجی از بروج آسمان.
[حکایت بعدی بسط مطلبی است که در ابیات اخیر آمده است.]

---

۱. خروج: خارج شدن. در اینجا مراد بیرون رفتن برای نیل به مقصود است.
۲. ذاتُ الْبُرُوج: در اینجا مطلق آسمان. مقتبس از آیهٔ ۱ سورهٔ بروج.

حکایتِ آن شخص که خواب دید که آنچه می‌طلبی از یَسار، به مصر وفا شود، آنجا گنجی است در فلان محلّه در فلان خانه، چون به مصر آمد، کسی گفت: من خواب دیده‌ام که گنجی است به بغداد در فلان محله، در فلان خانه. نامِ محله و خانهٔ این‌شخص بگفت

آن شخص فهم کرد که آن گنج در مصر گفتن جهت آن بود که مرا یقین کنند که در غیر خانهٔ خود نمی‌باید جُستن، ولیکن این گنج یقین و محقَّق جز در مصر حاصل نشود

خلاصه داستان

مردی که وارث ثروتی هنگفت شده بود، همه را به هدر داد و به خاک سیاه فقر و زاری در نشست. فقر و حرمان چنان دل او بشکست که خالصانه رو به درگاه الهی آورد و از سرِ سوز و گداز دست به نیایش و زاری افراشت. تا آنکه شبی در خواب بشنید که هاتفی بدو گوید: هرچه زودتر از موطنت **بغداد** رهسپار **مصر** شو که در آن سرزمین حاجتت روا شود. مرد با دلی سرشار از امید آهنگ سفر کرد و راهیِ مصر شد. وقتی قدم در خاک مصر بنهاد هیچ مؤونه و خرجی برای او نمانده بود، زیرا هر آنچه داشت در اثنای سفر هزینه کرده بود. پس از ساعتی فکر کردن چاره‌ای جز گدائی و دریوزگی ندید. امّا او واقعاً گدا نبود و رویِ گدائی هم نداشت. بالاخره تصمیم گرفت که در تاریکی شب به گدائی رود تا چهره‌اش دیده نشود. از قضا در آن ایّام محلّه های مصر از دست دزدان و حرامیان ناامن شده بود. و به حکم مُرِّ خلیفهٔ وقت، داروغهٔ شهر و مأموران شبگرد موظّف بودند که عابران را در شب دستگیر کنند و به سیاست رسانند. مرد غریب در تاریکی شب به کوچه‌ای درآمد و هنوز مردّد بود که آیا بانگ تکدّی سر دهد یا نه، داروغه او را دید و بلافاصله گریبانش بگرفت و بی محابا با مشت و چوب بر سر و رویِ او کوفتن آغازید و مدام می‌گفت: بگو ببینم رفقایت کجا هستند؟! قرار است امشب به کجا دستبرد زنید؟! بگو، بگو... مرد غریب نیز ضربات را می‌خورد و ناله‌کنان امان می‌خواست.

نـعره و فـریاد از آن درویش خـاست   که مزن، تـا مـن بگـویم حـال، راست

داروغه لختی از ضرب و شتم باز ایستاد و نَفَسی تازه کرد و مرد غریب سوگندان اکید یاد کرد که والله بالله من دزد نیستم و ماجرایم چنین و چنان است. و آنگاه حکایت خواب برای داروغه به شرح باز گفت. داروغه که از لحن گفتار او به صدق او آگه شده بود یقین کرد که با مردی گول و ساده‌لوح طرف شده است که به صِرفِ دیدن یک رؤیا و به خیال یافتن گنجی عظیم از بغداد به مصر آمده است!! داروغه با لحنی دلسوزانه و اندکی تمسخرآمیز بدو گـفت: آخر عموجان، چطور حاضر شده‌ای به خاطر آن رؤیا این همه راه طی کنی؟! مردک عقلت کجاست؟! خودِ من بارها و بارها خواب دیده‌ام که در بغداد، در فلان محلّه، در فلان کوچه و فلان خانه گنجی نهفته است. با این حال بدین خواب‌هـا وقـعی نـنهاده‌ام و از جـایم تکـان نخورده‌ام. آن وقت تو با دیدن یک رؤیا ترک موطن کرده‌ای؟! طُرفه آنکه همهٔ نشانی‌هایی که داروغه از گنج رؤیایی خود می‌داد درست با نشانی‌های آن مرد غریب منطبق بود. در اینجا بود که مرد غریب دریافت که گنجی که به دنبالش برآمده در شهر خود و خانهٔ خود قرار دارد. منتهی یافتن آن گنج موقوف بدان بوده که رنج سفر به مصر و تعذیب‌های داروغه را تحمّل کند. پس همینکه از دست داروغه برهید به سوی بغداد بازگشت و گنج را در همانجا که داروغـه گفته بود بیافت و زندگانیش به سامان شد.



استاد فروزانفر حکایتی از **عجایب نامه** (قرن ششم) را مأخذ ایـن حکـایت دانسـته است: گویند مردی را زنی درویش بود، خانه‌ای داشت، نام او **زهمن**. به خواب دید که گنجی یابد به دمشق. این مرد اعتماد نکرد، تا چندبار به خواب دید. به حکم آنکه درویش بود بـه دمشق آمد و در میان شهر می‌گردید، درماند. مردی گفت: از کجایی؟ گفت: از ری. گفت: به چه کار آمده‌ای؟ گفت: از حماقت و ادبار به خواب دیدم که به دمشق گنجی بیابم. این مرد بخندید و گفت: چندین سال است که من به خواب می‌بینم که در ری خانه‌ای است که آن را زهـمن خوانند و در آن خانه گنجی است. بر خواب اعتماد نکردم. تو مردی سلیمْدلی. رازی چون این بشنید بازگردید و به خانهٔ خود درآمد و زهمن (زمین) را مـی‌کند تـا هـاونی بـیافت زرّیـن، سی‌من. و از آن توانگر شد[1].



چون در ابیات پیشین از زبان شاهزادهٔ بزرگین این مطلب آمد که به هر حال باید سعی

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۲۰.

و حرکت کرد که یا با سعی به مطلوب خواهیم رسید، و یا از طریقی دیگر، این حکایت در بسط همین مطلب آمده است. بنده موظّف به تلاش است و در هیچ حالی نباید از سعی و مکسب خود دست کشد. استنتاجی که مولانا از این حکایت صورت داده مشابه استنتاج حکایت **فقیر گنج طلب** است که از بیت (۱۸۳۴) همین دفتر آغاز می‌شود.

گنج حقیقت در اندرون بشر است، امّا او سال‌ها آوارۀ این کوی و آن کوی است. و اگر توفیق ربانی رفیق طریق شود آدمی به گنج مقصود برسد. در این حکایت افادات و انتقالات مولانا بسیار است. و بخصوص در دعا و سبب تأخیر اجابت آن کلماتی نغز گفته است.



بود یک میراثیِ مال و عَقار[1] جمله‌را خورد و بماند او عُور و زار (۴۲۰۶)

وارثی بود که همۀ اموال و املاک ارثی خود را خورد و ندار و مسکین شد.

مالِ میراثی ندارد خود وفا چون به ناکام از گذشته شد جدا (۴۲۰۷)

اصولاً به تجربه ثابت شده است که اموالی که از طریق ارث به انسان می‌رسد به او وفا نمی‌کند، زیرا این اموال و املاک برخلاف میل مُرده از او جدا شده است. یعنی چون مُرده تا آخرین لحظۀ حیات چشم از اموالش فرو نمی‌بندد پس آن اموال به ورثه وفا نمی‌کند. [مگر شخصی وارسته که دل از جمیع تعلّقات پرداخته باشد.]

او نداند قدر هم، کآسان بیافت کو به کدّ و رنج و کسبش کم شتافت (۴۲۰۸)

علاوه بر این، وارث نیز قدر آن مال را نمی‌داند، زیرا آنرا آسان به دست آورده است، و در راه کسب آن زحمت و رنجی نکشیده است.

قدرِ جان ز آن می‌ندانی، ای فلان که بدادت حق به بخشش رایگان (۴۲۰۹)

آقای فلانی! تو نیز قدر جان را نمی‌دانی، زیرا که خداوند آن را رایگان به تو بخشیده است. [برای همین است که جان، این گوهر شریف را صرف امور مبتذل می‌کنی.]

---

۱. عَقار: متاعِ‌سرای، اثاث خانه، املاک.

(۴۲۱۰) **نقد رفت و، کاله[1] رفت و، خانه ها ماند چون جغدان در آن ویرانه ها**

آن وارث همهٔ اموالی که از طریق ارث بدو رسیده بود هدر داد. پس هرچه از اموال و املاک داشت تماماً از دست داد. و مانند جغد ساکن خرابه ها شد. [وقتی که ارث را تا دینار آخرش خورد و هدر داد، تازه یاد خدا افتاد و یا ربّ، یا ربّ‌اش آغاز شد.]

(۴۲۱۱) **گفت:یا رب برگ[2] دادی،رفت‌برگ یا بده برگی و یا بفرست مرگ**

گفت: پروردگارا نعمتم دادی. نعمت از میان رفت. یا دوباره نعمتی کرامت فرما، یا مرگم عطا کن.

(۴۲۱۲) **چون تهی شد، یادِ حقّ آغاز کرد یا رب و یا رب اَجِرْنی[3] سازکرد[4]**

همینکه دستش خالی شد، یاد خدا افتاد. و ذکرِ «پروردگارا، پروردگارا، پناهم ده» را آغاز کرد.

(۴۲۱۳) **چون پیمبر گفت: مؤمن مِزْهَراست در زمانِ خالیی ناله‌گر است**

پیامبر(ص) فرموده است که مؤمن همچون سازی است که چون شکمش خالی باشد ناله سر دهد. [«مِزْهَر» نوعی از عود (ساز معروف) است. بدان «عود جاهلی» نیز گفته‌اند، از آنرو که اعراب جاهلی با آن مأنوس بوده‌اند. متشکّل از کاسه‌ای مُجوَّف و رشته‌هایی صوتی که بر دسته‌اش تعبیه می‌شده. امّا در اینجا منظور مطلق ساز است. در برخی از نسخه‌ها «مِزْمَر»، مخفّفِ **مِزْمار** (= نی) آمده است. به هر حال همانطور که گفته شد ساز خاصّی مورد نظر نیست، بل مطلق ساز منظور است. در اینجا «مؤمن» به ساز تشبیه شده است. همانطور که تا ساز، توخالی و مجوّف نباشد، نغمه و صوتی از آن بر نمی‌خیزد، انسان نیز تا وقتی که درونش از مشتهیات و مأکولات رنگارنگ خالی نباشد پرندهٔ روحش نغمه‌سرایی نمی‌کند. به هر تقدیر اشارت است به این حدیث منسوب به پیامبر(ص) : **مَثَلُ الْمُؤْمِنِ کَمَثَلِ الْمِزْمارِ**

---

۱. کاله: کالا، اسباب و لوازم خانه. در اینجا منظور اموال میراثی است.

۲. بَرگ: توشه، در اینجا مناسب معنیِ نعمت است.

۳.اَجِرْنی: پناهم ده. اَجِرْ (فعل امر باب إفعال) + نون وقایه + ضمیر متکلم وحدهٔ مفعولی.

۴.ساز کردن: شروع کردن، قصد کردن.

لٰا یَحْسُنُ صَوْتُهُ اِلّا بِخَلٰاءِ بَطْنِهِ[1] «مؤمن به نای مانَد که صدایش نکو نشود جز با تهی بودن درونش.»]

چون‌شود پُر، مُطربش بنْهد ز دست پُرمشوکآسیبِ[2] دست‌اوخوش‌است (۴۲۱۴)

وقتی که درون ساز پُر شود، نوازنده آن ساز را رها می‌کند و دیگر با آن نمی‌نوازد. همینطور اگر درون مؤمن از مشتهیات و مأکولات رنگارنگ پُر شود، مطرب ازل در او ترنّم نغماتِ ملکوتیه نمی‌کند. ای سالک مبادا درون خود را از امور دنیوی پُر کنی، زیرا که مضراب های مطرب ازل خوب و دلنشین است.

تی[3] شو و خوش‌باش‌بَیْنَ‌اِصْبَعَین[4] کز مَیِ لٰا اَیْن[5] سرمست است اَیْن (۴۲۱۵)

از مٰا سِوَی الله خالی شو و میان دو انگشت او، یعنی بین صفات جلالیه و جمالیهٔ حضرت حق با خشنودی قرار گیر که عالَم مکان از شراب لامکان سرمست شده است. [پس ای سالک طریقت همانطور که ساز در دست مطرب، بلا اختیار است، تو نیز خود را به مضراب های جلالیه و جمالیهٔ مطربِ باقی بسپار تا نغمات دلنشینی از ساز وجودت به گوش رسد. بدان که همهٔ لذّات و خوشی های عالم محسوسات از عالم لامکان به ظهور می‌رسد. یعنی اصل خوشی ها «آن سری» است نه «این سری».]

رفت طغیان، آب از چشمش‌گشاد آبِ چشمش، زرعِ دین را آب داد (۴۲۱۶)

طغیان او از میان رفت. یعنی چون اموال و املاکش از دست رفت، حالت استغنا و سرمستی‌اش نیز محو شد. در آن حال دلش شکست و اشک از چشمانش جاری گشت. و اشک چشمش مزرعهٔ دین را آبیاری کرد. [«رفت طغیان» بدین معنی نیز جایز است: طغیانی از طرف او اتّفاق افتاد. امّا وجه اوّل انسب است. بیت فوق اِشعار می‌دارد که اگر گریه و انفعال درونی راستین باشد درخت دین و ایمان آبیاری شود و مٰافات جبران گردد.]

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۲۲۲.

۲. آسیب: ضربه، کوب. در انیجا مراد مضراب است که با لفظ مطرب تناسب دارد.

۳. تی: خالی، تهی.

۴. بَیْنَ اِصْبَعَین: رجوع شود به شرح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم.

۵. لاأیْن: لامکان.

سبب تأخیرِ اجابتِ دعای مؤمن

(۴۲۱۷) ای بسا مُخلِص که نالد در دعا تا رود دودِ خلوصش بر سَما

چه بسا افراد پاکدل که در اثنای دعا ناله و تضرّع کنند، چندانکه دودِ اخلاصشان به آسمان صعود کند. یعنی آثار و امواج اتصالات روحی شان به عرشیان در رسد.

(۴۲۱۸) تا رود بالایِ این سقفِ برین بویِ مِجْمَر[1] از اَنینُ الْمُذْنِبین[2]

و حتی از نالۀ گنه‌کاران بوی آتش به اوج این آسمانِ رفیع در رسد.

(۴۲۱۹) پس ملایک با خدا نالند زار کای مُجیبِ هر دعا، وی مُستَجار[3]

پس فرشتگان در محضر خداوند سخت می‌گریند که‌ای اجابت کنندۀ هر دعا، و ای پناهگاهِ همگان.

(۴۲۲۰) بندۀ مؤمن تضرّع می‌کند او نمی‌داند بجز تو مُسْتَنَد[4]

بندۀ با ایمان زاری می‌کند و تکیه‌گاهی جز تو نمی‌شناسد.

(۴۲۲۱) تو عطا بیگانگان را می‌دهی از تو دارد آرزو هر مُشْتَهی[5]

خداوندا، تویی که حتّی به بیگانگان نیز بخشش می‌کنی، قهراً هر شخصِ حاجتْ‌خواهی، چشم امید به عطیّۀ تو دارد.

(۴۲۲۲) حق بفرماید که نه‌ازخواریِّ‌اوست عینِ تأخیرِ عطا یاریِّ اوست

حضرت حق به فرشتگان پاسخ می‌دهد که: تأخیر در اجابت دعای اشخاص پاکدل به جهت خوار کردن آنان نیست. بلکه تأخیر در اجابت دعای آنان نفسِ یاری کردن بدانان است.

۱.مِجْمَر: آتشدان، منقل. در اینجا منظور آتش است.
۲. اَنینُ الْمُذْنِبین: نالۀ گناهکاران.
۳.مُسْتَجار: پناهگاه، آنکه در دعا و عرض حاجات بدو پناه برند.
۴. مُستَنَد: تکیه‌گاه، هر آنچه بدان استناد کنند.
۵.مُشْتَهی: خواهشگر، میل کننده. در اینجا به معنی حاجت خواه است.

حاجت، آوردش ز غفلت سویِ من　　آن کَشیدش مو کشان در کویِ من (۴۲۲۳)

زیرا نیاز، او را از غفلت باز گرفت و به محضر من در آورد. و نیاز، او را کشان کشان به کوی من آورد. [ابیات اخیر مستفاد از این حدیث است: امام صادق(ع) فرماید: **اِنَّ الْعَبْدَ لَیَدْعُو فَیَقُولُ اللهُ تَعالیٰ لِلْمَلِکَیْنِ قَدِ اسْتَجَبْتُ لَهُ وَلٰکِنِ احْبِسُوهُ بِحاجَتِهِ فَاِنّی اُحِبُّ صَوْتَهُ وَ اِنَّ الْعَبْدَ لَیَدْعُو فَیَقولُ اللهُ تَبارَکَ وَ تَعالیٰ عَجِّلُوا لَهُ حاجَتَهُ فَاِنّی اَبْغُضُ صَوْتَهُ**[1].

«بندهٔ (مخلص) خدا دعا می‌کند و خداوند به دو فرشته فرماید: دعایش به اجابت رساندم، ولی حاجتش بدو مدهید، زیرا آواز او خوش می‌دارم. و بندهٔ دیگری دعا می‌کند، خداوند متعال (به فرشتگان) فرماید: در بر آوردن حاجتش شتاب دارید که بانگش خوش نمی‌دارم.»]

گر بر آرم حاجتش، او وا رَوَد[2]　　هم در آن بازیچه مُسْتَغْرَق شود (۴۲۲۴)

اگر من حاجتِ او را برآورده سازم از شوق و شور آغازینش بیفتد و دوباره دچار غفلت شود.

گر چه می‌نالد به جان یا مُسْتَجار[3]　　دلْ شکسته، سینه خسته، گو: بزار (۴۲۲۵)

اگرچه او با دلی شکسته و سینه‌ای خسته با خلوص تمام می‌نالد و دائماً خدا را پناهگاه خود خطاب می‌کند. امّا بگذار با همین حالت به تضرّع و نیایش خود ادامه دهد که نادرْحالتی است.

خوش همی آید مرا آوازِ او　　و آن خدایا گفتن و آن رازِ او (۴۲۲۶)

زیرا من نالهٔ او و یا ربّ یا ربّ گفتنِ او و راز و نیازش را خوش می‌دارم.

و آنکه اندر لابه و در ماجرا　　می‌فریباند به هر نوعی مرا (۴۲۲۷)

و من آن بنده‌ای را که در تضرّع و عرض حاجات خود عنایت مرا به سوی خود جلب می‌کند خوش می‌دارم. [«فریباندن» در اینجا کنایه از جلب عنایات الهی است.]

---

۱. ر. ک. احادیث مثنوی، ص۲۲۳.

۲. وا رَوَد: سردشود، از شوق و شور بیفتد.

۳. مُسْتَجار: کسی که از او پناه خواسته شود. پناهگاه از اسماء حُسنای الهی است.

(۴۲۲۸) طـوطیان و بـلبلان را، از پسـند . از خوشْ‌آوازی قفص در می‌کُنند

چنانکه مثلاً مردم طوطیان و بلبلان را به خاطر خوش آوازی‌شان می‌پسندند. پس آنها را می‌گیرند و در قفس می‌اندازند. [«قفص در می‌کُنند» در اصل بوده است: «در قفص می‌کنند» یعنی حرف اضافهٔ «در» مؤخّر آمده است.]

(۴۲۲۹) زاغ را و جــغد را انــدر قـفص . کَی کنند؟ این خود نیآمددرقصص

امّا مگر ممکن است که زاغ و جغد را در قـفس بـیندازنـد؟ چـنین چـیزی حـتّی در افسانه ها نیز نیامده است.

(۴۲۳۰) پیشِ شاهدْباز، چون آید دو تـن . آن یکی کَمپیر[1] ودیگرخوشْذَقَن[2]

مثال دیگر، اگر دو نفر نزد یک شاهْدباز بروند. یکی از آن دو پـیر فـرتوت بـاشد و دیگری خوشْ‌سیما. [جواب شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۴۲۳۱) هر دو نان‌خواهند،اوزوتر[3]فـطیر[4] . آرَد و کـمْپیر را گـوید کـه: گـیر

و هر دو از او نان بخواهند، آن نانوای شاهدْباز فوراً نانی فطیر در می‌آورد و با عجله به آن پیرِ فرتوت می‌دهد و می‌گوید: این هم نان بگیر و برو.

(۴۲۳۲) و آن دگر را که خوشستش‌قد وخَد . کی دهد نان؟ بل به تأخیر افکند

و امّا به آن دیگری که قامت و رخسار زیبا دارد کی نان می‌دهد؟ قطعاً کـار او را بـه تأخیر می‌اندازد تا از او لذّت برد.

(۴۲۳۳) گویدش: بنشین زمانی بی‌گـزند . که به خـانه نـانِ تـازه مـی‌پزند

بدو می‌گوید: لختی بنشین که در خانه مشغول پختن نان تازه‌اند.

---

۱. کَمْپیر: سالخوردهٔ فرتوت.
۲. خوشْ ذَقَن: خوش چانه. زیبا رو (از باب ذکر جزء و ارادهٔ کُلّ).
۳. زوتر: زودتر.
۴.فَطیر: نانی که خمیر آن درست ور نیامده باشد.

(۴۲۳۴) **چون رسد آن نانِ گرمش بعدِ کد[1] گویدش: بنشین که حلوا می‌رسد**

و چون بعد از لختی سعی و تلاش، آن نان گرم برسد باز بدو گوید: بنشین که حلوا هم خواهند آورد.

(۴۲۳۵) **هم بدین فن داردارش[2] می‌کند وز رهِ پنهان شکارش می‌کند**

بدین حیلت او را معطّل می‌کند و از راهی نهانی او را صید می‌کند.

(۴۲۳۶) **که مرا کاری است با تو یک‌زمان منتظر می‌باش ای خوبِ جهان**

بدو می‌گوید: ای زیبای جهان، با تو کاری دارم، لحظاتی منتظر باش. [این تمثیل در بیان سبب تأخیر اجابت دعای اهل ایمان است.]

(۴۲۳۷) **بی مرادی مؤمنان از نیک و بد تو یقین می‌دان که بهرِ این بود**

تو یقین بدان که اگر خداوند در اجابت دعای مؤمنان در جلب منفعت و دفع مضرّت تأخیر ورزد و آنان را ظاهراً ناکام گذارد، سببش این است که خداوند آنان را دوست می‌دارد. [«بی‌مرادی مؤمنان» همان «بی مرادیِ مؤمنان» است. یعنی اضافهٔ مضمر با حذف کسرهٔ اضافه است. این‌نوع اضافه در کلماتی که مختوم به یای‌مصدری و یای‌نسبت و نظایر آن باشد فراوان یافت شود[3].]

رجوع کردن به قصّهٔ آن شخص که به او گنج نشان دادند به مصر و بیان تضرّع او از درویشی به حضرت حق

(۴۲۳۸) **مردِ میراثی چو خورد و شد فقیر آمد اندر یا رب و گریه و نفیر**

چون آن وارث، میراثی را که در اختیار داشت تماماً خورد و به هدر داد، فقیر شد. و شروع کرد به خدایا، خدایا گفتن و گریستن و نالیدن.

---

۱. کَدّ: مشقّت و سختی. امّا در اینجا مناسب معنی سعی و تلاش است.
۲. داردار: کسی را معطّل کردن، ایجاد تأخیر در کار کسی.
۳. ر.ک. شرح مثنوی مولوی، ص ۱۳۲.

(۴۲۳۹) **خود که کوبد این درِ رحمتْنثار[۱] که نیابد در اجابت صد بهار؟**

کیست که این درِ رحمتْبخش را به صدا در آورد و در جوابش صد بهار رحمت و گشایش پدید نیاید؟ یعنی امکان ندارد که درِ رحمت الهی را بکوبی و جوابی نشنوی.

(۴۲۴۰) **خواب‌دید او،هاتفی‌گفت، او شنید که غِنای تو به مصر آید پدید**

آن شخص در خواب دید که هاتفی غیبی بدو چیزهایی گفت و او همهٔ آنها را شنید. هاتف بدو گفت: تو در مصر توانگر خواهی شد.

(۴۲۴۱) **رَوْ به مصر،آنجاشودکارِتوراست کرد کُدیت[۲] را قبول‌اومُرْتَجاست[۳]**

به سوی **مصر** برو که کارِ تو در آنجا سامان یابد. خداوند درخواست تو را پذیرفت، چرا که او محلّ امید همگان است.

(۴۲۴۲) **درفلان‌موضع‌یکی‌گنجی‌است‌زَفْت[۴] درپـــــیِ آن‌بایدت‌تامصررفت**

در فلان مکان گنجی عظیم است باید به دنبال آن تا مصر بروی.

(۴۲۴۳) **بی درنگی، هین ز بغداد ای نَژَند[۵] رَوْ به سویِ مصر و مَنْبَتگاهِ قند**

ای افسرده حال، هر چه زودتر از بغداد به مصر که قنذزار است برو. [«مَنْبَت» بر وزن مَفْعَل، اسم مکان است. به معنی رُستنگاه. امّا در اینجا چون با پسوند فارسیِ «گاه» آمده بهتر است مصدر میمی فرض شود. مگر آنکه آنرا از باب تجرید و انتزاع فرض کنیم، مانند «مجلس‌گاه» و «مسندگاه» و غیره. استاد همایی گوید: اینکه مصر را «مَنْبتْ گاهِ قند» گفته از این جهت است که زراعت نیشکر در آنجا معمول بوده و قند و نبات مصر در قدیم شهرت داشته است. بطوریکه از آنجا به دیگر بلاد ارمغانی می‌برده‌اند. شیخ سعدی در **بوستان** گوید:

به دل گفتم از مصر قند آورند برِ دوستان ارمغانی برند

---

۱. رحمتْ نثار: نثار کنندهٔ رحمت. صفت مرکّب فاعلی.
۲. کُدیت: گدایی، دریوزگی. در اینجا به معنی درخواست است.
۳.مُرْتَجا: کسی که بدو امید رود، محلّ امید، مایهٔ امید دیگران.
۴. زَفْت: بزرگ، ستبر، عظیم.
۵. نَژَند: افسرده، پژمرده.

مـــرا گـــر تـــهی بـــود از آن قـــند، دست سخن های شیرین تـر از قـند هست[۱]]

چون زبغداد آمد او تا سویِ مصر گرم‌شد پشتش‌چودید اوروی‌ِمصر (۴۲۴۴)

وقتی که آن شخص از بغداد به مصر در آمد از دیدن مصر پشتش گرم شد. یعنی نیرو گرفت.

بر امـید وعـدهٔ هـاتف کـه گـنج یابد اندر مـصر، بـهرِ دفـعِ رنـج (۴۲۴۵)

او به وعدهٔ آن هاتف امیدوار بود که بدو الهام کرده بود که در مصر گنجی خواهد یافت و بدان وسیله همهٔ رنجهایش محو خواهد شد.

در فلان کوی و فلان‌مَوضِعِ‌دَفین[۲] هست‌گنجی سخت نادر، بس‌گُزین (۴۲۴۶)

هاتف بدو گفته بود که در فلان جا گنجی بسیار ممتاز مدفون است.

لیک نَفْقَه ش بیش وکم‌چیزی‌نماند خواست دَقّی[۳] بر عوامُ‌النّاس راند (۴۲۴۷)

آن شخص چون تتمّه پولهایش را در اثنای سفر خرج کرده بود، وقتی به مصر رسید هیچ پولی نداشت. خواست از عامّهٔ مردم گدایی کند.

لیک شرم و همّتش دامن گـرفت خویش را در صبر افشردن گرفت (۴۲۴۸)

امّا حیا و مناعتِ طبعش او را از ایـن کـار بـازداشت. و خـود را بـه صـبر و تـحمّل وادار کرد.

باز نفسش از مَجاعت[۴] بر طـپید ز انتجاع[۵] و خواستن چاره نـدید (۴۲۴۹)

لیکن دوباره نفس او به سبب گرسنگی به جنب و جوش افتاد و چاره‌ای ندید که طلب

---

۱. شرح مثنوی مولوی، ص۱۳۳.
۲. دَفین: مدفون. دفن شده.
۳. دَقّ: گدایی. ظاهراً مأخوذ است از دَقُّ‌الباب (= در کوفتن) که رسم گدایان باشد.
۴. مَجاعت: گرسنگی.
۵. اِنْتِجاع: طلب کردن آب و علف. در اینجا یعنی طلب رزق و طعام.

طعام کند و گدایی آغازد.

(۴۲۵۰) گفت: شب بیرون روم من نرم نرم تا ز ظلمت نآیدم در کُدیه[1] شرم

آن شخص پیش خود گفت: شبْ هنگام آرام آرام راه می‌افتم تا در تاریکیِ شب کسی مرا نبیند و از دریوزگی خجالت نکشم.

(۴۲۵۱) همچو شبکوکی[2] کنم شب ذکر و بانگ تا رسد از بامهااَم نیم دانگ

مانند گدایانِ شبگرد با صدای بلند نیایش می‌کنم تا پولی ناچیز از بام خانه‌ها به دستم رسد.

(۴۲۵۲) اندرین اندیشه، بیرون شد به کوی و اندرین فکرت همی شد سو به سوی

آن شخص با این فکر از خانه بیرون آمد و به کوچه و محلّه وارد شد. و همچنان با این فکر به این طرف و آن طرف می‌رفت. یعنی مدام با خود کلنجار می‌رفت که آیا گدایی بکنم یا نکنم؟

(۴۲۵۳) یک زمان مانع همی شد شرم و جاه یک زمانی جوع می‌گفتش: بخواه

لحظه‌ای حیا و منزلتش به او نهیب می‌زد و وی را از گدایی باز می‌داشت، امّا لحظه‌ای دیگر گرسنگی بر او فشار می‌آورد که گدایی کن، معطل چه هستی؟!

(۴۲۵۴) پای پیش و پای پس تا ثُلثِ شب که بخواهم یا بخسپم خشکْ لب

سه پاس از شب گذشته بود، ولی او همچنان مردّد بود که آیا گدایی بکنم یا تشنه و گرسنه بخوابم؟ خلاصهٔ مطلب تردید و تذبذب او را احاطه کرده بود. وَ هُوَ مُذَبْذَبٌ بَیْنَ ذٰلِک.

---

۱. کُدیه: گدایی، سماجت در گدایی.

۲. شَبکوک: گدایی که شب‌ها به گدایی رود و با بانگ ذکر و دعا مردم را متوجّه خود کند.

رسیدنِ آن شخص به مصر، و شب بیرون آمدن به کوی از بهرِ شبکوکی و گدایی، و گرفتنِ عسس، او را و مراد او حاصل شدن از عسس بعد از خوردنِ زخم بسیار، و عَسی اَنْ تَکْرَهُوا شَیئاً و هُوَ خَیْرٌلَکُمْ وَ قَوْلُهُ تَعالی: سَیَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْراً، و قَوْلُهُ تَعالی: اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً، و قَوْلُهُ عَلَیْهِ السَّلامُ اشْتَدّی اَزْمَةُ تَنْفَرِجی، و جمیعُ القُرآنِ وَ الْکُتُبِ الْمُنْزَلَةِ فی تَقْریرِ هٰذا

ناگهانی خود عسس او را گرفت مشت و چوبش زد ز صفرا[1] ناشِکفت[2] (۴۲۵۵)

ناگهان داروغه او را دستگیر کرد. و از روی خشم، بی محابا او را زیر مشت و ضربات چوب خود گرفت. [در مطلع این فصل جلیل قسمتی از آیهٔ ۲۱۶ سورهٔ **بقره** آمده است که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۹) دفتر دوم گذشت. نیز قسمتی از آیهٔ ۷ سورهٔ **طلاق** آمده است: ... **سَیَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْراً**. «... زودا که خداوند از پسِ هر دشواری، آسانی‌ای قرار دهد.» آیهٔ ۵ و ۶ سورهٔ **انشراح** نیز گوید: **فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً**. «پس همانا با هر دشواری، آسانی‌ای است. همانا با هر دشواری، آسانی‌ای است.» توضیح حدیث مذکور نیز در شرح بیت (۲۲۷۳) دفتر پنجم آمده است.]

اتفاقا اندر آن شب‌هایِ تار دیده بُد مردم ز شبْ‌دزدان، ضِرار[3] (۴۲۵۶)

اتفاقاً در آن شب‌های تاریک، مردم از دست دزدان زیان می‌دیدند.

بود شب هایِ مخوف و مُنْتَحَس[4] پس به جِد می‌جُست دزدان را عَسَس (۴۲۵۷)

آن شب‌ها، شب‌هایی هولناک و منحوس بود. از اینرو داروغه با جدّیّت تمام در پیِ دستگیری دزدان بود.

تا خلیفه گفت که: ببرید دست هر که شب گردد، و گر خویشِ من است (۴۲۵۸)

اوضاع آنقدر ناامن بود که خلیفه به داروغه دستور داد که هرکس شبانه در محلّه راه برود به او امان ندهید، حتّی اگر از خویشان من بود بگیرید و دستش را قطع کنید.

---

۱. صَفْرا: مخفّفِ صَفْراء، به معنی خشم و عتاب.
۲. ناشِکِفت: بی صبرانه، بی محابا. شِکیفتن به معنی صبر کردن و آرام گرفتن است.
۳. ضِرار: مصدر دوم باب مفاعله به معنی زیان رساندن به یکدیگر است.
۴. مُنْتَحَس: شُوم، بد شُگون، منحوس.

(۴۲۵۹) بر عَسَس کرده مَلِک تهدید و بیم — که چرا باشید بـر دزدان رحـیم؟

شاه (خلیفه) داروغه را تهدید و تخویف کرده است که چـرا ایـنقدر نسـبت بـه دزدان ملایمت و مهربانی نشان می‌دهید؟

(۴۲۶۰) عِشوه شان را از چه رو باورکنید؟ — یا چـرا زیشـان قـبولِ زر کـنید؟

چرا گول آنان را می‌خورید؟ یعنی چرا وقتی شبانه به آنان برخورد می‌کنید و از آنان سؤال می‌کنید که شما کیستید و همینکه مثلاً می‌گویند ما برای هواخوری یا امـر دیگـری در خیابان راه می‌رویم حرفشان را باور می‌کنید؟! یا چرا وقتی دانستید آنان دزد و حرامـی‌انـد، رشوه می‌گیرید و آزادشان می‌کنید؟!

(۴۲۶۱) رحم‌بر دزدان و هرمنحوسْ‌دست[1] — برضعیفان‌ضربت‌وبی رحـمی‌است

بـدانـید کـه تـرحّـم بـر دزدان و گُـجسته دسـتان، آسـیب آوردن بـه فـرودستان و بی‌رحمی به آنـان است. [پس بـر پـلنگ تـیز دنـدان تـرحّـمی نـیاورید کـه بـر گـوسپندان ستم رود.]

(۴۲۶۲) هین ز رنجِ خاص، مَشْکُل[2]زانتقام — رنجِ او کم بین، ببین تو رنجِ عام

بهوش باش، مبادا از بیم رنجش چند نفر از عقوبت بموقع دست بکشی. به رنج آن چند نفر توجّه مکن. بلکه رنج عموم مردم را در نظر داشته باش.

(۴۲۶۳) اِصْبَعِ مَـلْدوغ[3] بُـر در دفـعِ شـر — در تـعدّی و هـلاکِ تـن نگـر

به عنوان مثال، انگشتی که توسّط مار، گزیده شده است باید قطع کنی تا با سرایت زهر به سایر اندام‌های بدن، شخص به هلاکت نرسد. [در اینجا «تعدّی» به معنی ظـلم و تـجاوز نیست بلکه به معنی سرایت کردن زهر به اندام‌های دیگر بدن است.]

---

۱. منحوسْ دست: آنکه دستی شُوم و نحس دارد، گُجسته دست.

۲. مَشْکُل: فعل نهی از مصدرِ سِکُلیدن. و سِکُلیدن که در اصل به معنی گُسلیدن و گُسیختن و پاره شدن است، امّا در اینجا به معنی دست برمدار و صرف نظر مکن آمده است.

۳. اِصْبَعِ مَلْدوغ: انگشتی که با نیش مار گزیده شده باشد. «اِصْبَع» به مـعنی انگشت، و «مَـلْدوغ» بـه مـعنی مارْگزیده است.

اتـــفاقا انـــدر آن ایّـــام، دزد گشته بود انبوه، پخته و خام دزد (۴۲۶۴)

اتّفاقاً در آن ایّام، تعداد دزدان ماهر و ناشی زیاد شده بود.

در چنین وقتش بدید و سخت زد چـوب هـا و زخـمهایِ بـی عـدد (۴۲۶۵)

در این موقعیّت بود که داروغه، آن شخص غریب را دید و سخت مـضروبش کـرد و ضربات بیشمار چوب بر سر و روی او فرود آورد.

نعره و فریاد ز آن‌درویش‌خاست که مَزَن تا من بگویم حال، راست (۴۲۶۶)

نعره و فریاد آن شخص فقیر بلند شد و گفت: نزن تا راستش را بگویم.

گفت: اینک دادمت مهلت، بگـو تا به شب چون آمدی‌بیرون‌به‌کو؟ (۴۲۶۷)

داروغه گفت: اکنون به تو مـهلت دادم تـا بگـویی کـه چـرا شـبانه وارد ایـن مـحلّه شده‌ای؟

تو نه‌یی زینجا، غریب و مُنْکَری[1] راستی گو، تا به چه مکر انـدری (۴۲۶۸)

تو اهل این محلّه نیستی، بلکه غریبه و ناشناسی. راستش را بگو چه نقشه‌ای در سـر پرورده‌ای؟

اهلِ دیوان بر عسس طعنه زدنـد که چرا دزدان کنون اَنْبُه شـدند؟ (۴۲۶۹)

این بیت نیز مقولِ داروغه است. یعنی داروغه برای آنکه سبب کتک زدنش را بـه آن شخص غریب تفهیم کند گفت: حکومتیان مرا که داروغه باشم سرزنش می‌کنند که چرا دزدان اینقدر زیاد شده‌اند؟!

اَنْبُهی از توست و از امثالِ توست وا نما یـارانِ زشـتت را نـخست (۴۲۷۰)

زیادی نفرات دزدان از تو و امثال توست. هرچه زودتر یارانِ بدکار خود را معرّفی کن. یعنی دزدانِ دیگر را لو بده.

---

۱. مُنکَر: ناشناس.

(۴۲۷۱) ورنه کینِ جمله را از تو کَشَم تا شود ایمن زرِ هر مُحْتَشَم

والّا چنان انتقامی از تو خواهم گرفت که اموال هر ثروتمندی در امان باشد.

(۴۲۷۲) گفت او از بعدِ سوگندانِ پُر که نیَم من خانه‌سوز[۱] و کیسه‌بُر[۲]

آن شخص غریب سوگندهای محکم و غلیظی خورد که وَالله، بالله، تالله که من دزد و جیب‌بُر نیستم.

(۴۲۷۳) من نه مردِ دزدی و بیدادی‌ام من غریبِ مصرم و بغدادی‌ام

من اصلاً اهل دزدی و ستمگری نیستم. من اهل بغدادم و در مصر غریبم.

بیانِ این خبر که اَلْکِذْبُ رَیْبَةٌ وَ الصِّدْقُ طُمَأْنِینَةٌ

(۴۲۷۴) قصهٔ آن خواب و گنجِ زر بگفت پس ز صدقِ او دلِ آن‌کس شِکُفت

آن شخص غریب داستان خواب و گنج طلا را برای داروغه تعریف کرد و دل داروغه از صدق کلام او شکفته و منفعل شد.[توضیح حدیث مطلع در شرح بیت(۲۷۳۴) دفتر دوم آمده است.]

(۴۲۷۵) بوی صدقش آمد از سوگندِ او سوزِ او پیدا شد و اسپندِ او

رایحهٔ صداقت از سوگندهای او به مشام دل رسید، و سوز و تَفِ درون او معلوم شد.

(۴۲۷۶) دل بیارامَد به گفتارِ صواب آنچنان که تشنه آرامد به آب

دلِ آدمی از سخنِ راست آرامش پیدا می‌کند، چنانکه مثلاً تشنه با نوشیدن آب آرام می‌گیرد.

(۴۲۷۷) جز دلِ محجوب کو را علّتی است از نبیّ‌اش تا غَبیّ[۳] تمییز نیست

بجز دلی که در حجاب غفلت پوشیده شده که البتّه آن دل، دلی بیمار است. چنین دلی

---

۱. خانه سوز: مجازاً به معنی دزد است.

۲. کیسه بُر: دزد، جیب بُر.

۳. غَبیّ: ابله، احمق. از مصدرِ غَباوَة.

حتّی قادر نیست پیامبر را از شخص ابله بازشناسد.

ورنــه آن پــیغام کـزموضع بُوَد بـــرزند بــر مَه،شکــافیده شود (۴۲۷۸)

والّا سخنی که از جایگاه صدق و راستی برآید، اگـر بـه مـاه هـم اصـابت کـند آنـرا می‌شکافد. [تا چه رسد به قلب‌ها. پس تأثیر کلام راست بر قلوبِ غیرِ محتجب مسلّم است.]

مَه شکافد، و آن دلِ محجوب، نی ز آنکه مردود است‌او،محبوب،نی (۴۲۷۹)

ماه بر اثر کلامِ صادقانه بر خود می‌شکافد، ولی دلی که در حجاب غفلت پوشیده شده متأثّر نمی‌گردد، زیرا چنین دلی مطرود درگاه حقیقت است و در محضر حق هـیچ مـحبوبیّتی ندارد.

چشمه‌شدچشمِ‌عسس‌زاشکِ‌مُبِل[1] نی ز گفتِ خشک، بل از بویِ دل (۴۲۸۰)

چشم داروغه از اشکِ‌ریزان مانند چشمه شد. این اشک از سخنان خشک و بی‌روح جاری نشد، بلکه از رایحهٔ صداقت قلبی جاری گشت.

یک سخن از دوزخ آید سویِ لب یک سخن از شهرِ جان‌درکویِ‌لب (۴۲۸۱)

به عنوان مثال، سخنی هست که از دوزخ بر لبان آدمی جاری مـی‌شود و در عـوض سخنی هم هست که از شهر جان (حقیقت) بر لبان شخص جاری می‌گردد. [سخنان نـفسانی دوزخی است، و سخنان حقّانی، بهشتی.]

بـحرِ جـانْ‌افـزا و بـحرِپُر حَـرَج[2] در میانِ هر دو بحر، این لب مَرَج (۴۲۸۲)

گویا در اندرون آدمی دو دریا وجود دارد. یکی دریای جانْ‌بخش صداقت، و دیگری دریای جانْ‌فرسایِ کذب. و لبِ آدمی در آمیزندهٔ ایـن دو دریـاست. [«مَـرَج» اگـر مـخفّفِ «مَرَجَ» باشد، فعل ماضی مفرد است. امّا در اینجا با توجّه به قرینه کلامی جایز است آن را به صفت تأویل کنیم، در این صورت به معنی **مارِج** (= در آمیزنده، مخلوط کننده) است. و ناظر

---

۱. **مُبِلّ**:تر و آبْ‌ریزان. اسم فاعل از مصدر **اِبلال** (باب اِفعال) و از ریشهٔ «ب ل ل». **بَلّ** و **بَلَل** به معنی تری و نمناکی است.

۲. حَرَج: تنگی، فشار، مضیقه. امّا در اینجا با توجّه به سیاق بیت مراد «جانْ فرسا»ست.

است بر آیهٔ ۱۹ و ۲۰ سورهٔ **رحمن** که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۷) دفتر اوّل آمده است. منظور بیت با توجّه به این فرض: هم سخنانی که از نفس زکیّه سرچشمه می‌گیرد، و هم سخنانی که از نفس امّاره برمی‌خیزد هر دو سخن در مجرای لب و دهان با هم مخلوط می‌شوند. و تمییز این سخنان آمیخته به صدق و کذب کار آسانی نیست. بعضی از شارحان با توجّه به لفظ «بَرزخٌ» که در آیهٔ مورد اشارهٔ بیت آمده، آنرا بر «لب» منطبق کرده‌اند، و بدین ترتیب از مقصود منصرف شده‌اند. پس گفته‌اند که لب، برزخ و حایل این دو دریاست و نمی‌گذارد آن دو دریا درهم آمیزند. امّا این وجه با ابیات بعدی در نمی‌سازد. الله‌اعلم.]

(۴۲۸۳) **چون یَپُنْلُو[1] در میانِ شهرها — از نواحی آید آنجا بهرها[2]**

لب و دهان مانند میدان عمومی شهر است که مردم از گوشه‌ها و نواحی در آنجا گرد می‌آیند و کالاهای خود را عرضه می‌دارند.

(۴۲۸۴) **کالهٔ[3] معیوبِ قلبِ کیسه‌بُر[4] — کالهٔ پُر سودِ مُستشرِف[5] چو دُر**

هم کالای عیبناکِ تقلّبیِ فریبنده، و هم کالای پر منفعتِ گرانبها همچون مروارید. [دهان نیز در مَثَل همچون بازار کالاست. همانطور که در بازار عرضهٔ کالا، اجناس سره و ناسره پیدا می‌شود، در دهان نیز سخنانِ گرانقدر و تافه یافته آید.]

(۴۲۸۵) **زین یَپُنلو هرکه بازرگان‌ترست — بر سَرَه و بر قلب‌ها دیده‌ورست**

در این بازار هرکس در تجارت ماهرتر باشد، کالاهای مرغوب و تقلّبی را بشناسد.

---

۱. یَپُنْلُو: [illegible] بازار عمومی. مرحوم نیکلسون

ناسره پیدا می‌شود، در دهان نیز سخنانِ گرانقدر و تافه یافته آید.]

(۴۲۸۵) **زین یَپُنلو هرکه بازرگان‌ترست — بر سَرَه و بر قلب‌ها دیده‌ورست**

در این بازار هرکس در تجارت ماهرتر باشد، کالاهای مرغوب و تقلّبی را بشناسد.

۱. یَپُنْلُو: [illegible] بازار عمومی. مرحوم نیکلسون

ناسره پیدا می‌شود، در دهان نیز سخنانِ گرانقدر و تافه یافته آید.]

شـد یَـپُنلو مـر ورا دارُ الرَّبـاح[1] و آن دگر را از عَمی دارُالْجُناح[2] (۴۲۸۶)

بازارِ عمومی برای افراد ماهر و تیزْبین محلّ انتفاع و سود بردن است، امّا برای دیگران به سبب نداشتن تیزبینی و مهارت محلّ زیانمندی و ضرر است.

هر یکی ز اجزایِ عالَم یک به یک بر غَبی[3] بند است و بـر اسـتاد، فک[4] (۴۲۸۷)

هر یک از اجزای جهان نسبت به افراد نادان و احمق، به منزلهٔ قید و بند است، امّا برای اهل مهارت و دانایی، موجب رهایی می‌گردد. [رجوع شود به بیت (۳۲۹۴) به بعد در دفتر پنجم.]

بریکی قند است و بر دیگر چو زهر بریکی لطف است و بر دیگر چو قهر (۴۲۸۸)

همینطور نسبت به اهل مهارت و دانایی همچون قند، شیرین مـی‌آید، امّـا نسـبت بـه دیگران مانند زهر، تلخناک است. همچنین برای آن یکی لطیف است و برای این یکی قهّار.

هر جَـمادی بـا نـبی افسـانه گـو کعبه با حـاجی، گـواه و نـطق‌خُو (۴۲۸۹)

هر جمادی با پیامبر سخن می‌گوید. و کعبه گواه حاجی است و با او حـرف مـی‌زند. [رجوع شود به بیت (۲۱۵۴) به بعد در دفتر اوّل، و بیت (۴۲۷۶) به بعد در دفتر سوم. و بیت (۳۵۳۲) به بعد در دفتر چهارم.]

بر مُصَلّی، مسجد آمد هـم گـواه کو همی آمد به مـن از دور، راه (۴۲۹۰)

مثال دیگر، مسجد نیز بر حضور نمازگزار شهادت می‌دهد که او از راهی دور نزد من آمد. [مولانا در این ابیات به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی جمادات نیز روح و قوّهٔ ناطقه دارند منتهی هرکس به زبان آنها وقوف ندارد، مگر آن‌روز که حُجب دریده شـود و سـرایـر ضمیر به ظهور آید. نطق جماد که متفرّع بر حَیّ بودنِ اوست از مبانی فکری مکتب مولاناست که مستند به قرآن کریم است. رجوع شـود بـه بـیت (۱۴۹۷ ـ ۱۴۹۵) دفـتر سـوم، و بـیت (۳۵۳۴ ـ ۳۵۳۲) دفتر چهارم، و بیت (۴۶۵ ـ ۴۶۴) و (۱۰۲۸ ـ ۱۰۲۲) دفتر سوم.]

---

۱. رَباح: سود بردن. دارُ الرَّباح یعنی خانه سود بردن و انتفاع.
۲. جُناح: معرّب گناه. در اینجا مراد زیان و ضرر است. دارُالْجُناح یعنی خانهٔ گناه و زیان.
۳. غبیّ: ابله، بی خبر از مصدرِ غَباوَة.
۴. فَکّ: جدا کردن دو چیز از هم، خلاص کردن.

(۴۲۹۱) باخلیل، آتش‌گُل و رَیحان و وَرْد[1] باز بر نمرودیان مرگست و درد

مثال دیگر، آتش برای ابراهیم خلیل‌الله، به منزلهٔ گُل و ریحان و گُل سرخ بود، ولی همان آتش نسبت به نمرودیان مرگ آور و دردانگیز می‌نمود.

(۴۲۹۲) بارها گفتیم این را، ای حسن من نگردم از بیانش سیر، من

ای نکو مرد، این مطلب را که جمادات نیز (به اقتضای امر الهی) شعور می‌یابند و بد و خوب را باز می‌شناسند و بر زشتی‌ها و زیبایی‌ها گواهی می‌دهند مکرّراً در مثنوی و دیوان کبیر و جاهای دیگر گفته‌ایم، امّا من از تکرار این مضمون سیر نشده‌ام.

[این تکرار هرگز موجب دلتنگی و ملالت نشود، چنانکه در قرآن کریم و سایر کتب سماوی نیز عنصر تکرار دیده می‌شود. امّا مسلّماً تکرارِ مملّ نیست. اگر «حسن» را اسم عَلَم فرض کنیم به احتمال زیاد خطاب به حسام‌الدین چلبی است، زیرا نام او «حسن» بوده است.]

(۴۲۹۳) بارها خوردی تو نان، دفعِ ذُبول[2] این همان‌نان‌است‌چون‌نَبْوی‌ملول؟

اینکه می‌گویم تو از تکرار این مطلب دلْ سیر و ملول نمی‌شوی بدین خاطر است که مثلاً برای آنکه بدنت رشد کند و دچار پژمردگی و واسوختگی نشود هر روز مکرّراً نان (طعام) می‌خوری، ولی چرا از خوردن آن دلتنگ و ملول نمی‌شوی؟

(۴۲۹۴) در تو جُوعی می‌رسد نو زاعتدال که همی سوزد ازو تُخمه[3] و ملال

این بیت جواب سؤالی است که در بیت پیشین مطرح شده است. در آنجا سؤال کرد که چرا تو با اینکه هر روز نان می‌خوری از آن ملول و دلزده نمی‌شوی؟ جواب: به علّت صحّت و اعتدال مزاجی که داری به تفاریق گرسنگیِ جدیدی به تو دست می‌دهد و این گرسنگی همهٔ ته‌مانده‌های غذا در معده را مصرف‌می‌کند وحالت دلْسیری از خوردن‌غذا را نیز از میان‌می‌برد.

(۴۲۹۵) هر که را دردِ مَجاعت نقد شد نوشدن با جزوْ جزوش عقد شد

هرکس که گرسنگی، سرمایهٔ طبع و مزاج او شود، طراوت و تازگی به همهٔ اجزاء و

---

۱. وَرْد: گُل. گُل سرخ.
۲. ذُبول: افسردگی، پژمردگی، واسوختگی. مقابل رشد و نموّ.
۳. تخمه: ر. ک. شرح بیت (۱۷۴۷) دفتر پنجم.

اعضای بدنش می‌پیوندد. یعنی خلاصهٔ کلام اگر اشتهای صادق موجب شود که آدمی به مقدار لازم غذا بخورد این غذا موجب رشد و طراوت او می‌گردد. [امّا شارحی از متأخّران (نو + شدن) را یک کلمه (نوشدن = نوشیدن) پنداشته است![1]]

لذّت از جوعست، نه از نُقلِ نو با مَجاعت از شکر، بِهْ نانِ جو (۴۲۹۶)

لذّتی که انسان از خوردن طعام می‌برد، به جهت گرسنگی و اشتهای صادق اوست و از طعام مجدّدی که می‌خورد. به طوریکه مثلاً اگر شخص گرسنه باشد، نانِ جو از شیرینی و شِکر هم برای او لذیذتر خواهد بود [و اگر انسان سیر و بی‌اشتها باشد لذیذترین غذاها را حتی حاضر نیست نگاه کند تا چه رسد از آن بخورد.]

پس‌ز بی جوعی‌است‌وز تُخمهٔ‌تمام آن ملالت، نه ز تکرارِ کلام (۴۲۹۷)

پس نتیجه می‌گیریم که آن دلْ سیری و ملالتی که بر تو عارض شده از این جا ناشی می‌شود که تو اصلاً گرسنه نیستی و کاملاً دچار امتلای معده شده‌ای. [همینطور دلْ سیری تو از کلمات مکرّر اولیاء الله بدین جهت نیست که آن تکرارها مُملّ است، بل جان تو نسبت به طعام‌های معنوی بی‌اشتها شده است.]

چون ز دکّان و مِکاس[2] و قیل‌وقال در فریبِ مردمت، نآید ملال؟ (۴۲۹۸)

چرا از رفت و آمد به دکان و چانه زدن و بگو و مگو با مردم به قصد فریبشان هیچ خسته و دلتنگ نمی‌شوی؟ [به دلیل آنکه انگیزه‌ها و دواعی تو در این زمینه بس نیرومند است، ولی در استماع اقوال اهل الله هیچ انگیزه‌ای نداری.]

چون ز غیبت، وَاکْلِ لَحْمِ مردمان شصت سالت سیریی نآمد از آن؟ (۴۲۹۹)

چرا بعد از شصت سال از غیبت کردن و خوردن گوشت (مُردهٔ) مردم سیر نمی‌شوی؟ [تشبیه عمل زشت و سخیف **غیبت** به «خوردن گوشت مردم» متّخذ از آیه ۱۲ سورهٔ **حُجُرات** است. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۷) دفتر سوم.]

---

۱. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمد تقی جعفری)، ج۱۴، ص۴۷۴.

۲. مِکاس: در محاورات عامیانه به معنی «چَک و چانه زدن» است. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۴۴) همین دفتر.

(۴۳۰۰) عِشوه ها[1] در صید شُلهٔ[2] کَفته[3] تو بی ملولی بارها خوش گفته تو

بارها بی هیچ دلتنگی و ملالتی برای شکار زنان حیله ها بکار بستی و سخنان دلنشین به آنان گفتی.

(۴۳۰۱) بارِ آخِر گویی اش سوزان وچُست گرم‌تر صدبار از بارِ نخست

و تازه دفعه آخر نه تنها خسته و ملول نشدی بلکه صد برابر گرم تر و چالاک‌تر از دفعهٔ اوّل با زنان سخن گفتی. [در ابیات اخیر این نکته گفته شد که سختی و آسانی کارها منوط به شدّت و ضعف انگیزه‌ها و دواعی‌آدمی است. بدین‌معنی که هرقدر انگیزهٔشخص در انجام کاری قوی‌تر و نیرومندتر باشد،آن‌کار برای او آسان‌تر می‌نماید، گرچه بر دیگران بسی دشوار آید.]

(۴۳۰۲) درد، داروی کهن را نو کند درد، هر شاخِ ملولی خَوْ کند[4]

درد، داروی کهنه را تازه می‌کند. اصولاً درد، هر شاخهٔ پژمرده‌ای را هَرَس می‌کند. [توضیح بیت (۴۳۰۴) همین دفتر ملاحظه شود.]

(۴۳۰۳) کیمیایِ نوکننده، دردهاست کوملولی‌آن‌طرف که درد خاست؟

دردها کیمیایی است که روح آدمی را تازگی و طراوت می‌بخشد. جایی که درد باشد دلتنگی کجا پیدا می‌شود؟ یعنی دلتنگی و ملالت در اشخاص دردمند پیدا نمی‌شود [به توضیح بیت بعدی دقّت شود.]

(۴۳۰۴) هین مزن تو از ملولی آهِ سرد درد جُو و، درد جُو و، درد، درد

بهوش باش مباد که از دلتنگی و ملالت نومیدانه آه برکشی. طالب درد باش، طالب درد

---

۱. عِشْوه: فریب، حیله، نیرنگ.

۲. شُلّه: شرمگاه زنان.

۳.کَفْته: اسم مفعول از مصدر کَفْتن به معنی شکافته. پس مراد از «شُلّهٔ کَفْته» در اینجا طبق قاعده «ذکر جزء و ارادهٔ کلّ» زن و معشوقه است. این معنی مناسب‌تر از آن معنی است که بعضی از شارحان متأخر نظیر مرحوم گولپینارلی با تبعیّت از صورت لفظی آن حاصل کرده‌اند.

۴. خَوْ کردن: وَجین کردن، کندن گیاهان مزاحم و علف‌های هرزه از باغچه و مزرعه. امّا در اینجا توسّعاً به معنی هَرَس کردن درخت آمده است. خَوْ به معنی علف هرزه است.

باش، درد، درد. [مولانا از بیت (۴۲۹۳) تمثیل های ساده‌ای در تبیین این مطلب آورد که کلام مکرّر اگر بارِ حقیقت داشته باشد ملالتی بر نمی‌انگیزد و سَآمتی به بار نمی‌آورد. در این ابیات به طریق مَثَل گفته آمد که لذّت و کراهت از امور، نسبی و اعتباری است. آنجا که آدمی مزاجی سالم و اشتهایی صادق دارد نان جوین خشک بر او بس لذیذ و مطبوع می‌آید، در حالی که وقتی آدمی مزاجی علیل و یا شکمی مُمتلی داشته باشد لذیذترین غذاها برای او کراهت‌انگیز می‌شود. پس نتیجه می‌گیریم که مطبوعیّت غذا از خودِ غذا نیست، بل معلول حالت گرسنگی و اشتهای صادق آدمی است. همانطور که در ابیات پیشین ملاحظه شد مولانا مَثَل را در دو مرتبه ارسال کرد. یکی در مرتبهٔ نازل طبیعی و مزاجی انسان، و دیگری در مرتبهٔ متعالی روحی و روانی او. به عبارت دیگر مولانا در مرتبهٔ دوم به این بحث، صِبغه‌ای روانشناسانه داده است. و اگر در این تمثیلات سادهٔ او نیک نگریسته شود این نکته نیز یافته می‌آید که او در اثنای سخن به یکی از مسائل مهمّ کلامی که معرکهٔ آراء فِرَق و نِحَل مختلف است گریزی شتابناک زده است. و آن اینست که حُسن و قُبح اشیاء، ذاتی و نفس الامری نیست، بل عَرَضی و اعتباری است. یعنی محاسن و مقابح اشیاء در نسبت با انسان معنی پیدا می‌کند، والّا اشیاء درحدّ ذات خود وجه مُحَسِّن‌و مُقَبِّح ندارند. به علاوه تحسین و تقبیح انسان از امور و اشیاء نیز متوقّف بر عوارض و احوال و مناظر مختلف اوست. این بحث پردامنه است و به همینجا کفایت می‌شود[1].

مولانا پس از آنکه بحث را در مرتبه طبیعی و مزاجی انسان به اتمام رساند وارد بحثی روانشناسانه (خاصّ مشرب ذوقی و عرفانی خود) می‌شود و می‌گوید «درد» عنصری تازه‌کننده و طراوت‌انگیز است. یعنی روح آدمی با درد است که نشیط و بالان می‌شود. درد همچون باغبانی است که در درختزار روح می‌گردد و هر شاخهٔ پژمرده و فرسوده را از تنه روح هَرَس می‌کند و بدینسان بدان قوّت و نشاط می‌بخشد. بنابر این از منظر مکتب مولانا آنکه درد ندارد مُرده‌ای است که در تابوت جسم خود حرکت می‌کند. امّا درد هر اندازه بیشتر از پشتوانهٔ آگاهی برخوردار باشد، متعالی تر است. مولانا این مطلب را در قسمت‌های مختلف مثنوی آورده است، امّا بطور متمرکزتر در بیت (۳۶۸۸ ـ ۳۶۷۸) دفتر پنجم بدان پرداخته است.]

---

۱. مولانا این نابغهٔ نادرهٔ مُلْهَم به الهامات ربّانی گاه مهمترین مسائل کلامی و عَویصات عقلی را با ضربِ امثالی چند در بیان می‌آرد، در حالی که دیگران برای بیان همان مطلب به نگارش کتبی ضَخْم و مباحثی خم اندر خم مبادرت ورزیده‌اند و باز نتوانسته‌اند خواننده را از حیرت و سرگشتگی برهانند.

(۴۳۰۵) خــادعِ دردانــد درمــانهایِ ژاژ[1] رهزن‌اند و زرْستانان، رسمِ بــاژ[2]

دواهای قلّابی دردِ انسان را می‌فریبد. آنها در واقع راهزنانی هستند که تـحت عـنوان گرفتن خراج زر و سیم مردمان را به سرقت می‌برند. [از اینجا به بعد مطلب جـدیدی آغـاز مـی‌شود. و آن نـقد مـرشدان دروغـین و مُـضِلّ است کـه از درد حـقیقت‌طلبی مُسْـتَرشِدان سوءاستفاده می‌کنند و به جای آنکه آنان را به سوی حقیقت پرستی دعوت کنند به پـرستش خود می‌خوانند. و در واقع خود را تبلیغ می‌کنند نه خدا را، هرچند که به ظاهر چنین داعیه‌ای دارند. و بدینسان معنویّات آنان را به یغما می‌برند.]

(۴۳۰۶) آبِ شوری، نیست درمانِ عطش وقتِ‌خوردن گر نمایدسرد وخَوش

آب شور که نمی‌تواند عطش را رفع کند. گرچه به هنگام خوردن سرد و گوارا به نظر آید. یعنی مرشدان دروغین همچون آب نمکین هستند ظـاهری غـلط‌انـداز دارنـد. شـخص عطشان هر قدر که آب شور و نمکین بنوشد تشنگی‌اش نه تنها رفع نمی‌شود، بلکه شدّت هم می‌گیرد. [«آب شور» تعبیری است از مرشدانِ کاذب و مدّعیان کمال. در این باب رجوع شود به بیت (۱۰۴۹) به بعد در دفتر چهارم، و بیت (۱۷۵۴) همین دفتر.]

(۴۳۰۷) لیک خادع گشت و، مانع شد زجُست زآب‌شیرینی، کز او صدسبزه رُست

آب شور آدمی را می‌فریبد و او را از طلب آب گوارا و شیرینی که سبزه‌های فراوان از آن می‌روید بازمی‌دارد. [مرشدان دروغین و ائمّهٔ کفر وضلال نیز همچون آب شور رهزن مردمان‌اند.]

(۴۳۰۸) همچنین هر زرِّ قـلبی مـانع است از شناسِ زرِّ خوش، هرجاکه‌هست

همینطور هر طلای تقلّبی، آدمی را در هرجا که باشد از شناخت طلای حقیقی باز می‌دارد.

(۴۳۰۹) پا و پَرَّت را بــه تـزویری بُـرید که مرادِ تو مـنم، گـیر ای مُـرید

مرشد دروغین با حیله‌ای پا و پَرِ همّتت را می‌بُرَد. و به تو می‌گوید: ای مرید، ای طالب حقیقت، مرا بگیر که مراد و مطلوب تو منم، من!

---

۱. ژاژ: بیهوده، یاوه.

۲. باژ: باج، خراج.

گفت: دردَت‌چینَم،او خود دُرد بود		مات بود، ارچه به ظاهر بُرد بـود		(۴۳۱۰)

مرشد دروغین به تو می‌گوید: من دردت را درمان می‌کنم، در حالی که باطن او آکنده از تیرگی و ناخالصی است. او بازنده است در حالی که به ظاهر برنده می‌نماید.

رَوْ، ز درمانِ دروغـین مـی‌گریز		تا شود دردت مُصیب و مُشکْبیز		(۴۳۱۱)

برو از درمان های کاذب پرهیزکن تا دردت آنگونه که هست خود را به تو نشان دهد و ماهیّت خود را به تو اعلام کند. [«مُصیب» اسم فاعل از مصدرِ **اِصابَه** به معنی اصابت کننده، به هدف خورنده و به حقیقتِ امری رسنده است، از ریشهٔ «ص و ب». امّا «مُصیب شدنِ درد» در اینجا بدین معنی است که درد، تو را متوجّه خود سازد. «مُشکْ بیز» صفت فاعلی مرکّب مرخّم است به معنی بیزنده و غربال کنندهٔ مُشک. و از آنجا که بیختنِ مُشک سبب انتشار رایحهٔ آن می‌شود در اینجا کنایه از غمّاز و افشا کنندهٔ نهانی هـاست. پس مـنظور از «مُـصیب شـدن و مُشکْبیز شدنِ درد» اینست که درد واقعیّت خود را آنگونه که هست به تو نشان دهد.

منظور بیت: گول درمان های دروغین را مخور و دل بدانها خوش مدار که ایـن قـبیل درمان ها باعث پوشیده ماندن درد و عوامـل بـه وجـود آورنـدهٔ آن مـی‌شود. وقـتی فـریب درمان های دروغین را نخوری درد و بیماری آن گونه که هست ماهیّت خود را به تو نشـان می‌دهد و آنگاه تو به طرف درمان حقیقی انگیخته خواهی شد[1]. بنابر این مدّعیان ارشاد نه تنها نواقص روحی و کاستی های اخـلاقی طـالبان حـقیقت را بـرطرف نـتوانـند کـرد، بـلکه بـا راهبری های گمراه کنندهٔ خود، آنان را از معایب خویش غافل می‌گردانند.

چون مصراع دوم بیت فوق قدری دارای پیچیدگی و عَوَص است بعضی از شارحان را به زحمت و زَلَل دچار کرده و برخی نیز خود را از زحمت شرح آن راحت کرده‌اند. انـقروی گفته است: پیرو و مرید شیخی شو که دردت به درمان اصابت کند و مُشک درونی و معنوی را با رایحه های لطیف در حق تو اظهار نماید.[2]

بعضی دیگر از شارحان متقدّم **مُطیب** (= پاک کـننده، نکـو گـردانـنده) را بـه جـای «مُصیب» آورده‌اند، امّا نسخه های معتبر آنرا تأیید نمی‌کند. شارحی از متأخران عین بـیت را بدون هیچ توضیحی نقل کرده است[3]. شارحی دیگر گفته است:... تا دردت علاج‌پذیر و خوش

---

۱. این وجه با اقتباس از نظر استاد همایی بیان شد. رحمة الله علیه.

۲. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۲۷۹.

۳. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج۱۴، ص۴۷۴.

رایحه شود.[1] و دیگری نوشته است: «مصیب» یعنی اصابت کننده به هدف، رسانندهٔ تو به معرفت اسرار غیب. و «مشک بیز» یعنی دارای نتیجه یی خوش آیند[2]. مرحوم نیکلسون نیز در شرح خود بدین بیت اشارتی نکرده است. همان سان که دیده آمد منظور و مقصود بیت از وجوه اخیر آشکار نمی‌شود و انصراف از معنی بیت، بیّن است. الله اعلم.]

(۴۳۱۲) **گفت: نه دزدی تو و نـه فـاسقی — مردِ نیکی، لیک گـول و احـمقی**

وقتی داروغه رایحهٔ صداقت را از کلام آن غریب شنید بدو گفت تـو نـه دزدی و نـه تباهکار. بلکه مرد خوبی هستی منتهی کودن و احمقی.

(۴۳۱۳) **بر خیال و خواب، چندین رَه کُنی؟ — نیست عقلت را تَسُویی[3] روشنی**

آخر چرا به صِرفِ دیدن خیال و خوابی اینهمه راه آمده‌ای؟! واقعاً که عقلت ذرّه‌ای نور معرفت ندارد.

(۴۳۱۴) **بارها من خـواب دیـدم، مُسـتَمِر — که به بغداد است گـنجی مُسْـتَتِر**

خودِ من بارها و بارها خواب دیده‌ام که در بغداد گنجی نهفته شده است.

(۴۳۱۵) **در فلان سوی و فلان کویی دَفین — بود آن خود نامِ کویِ این حَـزین**

یعنی در خواب دیده‌ام که در فلان طرف و فلان محلّه گنجی مدفون شـده است. امّـا نشانی هایی که داروغه می‌داد درست نشانی محلّهٔ آن غریب غمگین بود.

(۴۳۱۶) **هست در خانهٔ فـلانی، رَوْ، بـجو — نامِ خانه و نامِ او گفت آن عـدو**

بعد داروغه ادامه داد که هاتف در رؤیا به من گفت که آن گَنج در خانهٔ فـلانی است. یعنی آدرس و اسم و مشخصات خانه و صاحب خانه را ذکر کرد و به من گفت: برو آن گنج را پیدا کن. امّا مشخّصاتی که آن دشمن(داروغه) بر زبان آورد درست بـا مشـخّصات آن مـرد غریب منطبق بود.

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف (مرحوم گولپینارلی)، دفتر ششم، ص ۵۳۷.

۲. مثنوی (آقای استعلامی)، دفتر ششم، ص ۴۳۷.

۳. تَسُو: رجوع شود به شرح بیت (۲۰۸۱) دفتر پنجم.

دیده ام خود بارها این خواب، من　　　که به بغداد است گنجی در وطن (۴۳۱۷)

بله، من بارها و بارها از این‌قبیل خواب‌ها دیده‌ام‌که درفلان محلّهٔ‌بغداد گنجی نهفته‌است.

هیچ من از جا نرفتم زین خیال　　　تو به یک خوابی بیابی بی ملال؟ (۴۳۱۸)

با این حال من به خاطر این تخیّلات رؤیایی هرگز از جایم تکان نخوردم، امّا تو به محض دیدن یک خواب، بی هیچ احساس رنج و ملالی مشقّت سفر را بر خود هموار کرده‌ای؟

خوابِ احمق لایقِ عقل وی است　　　همچو او بی‌قیمت است و لاشَیْ[1] است (۴۳۱۹)

رؤیای آدم ابله در خورِ عقل ناچیز اوست و مانند خودِ او بی‌ارزش و ناچیز است.

خوابِ زن کمتر ز خوابِ مرد دان　　　از پیِ نقصانِ عقل و ضعفِ جان (۴۳۲۰)

رؤیای زن را به سبب نقصان عقلی و ناتوانی روحی او باید از خواب مرد پایین تر بدانی.

خوابِ ناقصْ‌عقل‌و، گول آید کَساد　　　پس ز بی‌عقلی چه‌باشد خواب؟ باد (۴۳۲۱)

در جایی که رؤیای اشخاصِ ناقص العقل و کودن جلوه و جلائی نداشته باشد تو بنگر که رؤیای بی عقلان چگونه خواهد بود؟ رؤیای آنان باد هواست. یعنی همهٔ آن رؤیاها از قبیل اَضغاثِ اَحلام و خواب های پریشان است.

گفت با خود: گنج در خانهٔ من است　　　پس‌مرا آنجا چه‌فقر و شیون‌است؟ (۴۳۲۲)

وقتی آن غریب این مژده را از داروغه شنید پیش خود گفت: عجبا! گنج در خانهٔ من است، آن وقت من با فقر و فاقه در آنجا می‌زیستم و شیون و زاری سر می‌دادم؟

بر سرِ گنج، از گدایی مُرده‌ام　　　ز آنکه اندر غفلت و در پَرده‌ام (۴۳۲۳)

بر سر گنج نشسته‌ام و در عین حال از شدّت فقر جان می‌کَنَم! چرا وضع چنین است؟ برای اینکه در حجاب غفلت و بی‌خبری سر می‌کنم.

---

۱. لاشَیْ: مخفَّفِ لاشَیْء به معنی ناچیز.

(۴۳۲۴) زین بَشارت مست شد، دردش نماند — صدهزار اَلْحَمْد، بی لب او بخواند

آن شخص غریب با مژده عسس سرمست شد و همهٔ ناراحتی هایش برطرف گشت. و بدون لب و دهان، صدهزار حمد و سپاس گفت. یعنی در دلش شکرگزاری کرد.

(۴۳۲۵) گفت: بُد، موقوفِ این لَت[1]، لوتِ[2] من — آبِ حیوان بود در حانوتِ[3] من

مرد غریب گفت: رزق من به کتک خوردن از دست داروغه موکول شده بود. آب حیات در دکان (خانه) من بود. [و آن وقت من سرگشتهٔ کوه و کمر شده‌ام.]

(۴۳۲۶) رَوْ، که بر لوتِ شِگَرفی بر زدم — کوریِ آن وَهْم که مُفلِس بُدم

بروکه به کوری آن خیال که خود را مسکین می‌دانستم اکنون به رزق عظیمی دست یازیده‌ام.

(۴۳۲۷) خواه احمق دان مرا، خواهی فُرُو — آنِ من شد، هرچه می‌خواهی بگو

می‌خواهی مرا احمق بدان یا آدمی فرو دست محسوب دار، خلاصه کلام هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو. ولی آن گنج سرشار مالِ من است.

(۴۳۲۸) من مرادِ خویش دیدم بی‌گمان — هرچه خواهی گو مرا، ای بَدْدهان

من بی‌شک به خواستهٔ خود رسیده‌ام. حال، ای یاوه‌گو هرچه می‌خواهی به من نثار کن.

(۴۳۲۹) تو مرا پُر درد گو، ای مُحْتَشَم — پیشِ تو پُر درد و، پیشِ خود خوشم

ای داروغه با شوکت، تو مرا دردمند خطاب کن. هرچند از نظر تو من شخصی بیچاره و دردمندم، ولی نزد خود شادمان و سرخوشم.

(۴۳۳۰) وای اگر برعکس بودی این مَطار[4] — پیشِ تو گُلزار و، پیشِ خویش زار

وای اگر این حالت وارونه می‌شد. یعنی وضع طوری می‌شد که من در نظر تو گلستان

---

۱. لَتْ: کتک خوردن، سیلی زدن، کوب.

۲. لُوت: انواع خوردنی‌ها. در اینجا مراد رزق و روزی است.

۳. حانُوت: دکان. در اینجا منظور خانهٔ آن غریب است.

۴. مَطار: محلّ پرواز و پروازکردن. هم اسم مکان است و هم مصدرمیمی. در اینجا مراد حالت و وضعیّت است.

جلوه می‌کردم و پیش خود شخصی مسکین می‌بودم، یعنی به ظاهر مردی شوکتمند بـه نـظر می‌آمدم و به باطن شخصی مفلس و درمانده.

مَثَل

گفت با درویش روزی یک خَسی[۱] که تو را اینجا نـمی‌دانـد کسـی (۴۳۳۱)

تمثیل: شخصی فرومایه با حالتی تحقیرآمیز به درویشی فرزانه و زبان آور گفت: اینجا که کسی تو را نمی‌شناسد! درویش جواب داد: اگر مردمان مرا نشناسند باکی نیست. مهمّ اینست که من خود را می‌شناسم. وای اگر این قضیّه معکوس می‌بود. یعنی مردمان، بینای حال مـن بودند و من از دیدن خویش نابینا! الحق که نشناختن خود سخت‌ترین جهل است.

گفت او گر مـی‌ندانـد عـامی‌ام خویش را من نیک می‌دانم کی‌ام (۴۳۳۲)

درویش جواب داد: اگر عامهٔ مردم مرا نمی‌شناسند، من که بخوبی خود را می‌شناسم و می‌دانم کیستم.

وای اگر برعکس بودی درد وریش او بُدی بینایِ من، من کورِ خویش (۴۳۳۳)

وای اگر درد و زخم معکوس می‌شد. یعنی عامهٔ مردم حـقیقت مـرا مـی‌دیدند و مـن حقیقتِ خویش را نمی‌دیدم.

احمقم گیر، احمقم من نـیکْ‌بخت بخت، بهتر از لِجاج و رویِ سخت (۴۳۳۴)

مرا احمق فرض کن. امّا احمقی هستم خوشبخت. یعنی اگر هم فرضاً احمق بـاشم از احمقان خوشْ‌اقبالم. و مسلّماً خوشْ‌اقبالی از ستیزگری و گستاخی بهتر است.

این سخن بر وَفقِ ظَنَّت[۲] می‌جهد ورنه بـختم داد، عـقلم هـم دهـد (۴۳۳۵)

این سخن را براساس تهمت و بدگمانی تو گفتم. یعنی اگر دیدی خود را احمق شمردم بر مبنای بدگمانی تو بود و خواستم به قول علما «شبهه را قوی بگیرم». والّا احمق نیستم، زیرا

---

۱. خَس: فرومایه، پست.
۲. ظَنَّت: تهمت و بدگمانی.

آن خدایی که به من خوش‌اقبالی عطا فرموده عقل نیز به من داده و می‌دهد. [در مصراع دوم «بخت» را نیز می‌توان فاعلِ «دهد» گرفت و معنی درست می‌آید. توضیح مصراع دوم بر این فرض: والّاخوش اقبالی من، دادِ عقلم را می‌دهد. یعنی نیکبختی من حق عقلم را می‌دهد به عبارت دیگر چون آدمِ خوش‌اقبالی هستم، عقل نیز به دست می‌آورم، زیرا داشتن عقل از موارد نیکبختی است. یا: پیش آمدی که از خوش‌اقبالی من رخ داده برای هیچ عاقل مدبّری پیش نمی‌آید. امّا وجه اوّل انسب است. به هرحال مرد غریب این سخنان را در دل خود به داروغه گفت و از ته دل ریشخندش کرد و مصر را به سوی بغداد ترک گفت.]

بازگشتنِ آن شخص، شادمان و مراد یافته و خدای را شکرگویان و سجده‌کنان و حیران در غرایبِ اشارات حق، و ظهور تأویلاتِ آن در وجهی که هیچ عقلی و فهمی بدآنجا نرسد

(۴۳۳۶) بازگَشت از مصر تا بغداد او / ساجد و راکع، ثناگر، شُکرگو

آن مرد غریب سجده کنان و رکوع کنان و ثناگویان و شُکرگویان از مصر به سوی بغداد بازگشت.

(۴۳۳۷) جمله‌رَه،حَیران‌ومست‌اوزین‌عجب / ز انعکاسِ روزی و راهِ طلب

او در اثنای راه از این حادثهٔ عجیب و از وارونه نمایی رزق مقسوم و راه جُستن آن حیران و شادمان شده بود. یعنی وضعیّت رزق مقسوم و روزیِ مقدّر آدمی را حیران می‌کند. این رزق از جایی که انسان روی آن حساب نمی‌کند (مِنْ حَیْثُ لایَحْتَسِب) در می‌رسد.

(۴۳۳۸) کز کجا اومیدوارم کرده بود / و ز کجا افشاند بر من‌سیم وسود؟

با تعّجب می‌گفت: سبحانَ الله! عجبا! خداوند مرا در کجا امیدوار کرد، و در کجا زر و سیم و منفعت نثارم کرد؟! یعنی مقدّمات و تمهیدات نیل بدان گنج ظاهراً با نتیجه و حصول آن هیچ نسبتی ندارد. آن رؤیا! سفر به مصر! برخورد با داروغه! و باقی قضایا!

(۴۳۳۹) این چه حکمت بود که قبلهٔ مراد / کردم از خانه برون، گمراه و شاد؟

این دیگر چه حکمتی بود که من قبلهٔ مراد خویش را بیرون از خانه پنداشتم و بدین‌سان، هم گمراه شدم و هم وقتی دانستم که گنج در خانه‌ام هست شادمان شدم. [«کردم»،

فعل و فاعل. و «قبلهٔ مراد»، مفعول است. امّا تنی چند از شارحان از جمله امداد الله و گولپینارلی «قبله‌مراد» را فاعل، و «کردم» را فعل + ضمیر مفعولی اوّل شخص مفرد دانسته‌اند. نیکلسون نیز ابتدا همین نظر را داشته است و در ترجمهٔ مثنوی بر این سیاق رفته است، امّا بعدها ضمن نگارش شرح **مثنوی** به دلالتِ انقروی در این‌باره تجدید نظر می‌کند و مطابق وجه اوّل می‌رود[1].

منظور بیت: من ابتدا خیال می‌کردم که گنج مقصود را در مصر می‌یابم. از این بابت که راه مصر را در پیش گرفتم گمراه شدم، زیرا چنین گمانی بر خطا بود، امّا در مصر وقتی با داروغه مواجه شدم از اشارتِ او بشارت گنج یافتم و از آن بابت خوشحال شدم.]

تا شتابان در ضَلالت می‌شدم　　هر دَم از مطلب جداتر می‌بُدم (۴۳۴۰)

مادام که در بیراهه می‌شتافتم، لحظه به لحظه از مقصودم دور می‌افتادم.

باز آن عینِ ضَلالت را به جود　　حق وسیلت کرد اندر رشد و سود (۴۳۴۱)

امّا حضرت حق همان بیراهه رفتنِ مرا از روی لطف و احسان خود وسیلهٔ صلاح و سودم قرار داد.

گمرهی را مَنهج[2] ایمان کند　　کژروی را مَحْصَدِ[3] احسان کند (۴۳۴۲)

امّا حضرت حق گاهی گمراهی را به راه روشن ایمان تبدیل می‌کند. یعنی سیّئات آدمیان را به حسنات مبدّل می‌گرداند. و کج روی آدمیان را کشتمندِ احسان می‌کند. یعنی خداوند به اقتضای حکمت بالغهٔ خود گاهی گمراهیِ یک شخص را وسیله‌ای برای عطای فیض بدو می‌کند و بدینسان او را از ورطهٔ ضلالت می‌رهاند. چنانکه اسدالله الغالب مولی علی(ع) فرماید: **سَیِّئَةٌ تَسُوءُکَ خَیْرٌعِنْدَاللهِ مِنْ حَسَنَةٍ تُعْجِبُکَ**[4]. «کارِ بدی که تو

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۶۰ و ص ۲۳۱۷، بخش یادداشت‌های مترجم (آقای لاهوتی)، شماره ۴۰۳.

۲. مَنْهَج: راه روشن. جمع: مَناهج.

۳. مَحْصَد: اسم مکان از مصدر حَصْد و حِصاد(= درویدن) به معنی کشتمند و محلّ درودن غَلّات. و اگر با کسرهٔ میم و فتحهٔ صاد خوانده شود به معنی ابزار درودن نظیر داس و غیره است.

۴. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۴۳.

را دچار اندوهِ پشیمانی کند، در نزد خداوند بهتر است از کار نیکی که تو را به خودبینی افکند.»

(۴۳۴۳) تا نباشد هیچ محسن بی وَجا[۱] تا نباشد هیچ خاین بی رجا

تا هیچ نیکوکاری بی‌ناامیدی نباشد، و هیچ خیانت کننده‌ای بی‌امید نباشد. یعنی تعادل روحی آدمیان در اینست که میان بیم و امید و خوف و رجاء باشند. اگر نکوکار بیش از اندازه بر افعال خیر خود امید بندد دچار عُجب و خودبینی شود، و اگر گنه‌کار نیز بیش از حدّ از تباهی های خود خائف و بیمناک گردد امید خود را از اصلاح و هدایت از دست بدهد. پس خَيْرُ الْأُمورِ اَوْسَطُها. [«وَجا» در اینجا مناسب معنی ناامیدی آمده است و با «رجا» در مصراع دوم تقابل دارد.]

(۴۳۴۴) اندرونِ زهر، تِریاق آن حَفی[۲] کرد تا گویند ذُواللُّطفِ الْخَفی[۳]

آن خداوند مهربان در زهر، پادزهری سرشته است تا بندگانش بگویند که او دارای لطف پنهان است. [رجوع شود به شرح بیت (۲۴۴۳) دفتر دوم و (۱۵۰۸) دفتر سوم. در ابیاتی منسوب به اسدالله الغالب مولی علی(ع) از **لطف خفی** این گونه سخن رفته است:

وَ كَمْ لِلّهِ مِنْ لُطْفٍ خَفِيٍّ يَدِقُّ خَفاهُ عَنْ فَهْمِ الذَّكِيِّ
وَ كَمْ يُسْرٍ اَتىٰ مِنْ بَعْدِ عُسْرٍ وَ فَرَّجَ كُرْبَةَ الْقَلْبِ الشَّجِيِّ
وَ كَمْ اَمْرٍ تَساءُ بِهِ صَباحاً وَ تَأْتيكَ الْمَسَرَّةُ بِالْعَشِيِّ
اِذا ضاقَتْ بِكَ الْاَحْوالُ يَوْماً فَثِقْ بِالْواحِدِ الْفَرْدِ الْعَلِيِّ[۴]

«چه بسا الطاف خفیهٔ الهی که از فرط پوشیدگی حتّی از فهم تیزهوشان نیز پوشیده ماند. و چه بسا «آسانی» که از پسِ «دشواری» آید و اندوه را از دلِ اندوهمند بزداید. و چه بسا کاری که بامدادان از آن غمین شوی و شامگاهان از آن شادمان. هرگاه اوضاع بر تو تنگ آرد

---

۱. وَجا: ر.ک. شرح بیت (۱۱۷۶) دفتر سوم.
۲. حَفّی: مهربان. از مصدرِ حِفاوَه و حَفاوَه.
۳. **ذُواللُّطفِ الْخَفِیّ**: دارندهٔ لطف پنهان.
۴. این ابیات از **شرح اسرار**، ص۵۰۱ نقل شد. امّا در بیت سوم «تَأْتیهِ» آمده که ما با توجّه به سیاق موضوع آنرا به «تَأْتیکَ» اصلاح کردیم. احتمالاً سهوالقلم نسّاخ است.

به خداوند یگانهٔ یکتای بلندمرتبت اعتماد کن.»]

نیست مخفی در نماز آن مَکْرُمَت در گنه خِلعت نهد، آن مَغْفِرَت (۴۳۴۵)

این بیت نیز دارای پیچیدگی در مفهوم است. از اینرو جمعی از شارحان از کنار آن ساکت گذشته‌اند. جمعی نیز به خطا رفته‌اند. مثلاً شارحی در توضیح بیت فوق نوشته است: حتّی در نماز که معراج بنده به سوی خداست، آن کرامت نیست که در گناه از خداوند خلعت بخشش نهفته است[1]. این توضیح معلوم و مفهوم نیفتاد. شارحی دیگر نوشته است: آن کرم خداوند در نماز پنهان نیست، بخشش او در گناه، لباسِ فاخر قرار می‌دهد.[2] سپس همین شارح در توضیح خود می‌افزاید: مغفرت و آمرزیدن دربارهٔ مجرم و جرم او احسان خداوند است[3]. همان سان که ملاحظه می‌شود شارح به توضیح تحت اللّفظ قناعت کرده و مفهوم و مقصود بیت را معلوم نداشته است. و دیگری نوشته است: معلوم نیست که آن لطف به نمازخواندن تو مربوط باشد. بخشایش پروردگار چه بسا که در حق گنهکار هم لطف کند، و آن دیگر «مغفرت» است نه مکرمت[4]. این توضیح نیز مفهوم بیت را روشن نکرده است. امّا انقروی در ذیل بیت فوق توضیحی آورده که حقّاً مُمتِع و مُقنع است. خلاصهٔ مضمون توضیح او اینست: لطف و کرم الهی در نماز نهفته نیست. یعنی اگر کسی نماز بگزارد و خداوند به خاطر نماز او بدو لطف کند، آن لطف از نوع لطف خفی نیست، زیرا سبب آن لطف که نماز باشد، مخفی نیست. در حالی که لطف خفی، آن لطفی است که سببش بر آدمی پوشیده باشد. مثلاً کسی گناهی مرتکب می‌شود و خداوند به او لطف می‌کند. حال اگر کسی نداند که چرا خداوند به او لطف کرده است این یکی از مصادیق لطف خفی است. بدین ترتیب خداوند غفّار در عین گناه، خلعت لطف به گنهکار عطا می‌کند. و اینست یکی از معانی تبدیل سیئات به حسنات که در قرآن کریم آمده است. همانطور که انقروی گفته مراد از «مغفرت»، دارندهٔ مغفرت است. یعنی مصدر را باید مؤوَّل به صفت کرد. و استعمال مصدر در معنی صفت قاعده‌ای است صرفی که در متون معتبر شایع است.

---

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج ۱۴. ص ۴۸۱.
۲. نثر و شرح مثنوی شریف (مرحوم گولپینارلی)، دفتر ششم، ص ۵۳۸.
۳. ر. ک. پیشین، ص ۵۴۴.
۴. مثنوی (آقای استعلامی)، دفتر ششم، ص ۴۳۹ - ۴۳۸.

(۴۳۴۶) مُـنکِران را قـصدِ اِذلال[1] ثِـقات[2] ذُل[3] شده عِزّ و ظـهورِ مـعجزات

حقیقت‌ستیزان قصدذلیل کردن بندگان خاص خدا را داشتند، در حالی که همین خواری باعث سرافرازی و ظهور معجزات و خوارق عادات آنان شد. [جایز است که مصراع اوّل جملهٔ تام محسوب شود، و مصراع دوم جملهٔ مستأنفهٔ تام. یعنی جمله‌ای مستقل از مصراع اوّل. نیز جایزاست که مصراع‌دوم جملهٔ حالیه باشد برای مصراع اوّل. به هر حال وجه دوم انسب است.]

(۴۳۴۷) قصدشان ز انکار، ذُلِّ دیـن بُـده عـین ذُلّ، عِـزِّ رسـولان آمـده

قصد آنان از حقیقت‌ستیزی، خواری دین و ایمان بـوده‌است، در حـالی کـه عـین آن خواری، مایه عزّت رسولان الهی گردید. [ساختمان این بیت نیز از نظر جمله‌بندی نظیر بیت پیشین است.]

(۴۳۴۸) گر نه انکار آمدی از هـر بَـدی معجزه و برهان چرا نازل شدی؟

اگر عدّه‌ای از مردم به انکار حقیقت بر نمی‌خاستند معجزه و بیّنه برای چه نازل می‌شد؟

(۴۳۴۹) خصمِ مُنْکِر تا نشد مِصداقْ‌خواه[4] کی کند قـاضی تـقاضایِ گـواه؟

به عنوان مثال، مادام که طرفِ دعویٰ، دلیل صدقِ مدّعایِ مقابل را نخواهـد چگـونه ممکن است که قاضی تقاضای گواه صادق کـند؟ [«خـصمِ مـنکر» در ایـنجا بـار حـقوقی و محکمه‌ای دارد، نه بار عقیدتی.]

(۴۳۵۰) معجزه همچون گـواه آمـد زَکـی بهرِ صدقِ مدّعی در بـی شکـی

معجزه مانند شاهد عادل به منظور اثبات صدقِ ادّعایِ بی‌چون و چرای مدّعی است. [«زَکیّ» لفظاً به معنی پاک و پاکیزه است و از حیث دستوری صفت «گواه» است. یعنی «گواهِ زَکیّ»، و ناظر به اینست که شاهد باید از شائبه دروغ و غرض پاک باشد والّا شهادتش مسموع نیفتد. پس معجزات و خوارق عادات صادق‌ترین گواه بر صدق دعویِ انبیا و اولیاست.]

---

۱. اِذْلال: خوار کردن.

۲. ثِقات: افراد مورد اعتماد. مراد بندگان امین و خاص الهی است.

۳. ذُلّ: خواری.

۴. مِصداقْ خواه: خواهان مصداق. و مصداق در اصل به معنی چیزی یا کسی است که گواه صدق کسی باشد.

طعن چون می‌آمد ازهرناشناخت[1] معجزه می‌داد حقّ و، مـی‌نواخت (۴۳۵۱)

چون هر آدم بی‌معرفتی رسولان الهی را می‌نکوهید، خداوند نیز در عوض بـه آنـان معجزه می‌داد و به لطف خود می‌نواختشان.

مکرِ آن فرعون سیصد تُـو بُـده جـمله ذُلّ او و قـمعِ[2] او شـده (۴۳۵۲)

با آنکه حیلهٔ فرعون سیصدلا بود، یعنی حیله های پیچیده و خطرناکی داشت. امّا همهٔ آن حیله ها سبب خواری و سرکوب خودِ او شد. [به گفتهٔ کلام وحی: ... **وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ**... «... و نیرنگِ زشت فرو نگیرد مگر نیرنگباز را...»]

ساحران آورده حاضر نیک و بد تا که جَرحِ معجزهٔ موسی کـند (۴۳۵۳)

فرعون همهٔ جادوگران ماهر و ناشی را گرد آورد تا معجزهٔ موسی را مخدوش سازند. [رجوع شود به حکایتی که از بیت (۱۱۵۷) در دفتر سوم آغاز می‌شود.]

تا عـصا را بـاطل و رسـوا کـند اعـتبارش را ز دلهـا بـر کَـنَد (۴۳۵۴)

تا آن ساحران معجزهٔ عصای موسی را باطل و رسواکنند و منزلتش را از دل ها براندازند.

عینِ آن مکر آیتِ مـوسی شـود اعـتبارِ آن عـصا بـالا رود (۴۳۵۵)

امّا عین همان حیلهٔ فرعونی، حجّت حقّانیّت موسی می‌شود و منزلت عصای مـوسی بیشتر می‌شود.

لشکر آرَد او پَگَه تا حَولِ[3] نیل تا زند برموسی و قومش سَبیل[4] (۴۳۵۶)

فرعون بامدادان لشکری گرد می‌آورد تا راه را بر موسی و قومش ببندد.

---

۱. ناشناخت: بی معرفت، ناآگاه، ناشناس، نامعلوم صفت مفعولی است. و اگر «شناخت» مصدر مرخّم فـرض شود جایز است به صفت تأویل گردد. با این فرض «ناشناخت» به معنی ناشناسنده، بی معرفت و ناآگاه است.

۲. قَمْع: کوفتن، سرکوب کردن.

۳. حَوْل: پیرامون، گِردا گِرد.

۴. زدنِ سَبیل: راه را بستن.

(۴۳۵۷) ایمنیِّ امّتِ موسی شود / او به‌تَحْتَ الْاَرْض و هامون‌دررود

امّا تهاجم فرعون و لشکرکشیِ او به کرانهٔ **نیل**، سبب امان یافتن اصحاب موسی شد. او یعنی فرعون و یارانش به زیرِزمین و بیابان رفتند. یعنی هلاک شدند.

(۴۳۵۸) گر به مصر اندر بُدی، او نامدی / وَهْم از سبطی کجا زایل شدی؟

اگر فرعون در مصر می‌ماند و به تعقیب موسی و قومش نمی‌پرداخت، وَهْم و بیم سبطیان به او چگونه ممکن بود از میان برود؟ [بعضی از شارحان ضمیر «او» را به موسی بازگردانده‌اند.]

(۴۳۵۹) آمد و در سِبط افکند او گداز / که بدان که امن در خوفست راز

فرعون آمد و در میان سبطیان (بنی اسرائیلیان) آتش فتنه و ستم بر افروخت، تا تو یقین‌کنی که آسودگی در ترس پنهان شده است. [«راز» در اینجا معنی وصفی دارد. یعنی پنهان و پوشیده.]

(۴۳۶۰) آن بُوَد لطفِ خَفی، کو را صمد[1] / نار بنماید، خود آن نوری بود

لطف خفی آن است که خداوندِ بی نیاز به بنده‌ای آتش نشان دهد در حالی که آن آتش عین نور باشد. [اشاره است به روایتی که در بعضی از تفاسیر در ذیل آیهٔ ۳۰ سورهٔ **قصص** آمده است. توضیح آن روایت در شرح بیت (۲۸۸۴) دفتر دوم آمده است. گاه لطف خفی در پردهٔ قهر پوشیده شود. یعنی باطنش لطف و ظاهرش قهر رجوع شود به شرح بیت (۱۵۰۸) دفتر سوم.]

(۴۳۶۱) نیست مخفی مزددادن در تُقی[2] / ساحران را اجر بین بعد از خطا

پاداش دادن به تقوای مؤمن از نوع **لطف خفی** نیست یعنی اگر کسی تقویٰ پیشه کند و حسنات به جای آرد و از جانب خداوند مأجور شود، این اجر و پاداش **لطف خفی** نیست، بلکه **لطف جلی** است، زیرا سبب مأجور شدن او معلوم است. امّا پاداشی که خداوند به

---

۱. صَمَد: رجوع شود به شرح بیت (۵۵۱) دفتر پنجم.

۲. تُقی: پرهیزگاری، تقوی

ساحران فرعونی عطا فرمود از نوع **لطف خفی** است، زیرا آنان عمری با موسی مقابله کردند و ره عصیان پیمودند و معلوم نشد که چرا مشمول الطاف الهی شدند و به ایمان در آمدند. رجوع شود به شرح بیت (۴۳۴۵) همین دفتر.

نیست مخفی وصل اندر پرورش ساحران را وصل داد او در بُرِش[۱] (۴۳۶۲)

این بیت نیز قدری مبهم است، و تا جایی که امکان تَصَفُّح در شروح مثنوی بود دیده نیامد که شارحی برای بیت فوق معنی قابل قبولی ذکر کرده باشد. به هر حال اگر مراد از «وَصْل»، وصال به حق باشد، و مراد از «پرورش»، لطف و احسان جلی، این بیت از حیث مضمون راجع است به بیت (۴۳۴۵ ـ ۴۳۴۴) همین دفتر. معنی بیت با این فرض: وصالی که از طریق لطف جلی حاصل آید بر کسی پوشیده نیست، زیرا انتظار معقول و معتادِ بشر نیز همین است که طاعات و عبادات ، اسباب و نردبان معهودِ وصال حق است. امّا خداوند، ساحران فرعونی را از طریق قطع علل و اسباب معهود به وصال خود رسانید. و اگر «وِصْل» و «وُصْل» هم قرائت کنیم جایز است. و آن به معنی هر یک از اعضای بدن است. معنی بیت بر این فرض: عضوی که با پروردن بدن پدید آید، عضو ظاهر و جسمانی است و چنین عضوی بر کسی پوشیده نیست. امّا خداوند به ساحران فرعونی در عین قطع اعضای بدنِ آنها، عضو بخشید. الله اعلم بالصواب.

نیست مخفی سَیْر، با پایِ روا[۲] ساحران را سَیْر بین در قطعِ پا (۴۳۶۳)

حرکت با پای رونده بر کسی پوشیده نیست. یعنی پایی که سالم و متحرک باشد طبعاً راه می‌رود، امّا بنگر به ساحران فرعونی که در عین بُریده شدن پاهاشان راه رفتند. یعنی پس از توبه و انفصال از فرعونیان، سالکِ اِلَی الله شدند و منازل سلوک را برق آسا بدون علل و اسباب ظاهری طی کردند. [رجوع شود به بیت (۱۷۴۵ - ۱۷۲۱) دفتر سوم.]

عارفان ز آنند دایم آمِنون[۳] که گذر کردند از دریای خون (۴۳۶۴)

از آنجا که عارفانِ بالله از دریای خون گذر کرده‌اند یعنی بلایا و مصائب روزگار را

---

۱. بُرِش: بُریدن. مصدر شینی.
۲. روا: رونده، متحرّک. صفت مشبهه.
۳. آمِنون: آسودگان، ایمنان. جمعِ آمِن.

تحمّل کرده‌اند. هماره در امن و امان به سر برند. [«گذر کردن عارفان از دریای خون» کنایه از اینست که آنان جمیع بلایا و مراحل پُر خوف و خطر را پشت سر نهاده‌اند، زیرا که «نازْ پرورده تنعّم نبرد راه به دوست». بدینسان به وصال حق رسیده‌اند و از جمیع هُموم و غُمومِ رایج رهیده‌اند. اَلاٰ اِنَّ اَوْلیاٰءَ اللهِ لاٰخَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لاٰهُمْ یَحْزَنُونَ.]

(۴۳۶۵) **امْنِشان از عینِ خوف آمد پدید   لاجَرَم باشند هر دَم در مَزید**[1]

و از آنجا که امن و امان آنان از دلِ خوف و خطر زاده شده، طبعاً چنین امن و امانی هماره در حال افزایش است.

(۴۳۶۶) **امن دیدی، گشته در خوفی خَفی**[2] **   خوف بین هم در امیدی،ای صفی**[3]

حال که تو امن و امان را در خوف و خطر، پنهان دیدی، اینک ای گُزیده مرد، بیم را نیز در امید پنهان ببین. یعنی خداوند اضداد را از دل یکدیگر متولّد کند.

(۴۳۶۷) **آن امیر از مکر بر عیسی تند   عیسی اندر خانه رُو پنهان کند**

مثلاً آن امیر جهود حیله‌گرانه به تعقیب عیسی(ع) پرداخت و عیسی خود را در خانه‌ای پنهان کرد. [این بیت و ابیات بعدی که بر سبیل تمثیل آمده مؤیّد قول جمهور مسلمانان است که با استناد به آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ **نساء** عقیده دارند عیسی را به صلیب نکشیدند، بلکه شخص دیگری اشتباهاً به جای او بر دار رفت. حال آنکه در فصول پایانی هر چهار **انجیل** (متّی، مرقس، لوقا و یوحنّا) موضوع به صلیب کشیده شدن عیسی(ع) مشروحاً آمده است.]

(۴۳۶۸) **اندر آید تا شود او تاجْدار   خود زشِبْهِ عیسی آید تاجِدار**

آن امیر می‌خواست با دستگیر کردن عیسی(ع) صاحبِ تاج شود، امّا به سبب شباهتی که به عیسی داشت اشتباهاً به جای عیسی بالای دار رفت. [«تاجْدار» در مصراع اوّل به معنی دارندهٔ تاج، و در مصراع دوم به صورت مضاف و مضاف‌الیه به معنی تاجِ بر سر دار است و کنایه از کسی‌است که به دار کشیده می‌شود. میان این دو لفظ **جناس مرکّب** دیده شود.]

---

۱. مَزید: فزونی، افزایش.

۲. خَفیّ: پنهان.

۳. صَفی: برگزیده.

هَی میآویزید، من عیسی نیَم من امیرم بر جهودان خوش پَیَم (۴۳۶۹)

آن امیر می‌گفت: ای مأموران مرا به دار مکشید که عیسی نیستم. بلکه من امیر خوش‌قدمِ جهودانم.

زُوتَرَش بردار آویزید، کو عیسی است از دستِ ماتخلیطْجو[1] (۴۳۷۰)

امّا مأموران حکومتی می‌گویند: هرچه زودتر به دارش بکشید که او همان عیسای ناصری است و برای رهیدن از دست ما متوسّل به دروغ شده است. [این تمثیل در تبیین این مطلب گفته آمد که اضداد از دلِ یکدیگر به ظهور رسند و خطر از دلِ امن، زاده گردد. اینک مثالی دیگر در همین باب.]

چند لشکر می‌رود تا بر خورَد برگِ او فَیْ[2] گردد و بر سر خورد (۴۳۷۱)

چند لشکر به قصد دستیابی به فتح و غنیمت عازم سرزمینی می‌شوند، امّا ساز و برگ آنان، غنیمت دشمن می‌شود و ناکام و سرخورده باز می‌گردند.

چند بازرگان رود بر بویِ سود عید پندارد، بسوزد همچو عود (۴۳۷۲)

مثال دیگر، چند تاجر به امید سودبُردن به تجارت دست می‌زنند، و تجارت خود را همچون عید، شادی آور تلقّی می‌کنند، ولی سرانجام مانند عود می‌سوزند. یعنی در تجارت شکست می‌خورند و از غصّه دق می‌کنند. [این تمثیل نیز ظهور اضداد از دل یکدیگر را بیان داشته. در اینجا نیز خطر از دل امن به ظهور آمده است.]

چند در عالَم بُوَد برعکس این زهر پندارد، بُوَد آن انگبین (۴۳۷۳)

مثال دیگر در بیان ظهور اضداد از هم، منتهی از نوع ظهور خیر از دل شرّ. معنی بیت: در این دنیا کارهایی برعکس موارد پیشین نیز اتفاق می‌افتد. مثلاً انسان چیزی را زهر (بد و ناپسند) می‌پندارد، در حالی که آن چیز عسل است. یعنی نیک و پسندیده است.

---

۱. تَخلیطْ جُو: دروغ‌گو، جویای دروغ و سخنان باطل و درهم و برهم.

۲. فَیْ: مخفّفِ فَیْئ به معنی اموالی است که بدون جنگ از کافران بگیرند.برعکسِ «غنیمت» که با محاربه و قتال ستده شود. گاه «فیْ» و «غنیمت» به جای یکدگر بکار رود.(ر.ک. **تفسیر ابوالفتوح**، ج۹ ، ص۳۸۷، مجمع‌البیان، ج۱۰، ص۲۵۹.)

(۴۳۷۴) بس سپه بنهاده دل برمرگِ‌خویش روشنیها و ظفر آید به پیش

مثال دیگر، چه بسا سپاهیانی که دل به مرگ سپرده‌اند. یعنی مرگ خود را حتمی پنداشته‌اند، امّا همان افراد به آوردگاه رفته‌اند و به فتح و ظفر دست یازیده‌اند.

(۴۳۷۵) اَبْـرَهه با پیل بهرِ ذُلِّ‌بَیْت آمده تا افکند حَی را چو مَیْت

مثال دیگر، **اَبْرَهه** با پیلان جنگی خود برای ذلیل کردن خانهٔ خدا آمد تا زندگان را بکُشد. [رجوع شود به بیت (۲۷۴۸ ـ ۲۷۴۵) همین دفتر.]

(۴۳۷۶) تا حریمِ کعبه را ویران کند جمله را ز آن جای،سرگردان‌کند

ابرهه می‌خواست حریم کعبه را نابود کند و مکّیان و حُجّاج را از آنجا آواره کند.

(۴۳۷۷) تا همه زُوّار گِردِ او تنند کعبهٔ او را همه قبله کنند

تا همهٔ حُجّاج، اطراف کعبهٔ ساختگیِ او طواف کنند و آنرا قبلهٔ خود سازند. [رجوع شود به شرح بیت (۲۹۰۳) دفتر دوم.]

(۴۳۷۸) وز عرب کینه کَشَد اندر گزند که چرا در کعبه‌ام آتش زنند؟

او خواست به سبب آسیبی که از عربان بدو رسیده بود از آنان انتقام گیرد که چرا کعبه‌ام را آتش زده‌اند؟ [**اَبْرَهه** در تقابل با **کعبه**، کنیسهٔ عظیم و مجلّلِ **قُلَّیْس** را در **صنعاء** ساخت. پس از اتمام بنای آن به نجاشی نوشت: **اِنّی قَدْبَنَیْتُ لَکَ بِصَنْعٰاءَ بَیْتاً لَمْ تَبْنِ الْعَرَبُ وَ لَا الْعَجَمُ مِثْلَهُ.** «همانا من برای تو در **صنعاء** خانه‌ای ساخته‌ام که عرب و عجم نظیر آن را هنوز نساخته‌اند.» بنا به روایتی جمعی از جوانان قریش در روزی که باد می‌وزید به **قُلَّیْس** درآمدند و در آن جا آتش افروختند و آتش آن بنا را بکلّی نابود کرد. و ابرهه از این امر در خشم شد و به کعبه حمله آورد[۱]. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۰۳) دفتر دوم.]

---

۱. ر.ک. **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، ج۳، ص۵۰۳ ـ ۵۰۰. دکتر جواد علی. مؤلف کتاب المفصّل... در گزارش واقعهٔ مذکور بدین مآخذ استناد جسته است: **الکشاف**، ج۲، ص۲۳۳، **روح‌المعانی**، ج۲۸، ص۲۳۳، **التفسیر الکبیر**، ج۳۱، ص۹۶، **تفسیر ابن کثیر**، ج۴، ص۵۴۹، **سیرهٔ ابن هشام**، ج۱، ص۴۴.

عین سعی‌اش عـزّتِ کـعبه شـده مـوجبِ اِعـزازِ آن بـیت آمـده (۴۳۷۹)

امّا عین سعی و تلاش ابرهه باعث عزّت و سربلندی کعبه شد.

مکّیان را عِزّ یکی بُد، صد شـده تـا قـیامت عِـزّشان مُـمْتَد شـده (۴۳۸۰)

عزّت مردم مکّه صدبرابر شد، و تا قیامت عزّتشان تداوم یافت.

او و کعبهٔ او شـده مَـخْسوف‌تر[1] از چی است این؟ از عنایاتِ قَدَر (۴۳۸۱)

ابرهه و کعبهٔ دروغینِ او سخت به زمین فرو رفت. این حادثه معلول چـه بـود؟ قـهراً معلول عنایات تقدیر الهی.

از جَـهاز[2] اَبـرهۀ هـمچون دَدِه[3] آن فـقیرانِ عـرب تـانگر شـده (۴۳۸۲)

مساکین عرب از ساز و برگ ابرهۀ درّنده به توانگری رسیدند و ثروتمند شدند.

او گمان بُرده که لشکر مـی‌کشید بهرِ اهـل بـیت، او زر مـی‌کشید (۴۳۸۳)

ابرهه می‌پنداشت که به سوی کعبه لشکر می‌کشد، در حالی که برای ساکنان حریم خانهٔ خدا طلا حمل می‌کرد.

اندرین فسخِ عزایـم، ویـن هِـمَم در تـماشا بـود در رَه هـر قـدم (۴۳۸۴)

آن غریبِ میراثی، ضمن آنکه از مصر بـه سـوی بـغداد بـازمی‌گشت هـر قـدمی کـه برمی‌داشت در این اندیشه بود که چگونه خداوند رشتهٔ عزم‌ها و تصمیم‌ها را از هم می‌گسلد! [اشاره به کلام امام علی(ع). رجوع شود به شرح بیت (۳۶۸۳) همین دفتر.]

خانه آمـد، گـنج را او بـازیافت کارش از لطفِ خدایی ساز یافت (۴۳۸۵)

خلاصهٔ مطلب آن غریب به خانه بازگشت و گنج را مطابق نشانی‌هایی که داروغه گفته بود پیدا کرد و کارش به برکت الطاف الهی سر و سامانی یافت.

---

۱. مَخْسوف‌تر: به زمین فرو رفته‌تر. از مصدرِ خَسْف به معنی به زمین فرو بُردن.

۲.جَهاز: ساز و برگ مسافر. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۴) دفتر سوم.

۳. دَدِه: جانور درنده.

مکرّر کردنِ برادران، پند دادنِ بزرگین را، و تاب ناآوردنِ او آن پند را و در رمیدن او ازیشان، شیدا و بیخود رفتن و خود را دربارگاهِ پادشاه انداختن بی‌دستوری خواستن، لیک از فرطِ عشق نه از گستاخی و لااُبالی اِلیٰ آخِرِهِ

(۴۳۸۶) آن دو گفتندش که اندر جانِ ما هست پاسخ ها، چو نَجْم اندر سَما

آن دو شاهزاده به برادر بزرگ خویش گفتند: در جواب استدلالات تو در جان ما پاسخ هایی روشن همچون ستارهٔ رخشان در آسمان وجود دارد.

(۴۳۸۷) گر نگوییم آن، نیآید راست نَرْد ور بگوییم آن، دلت آید به درد

اگر آن پاسخ ها را نگوییم بازی **نَرْد** راست نمی‌آید، یعنی مقصود ما که ارشاد توست حاصل نمی‌شود. و اگر آن‌پاسخ ها را بگوییم دلت از شنیدن آن متألّم و دردمند شود. پس ما در این خصوص مانند مُذَبْذَبینَ بَیْنَ ذٰلِک هستیم.

(۴۳۸۸) همچو چَغزیم اندر آب از گفت،اَلَم وز خموشی اِختناقست و سَقَم[1]

ما همچون قورباغهٔ درون آب هستیم که از حرف زدن در داخل آب ناراحت و دردمند می‌شویم. یعنی در واقع درون آب نمی‌توانیم حرف بزنیم چنانکه اگر قورباغه بخواهد سروصدا کند لازم است که از آب بیرون آید. و اگر هم خاموش باشیم دچار خفقان و بیماری خواهیم شد.

(۴۳۸۹) گر نگوییم، آشتی را نورنیست وربگوییم‌آن‌سخن،دستورنیست

اگر سخنان راهگشای خود را نگوییم صلحی که داریم بی‌فروغ می‌شود. یعنی به دوستی و الفتِ فیمابین خلل در می‌آید. و اگر بخواهیم بگوییم اجازهٔ آنرا نداریم، زیرا دستور رسیده است که با هرکس باید به قدر فهمش سخن گفت. رجوع شود به شرح بیت (۸۴۵) و (۸۵۱) دفتر چهارم.

(۴۳۹۰) درزمان‌برجَست،کِای‌خویشان،وِداع اِنَّمَا الدُّنْیا وَ مٰافیهٰا مَتاع

در این لحظه برادرِ بزرگین از جای برجهید و گفت: ای خویشان! خداحافظ که «دنیا و

---

۱. سَقَم: بیماری.

هرچه در آن است حُطامی بیش نیست.» [در آیات کثیرهٔ قرآنی حیات دنیوی را «متاع» دانسته است. چنانکه در آیهٔ ۳۹ سورهٔ **مؤمن**(غافر) آمده است: **یٰا قَوْمِ اِنَّمٰا هٰذِهِ الْـحَیٰاةُ الدُّنْیٰا مَتٰاعٌ وَ اِنَّ الْآخِرَةَ هِیَ دارُالْقَرار**. «ای قوم! همانا زندگانی دنیا کالایی ناپایدار است و آخرت، سرای جاودانگی.»]

پس برون‌جَست‌او‌چو‌تیری‌ازکمان　　　که مَجالِ گفت کم بود آن زمان (۴۳۹۱)

پس برادر بزرگین مانند تیری از چلّهٔ کمان برجهید و بیرون پرید و رفت، زیرا در آن وقت مجال گفتگو اندک بود.

اندر آمد مست پیشِ شاهِ چین　　　زود مستانه ببوسید او زمین (۴۳۹۲)

او عاشقانه به حضور شاه **چین** رسید و مستانه زمین را بوسه داد.

شاه را مکشوف یک‌یک حالشان　　　اوّل و آخِر، غم و زِلزالشان (۴۳۹۳)

همهٔ احوال آن سه برادر یکان یکان بر شاه چین معلوم و مکشوف بود و او ماجرای آنان را از اوّل تا آخر می‌دانست و از سبب اندوه و پریشانی‌شان نیز آگاه بود.

میش‌مشغولست‌درمَرعایِ[۱] خویش　　　لیک‌چوپان‌واقفست‌ازحالِ‌میش (۴۳۹۴)

به عنوان مثال گوسفند در چراگاه مشغول چریدن است، و در همان حال چوپان از حال او باخبر است.

کُلُّکُمْ راعٍ بداند از رمه　　　کی علفْ‌خوارست‌وکی‌درمَلْحَمه[۲] (۴۳۹۵)

آنکه فرموده است: «همهٔ شمایان چوپانید» از حال گلّه خبردارد که کدامیک مشغول چَراست و کدامیک در حال نزاع. [اشاره به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۴۱۴۶) دفتر سوم آمده است. پس انسان کامل به روحیّات مردم و مراتب آن‌ها واقف است.]

---

۱. مَرعا: چراگاه.

۲. مَلْحَمه: جنگ خانمانسوز، نزاع. جمع: مَلاحِم.

(۴۳۹۶) گرچه درصورت ازآن صف دُور بود لیک چون دَف در میانِ سور[۱] بود

هرچند شاهِ چین ظاهراً از صف برادران دور بود، ولی مانند **دفّ** در میان مجلس جشن و سرور بود. یعنی همانطور که دف در میان مجلس حاضر است او نیز باطناً در میان آنان حاضر بود.

(۴۳۹۷) واقف از سوز و لهیبِ آن وُفود[۲] مصلحت آن بُد که خشک آورده بود[۳]

شاه چین با آنکه از حرارت و آتش آن جمع آگاهی داشت، یعنی عشق آنان را به دختر خویش می‌دانست، امّا مصلحت چنین اقتضا می‌کرد که تجاهل کند.

(۴۳۹۸) در میانِ جانشان بود آن سَمی[۴] لیک قاصد[۵] کرده خود را اَعْجَمی

آن شاه جلیل القدر در میان جان آنان مأویٰ داشت، امّا عمداً خود را گُنگ و نادان نشان می‌داد.

(۴۳۹۹) صورتِ آتش، بُوَد پایانِ[۶] دیگ معنیِ آتش بُوَد در جانِ دیگ

به عنوان مثال، هرچند آتش ظاهراً در پای دیگ قرار دارد، امّا باطناً آتش در درون دیگ جای گرفته است. یعنی درست است که انسان کامل بر حسب ظاهر بیرون از آدمیان است. امّا بر حسب باطن در اندرون آنان است.

(۴۴۰۰) صورتش بیرون و معنیش اندرون معنیِ معشوقِ جان در رگ چو خون

ظاهر آن بیرون است و باطنش در درون. چنانکه باطنِ معشوق عزیز همچون خون در رگ‌ها می‌دود. یعنی ظاهراً انسان کامل بیرون از آدمیان است، امّا باطناً در اندرون آنان است.

---

۱. سُور: جشن و سرور.
۲. وُفُود: در اینجا به معنی دسته و گروه است. جمعِ وَفْد به معنی هیأتی که به نمایندگی اعزام می‌شود.
۳. خشک آوردن: کنایه از اینست که کسی چیزی بداند و خود را به بی‌خبری بزند و چیزی نگوید.
۴. سَمِیّ: جلیل القدر، عالی مرتبه.
۵. قاصد: عمداً، از روی قصد.
۶. پایان: در اینجا به معنی پای و پایه.

شـــاهزاده پـــیشِ شـه زانـو زده دَه مُـعرِّف[۱] شـارحِ حـالش شـده (۴۴۰۱)

شاهزاده در برابر شـاه زانـو زد و ده مُـعرِّف احـوال او را بـرای شـاه شـرح مـی‌داد. [نیکلسون به نحو تأویل احتمال داده است که مراد از «ده مُعرِّف» پنج حّس ظاهر و پنج حسّ باطن باشد[۲]. البتّه به احتمال قوی آنرا از حکیم سبزواری یا شُرّاح دیگر اخذ کرده است[۳].]

گرچه شه عارف بُداز کل پیش‌پیش لیک می‌کردی مُعرِّف کارِ خویش (۴۴۰۲)

اگرچه شاه خیلی پیشتر بر تمام ماجرای آن برادران واقف بود، امّا معرّف به هر حـال وظیفهٔ خود را انجام می‌داد.

در درون یک ذرّه نـورِ عـارفی بِهْ بُوَد از صد مُـعرِّف ای صـفی (۴۴۰۳)

ای گُزیده مرد، اگر ذرّه‌ای نور معرفت در دل باشد، بهتر از صد معرّف است. [مقایسه‌ای است میان معرفت شهودی و معرفتِ نظری.]

گـــوش را رهـنِ مُـعرِّف داشـتن آیتِ محجوبی است و حَزْز[۴] وظن (۴۴۰۴)

گوش را به معرّف سپردن نشانهٔ محتجب بودن دل در پردهٔ تخمین و گمان است.

آنکه او را چشمِ دل شد دیـدبان دید خواهد چشمِ او عَـینُ الْـعِیان (۴۴۰۵)

امّا کسی که چشم دلش بینا باشد، همه چیز را آشکارا می‌بیند. یعنی کسی که بصیر و بینا باشد حقایق اشیاء را به نحو شهودی و عینی می‌بیند، نه با تخیّلات و تـوهّمات ذهـنی و مسموعات ظنّی.

با تـواتُـر نـیست قـانع جـانِ او بـل ز چشـمِ دل رسـد ایـقانِ او (۴۴۰۶)

جانِ آنکه به مرتبهٔ شهود عینیِ حقیقت رسیده حتّی به خبرِ متواتر نیز بسنده نمی‌کند، بلکه معرفت یقینی او از طریق مشاهدات قلبی حاصل می‌آید. [متواتر اسم فاعل از مـصدر

---

۱. **مُعَرِّف**: ر.ک. شرح بیت (۲۶۲) همین دفتر.
۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۲۶۲.
۳. ر.ک. **شرح اسرار**، ص۵۰۲.
۴. **حَزْز**: تخمین زدن، حدس زدن.

تواتر به معنی پی در پی و متتابع است، و در اصطلاح اصولیان به خبر جماعتی گفته شود که بنفسه موجب علم به صدق آن خبر شود.[۱] جرجانی نیز در **تعریفات** گوید: خبر ثابت شده‌ای که از زبان کسانی نقل شود که امکان نداشته باشد بر کذب توافق کرده باشند. پس خبر **متواتر**، خبری است که از طرق مختلف روایت شده باشد به نحوی که امکان جعل و کذب در آن راه نداشته باشد.]

(۴۴۰۷) **پس مُعرِّف پیشِ شاهِ مُنْتَجَب[۲] در بیانِ حالِ او بگشود لب**

پس معرّف در حضور شاه نجیب و بزرگوار برای شرح حال او لب به سخن گشود.

(۴۴۰۸) **گفت: شاها صیدِ احسانِ توست پادشاهی کن،که‌بی بیرون‌شوست[۳]**

معرّف گفت: شاها، این شخص بوسیلهٔ احسان تو شکار شده است. آقایی کن که او راه نجات ندارد.

(۴۴۰۹) **دست درفِتراکِ[۴]این‌دولت‌زده‌ست بر سرِ سرمستِ او برمال دست**

او به ریسمان این دولت چنگ زده است. پس دست نوازشی بر سرِ او بکش.

(۴۴۱۰) **گفت شه: هر منصبی و مُلکتی[۵] کِالتماسش هست، یابد این فتی**

شاه گفت: این جوان هر مقام و مسندی بخواهد بدو خواهیم داد.

(۴۴۱۱) **بیست چندان‌مُلک،کوشُد زآن‌بَری بخشمش اینجا و، ما خودبرسری[۶]**

من بیست برابر آن جاه و مالی که این شاهزاده از آن دوری جسته است بدو خواهم بخشید. و علاوه بر این ما نیز بدو تعلّق داریم.

---

۱. ر. ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۲، ص ۱۴۷۱.

۲. مُنْتَجَب: نجیب و بزرگوار.

۳. بیرونْ شو: اسم مرکّب به معنی محلّ خروج، راه نجات.

۴. فِتْراک: تسمه‌ای که برای بستن شکار و غیره به زین اسب آویزند.

۵. مُلْکت: دارای، پادشاهی. در اینجا مراد جاه و مقام است.

۶. بَرسَری: به علاوه، بیشتر، اضافه‌تر.

گفت: تا شاهیت‌دروی‌عشق‌کاشت   جز هوایِ تو هوایی کَی گذاشت؟ (۴۴۱۲)

معرّف گفت: از وقتی که پادشاهیِ تو دانهٔ عشق خود را در وجودِ او کاشته است، جز عشق تو عشق دیگری کی باقی مانده است؟

بندگیِّ‌توش چنان در خورد شد   که شَهی اندر دلِ او سرد شد (۴۴۱۳)

بندگی تو چنان زیبندهٔ او شد که عشق به مسند پادشاهی در دل او سردی گرفت.

شاهی و شهْزادگی در باخته‌ست   از پیِ تو در غریبی ساخته است (۴۴۱۴)

او قیدپادشاهی‌وشاهزادگی‌رابکلّی‌زده‌است‌وبه‌خاطرتوبا غریبی‌وآوارگی‌اُنس‌گرفته‌است.

صوفی‌است،انداخت‌خرقه وَجْد[1]در   کی‌رود اوبرسَرِخرقه دگر؟ (۴۴۱۵)

او مانند آن صوفی‌ای است که در اوج تواجد خرقهٔ خود را (به سوی پیر یا همطریقانش) افکند. او مگر ممکن است که بار دیگر به سوی آن خرقه برود؟ [اشارت است به رسم **خرقه افکنی** در مجالس سماع. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۰۰۸) دفتر پنجم و شرح بیت (۶۸۵) دفتر اول. منظور بیت: حالت وجد برای صوفی چنان ارزشمند است که به خرقهٔ خود التفات نمی‌کند. همینطور این شاهزاده به عشق تو از مایملک خود دست شسته است و از این بابت هرگز پشیمان نیست.]

میل سویِ خرقهٔ داده و نَدَم[2]   آنچنان باشد که من مغبون[3] شدم (۴۴۱۶)

زیرا میل به خرقهٔ افکنده شده و پشیمانی از افکندنِ آن، گویای این مطلب است که من در این کار زیان کرده‌ام. [در حالی که حالت وجد کجا و تملّک خرقه کجا؟! همینطور درک محضر شاه چین کجا و شاهزادگی خطهٔ خویش کجا؟!]

باز دِه آن خرقه این سو، ای قرین   که نمی‌ارزید آن، یعنی بدین (۴۴۱۷)

ای رفیق، آن خرقه را پس بده که آن وجد به از دست دادنِ این خرقه نمی‌ارزد! [این،

۱. وَجْد: رجوع شود به شرح بیت (۲۰۳) دفتر دوم.

۲. نَدَم: پشیمانی.

۳. مَغْبون: فریب خورده و زیان دیده.

حرف درویشی است که تملّک خرقه را از یافتن حالتِ وجد بـالاتر مـی‌شمرد، امّـا درویش حقیقی این حرف را نمی‌زند.]

(۴۴۱۸) **دور از عاشق که این فکر آیدش ورْ بیاید، خاک بـر سـر بـایدش**

دورباد از عاشق که چـنین فکـری بـه خـاطرش گـذر کـند. اگـرهم چـنین فکـری به خاطرش گذشت باید خاک بر سر او کرد. [زیرا او قطعاً عاشق نیست، بل کاسب است. حال آنکه عاشق صادق هرچه دارد در راه معشوق می‌دهد و به ندامت نیز دچار نمی‌آید.]

(۴۴۱۹) **عشق، ارزد صد چو خرقهٔ کالبد[1] کـه حـیاتی دارد و حِسّ و خـرد**

عشق به صد کالبدِ همچون خرقه می‌ارزد. یعنی اگر در راه عشق و حضرت مـعشوق صدجسم همچون خرقه داشته باشی و همگان را در آن طریق فرو افکنی، باز جا دارد، همان کالبدی که دارای حیات و احساس و ادراک است. پس خلاصهٔ مطلب این شد: در جایی که باید از کالبدهای زندهٔ خود (به فـرضِ داشـتن کـالبدهای مـتعدّد) در راه حـضرت مـعشوق درگذری، خرقه پشمینه و دلقِ مرقّع دیگر چه ارزشی دارد؟! یعنی مال و ملک در آن راه بـه چیزی شمرده نشود، که أَخَسُّ مِنَ التُّرابِ وَ أَذَلُّ مِنَ النَّعْل است. باید توجّه داشت که مصراع دوم کـلاً صفت «کالبد» است.

(۴۴۲۰) **خاصه خرقه مُلکِ دنیاکه‌ابترست[2] پنج دانگِ مستی‌اش دردِسرست**

بخصوص خرقهٔ‌سلطنت دنیا که عقیم‌است.و مستی‌های‌حقیر وبی‌ارزش‌آن موجب‌فتنه و گرفتاری می‌شود. [مصراع اوّل مطابق است با بیت (۵۲۸) به بعد در دفتر پنجم، «پنج‌دانگ» معادلِ «دوچاردانگ» کنایه از هر چیز حقیر و بی‌ارزش است. رجـوع شـود بـه شـرح بـیت (۳۷۰۳) دفتر پنجم. انقروی (پنج دانگ) را کنایه از مستی‌هایی دانسته که از هر یک از حواس پنجگانه نشأت می‌گیرد.[3] نیکلسون نیز به تبع او این معنی را محتمل دانسته است[4]. اگر «پنج

---

۱. خرقهٔ کالبد: اضافه تشبیهی است از نوع اضافه مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه. یعنی کالبدی که همچون خرقه باید فـرو افکند.

۲. اَبْتَر: بی دنباله، عقیم. جمع: بُتْر.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص ۱۳۰۰.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۲۶۳.

دانگ» را $\frac{5}{6}$ از هرچیز فرض کنیم مراد اینست که تقریباً نود درصد مستی‌ها و خوشی‌های دنیوی به فتنه و گرفتاری می‌انجامد. وجه اخیر از مرحوم گولپینارلی[۱] و استاد همایی است[۲].]

مُلکِ دنیا تن‌پرستان را حلال ما غلامِ مُلکِ عشقِ بی زوال (۴۴۲۱)

حشمت و ثروت دنیوی گوارای تن‌پرستان باد!! لیکن ما عشّاقِ لِلّه و مجاهدِ فِی الله، غلام عشقِ زوال‌ناپذیر او هستیم.

عاملِ عشق است، معزولش مکن جز به عشق خویش مشغولش مکن (۴۴۲۲)

شاها، این جوان کارگزار دولت پایندهٔ عشق است، او را از این مقام معزول مفرما. و بجز عشق خود به هیچ چیز دیگر مشغولش مدار.

منصبی کآنم ز رُویت مُحْجِب[۳] است عینِ معزولیست و نامش منصب است (۴۴۲۳)

مقام و منصبی که مرا از دیدار رویت باز دارد، نباید نام آن را مقام و منصب نهاد، بلکه آن، معزولیِ محض است. یعنی مقام و مسندی که سبب غفلت آدمی شود، مقام و منصب نیست، بلکه عین بیکاری و بی عاری است.

موجبِ تأخیر اینجا آمدن فَقدِ[۴] استعداد بود و ضعفِ فن (۴۴۲۴)

این بیت به یک سؤال مقدّر جواب می‌دهد. گویی شاه چین از معرّف می‌پرسد: اگر این شاهزادهٔ جوان تا این درجه عاشق و شیدای آستان ماست، پس تا امروز کجا بوده؟ چرا زودتر شرفیاب نشده؟ معرّف جواب می‌دهد: قربان سبب دیر آمدن او بدین آستان شریف این است که قبلاً دارای استعداد لازم شرفیابی نبود و به علاوه تدبیر و فکرت او نیز چندان قوّه و بنیه‌ای نداشت.

---

۱. ر. ک. **نثر و شرح مثنوی شریف**، دفتر ششم، ص ۵۴۹.

۲. ر. ک. **شرح مثنوی مولوی**، ص۱۶۲.

۳. مُحْجِب: پوشاننده، به حجاب افکننده. اسم فاعل از باب **افعال**.

۴. فَقْد: گم کردن، از دست دادن. در اینجا به معنی نبودن.

(۴۴۲۵) بـــی ز اســتعداد در کــانی رَوی   بر یکی حــبّه نگــردی مــحتوی[1]

چنانکه مثلاً اگر بدون استعداد لازم وارد معدنی شـوی، حـتّی نـمی‌توانـی یک دانـهٔ کوچک‌از آن معدن جمع کنی.

(۴۴۲۶) همچو عِنّینی[2] که بِکرْی[3] را خَـرَد   گرچه سیمینْ بَر بُوَد، کی برخورَد؟

مانند آن مردِ ناتوانی که دختری گیرد و آن دختر اگرچه سپید و خوشْ‌اندام باشد مگر ممکن است که آن مرد از او تمتعّ بَرَد؟ [«خَرَد» فعل مضارع از مصدر **خریدن** است. در اینجا مراد نکاح کردن است. و اگر بر معنی لفظی آن بسنده شود مراد اینست که کنیزکی دوشیزه ابتیاع کند.]

(۴۴۲۷) چون‌چراغی بی‌ز زیت[4] و بی‌فتیل   نه کثیرستش ز شمع و نــه قـلیل

یا او مانند چراغی بدون روغن و فتیله است که هیچ نوری چه زیاد و چه کم ندارد.

(۴۴۲۸) در گلستان انــدر آیـد اَخْشَـمی[5]   کی شود مغزش ز رَیحان خرّمی؟

مثال دیگر، اگر فرضاً کسی به گلستانی وارد شود که شامّه‌اش مختل شده و روایح را نمی‌شمد چگونه ممکن است که مغزش از رایحهٔ گیاهان و گُل‌های خوشبو تازه و با نشـاط گردد؟

(۴۴۲۹) همچو خوبی، دلبری مهمانِ غَـر[6]   بانگِ چنگ و بربطی[7] در پیشِ کر

اگر فرضاً زنی زیبا، مهمانِ مردی مخنّث شود، مگر ممکن است آن مخنّث از آن زن

---

۱. مُحْتَوی: حاوی، جمع کننده.
۲. عِنّین: مردی که دچار ناتوانی جنسی باشد.
۳. بِکْر: دوشیزه، دخترِ باکره.
۴. زَیْت: روغن چراغ. با کسره و فتحهٔ «ز» صحیح است.
۵. اَخْشَم: آنکه به حسِّ بویایی‌اش خلل در آمده باشد و نتواند بوها را حسّ کند.
۶. غَر: روسپی، قحبه. در اینجا شاید مناسب غُر(= مفتوق و دبه‌خایه) باشد. به هر حال مـنظور مـرد مـخنَّث است.
۷. بَرْبَط: از سازهای قدیمی ایران و عرب که شبیه عود است.

کام یابد؟ و اگر نوای چنگ و بربط برای آدم ناشنوا نواخته گردد مگر او از آن نغمات حظّی می‌برد؟

همچو مرغِ خاک، کآید در بِحار زآن چه یابد؟ جز هلاک و جز خَسار[1] (۴۴۳۰)

مثال دیگر، اگر پرنده‌ای که مختصّ خاک و خشکی است به دریاها در آید، از این کار چه سرنوشتی می‌یابد؟ مسلّماً دچار خسران و نابودی می‌شود، زیرا در آب غرق گردد.

همچو بی گندم شده در آسیا جز سپیدی ریش و مو نبود عطا (۴۴۳۱)

مثال دیگر، کسی که بدون گندم به آسیا رود، چیزی عایدش نمی‌شود جز آنکه ریش و موهایش با آرد سفید می‌گردد.

آسیایِ چرخ بر بی‌گندمان مو سپیدی بخشد و ضعفِ میان[2] (۴۴۳۲)

آسیای روزگار نیز به آنان که گندمِ استعداد و قابلیّت ندارند، فقط سفیدی مو و ضعف بدن می‌دهد. یعنی آنان که قابلیّت های خود را شکوفا نکنند و سرسری بزیند از گذر روزگار فقط فرتوتی و شکستگی عایدشان می‌شود نه فضیلت و کمال و پختگی.

لیک با باگندمان این آسیا مُلک‌بخش آمد، دهد کار و کیا[3] (۴۴۳۳)

لیکن همین آسیای روزگار به کسانی که گندمِ استعداد و قابلیّت دارند مُلک می‌بخشد و آنان را به جاه و جلال و بزرگی می‌رساند.

اوّل استعدادِ جَنّت بایدت تا ز جنّت زندگانی زایدت (۴۴۳۴)

نخست باید استعداد بهشتی شدن را پیدا کنی و سپس از جانب بهشت برای تو حیات طیّبه رسد.

---

۱. خَسار: زیان و خسران.

۲.میان: کمر. در اینجا مراد بدن است.

۳.کار و کیا: بزرگی و جاه و جلال.

(۴۴۳۵) **طفلِ نو را از شراب و از کباب چه حلاوت؟ وزقصور[۱] واز قِباب[۲]**

مثال دیگر، کودک نوزاد از شراب و کباب و کاخ‌ها و بناهای رفیع چه لذّتی می‌برد؟ [همهٔ امثال مذکور که در ابیات پیشین آمد در لزوم داشتن استعداد و قابلیّت در زندگی است، والّا اگر آدمی به قدر نوح(ع) هم عمر کند حاصلی ندارد.]

(۴۴۳۶) **حد ندارد این مثل، کم جو سخن تو برو، تحصیلِ استعداد کن**

مثال‌هایی که در زمینهٔ ضرورت استعداد می‌توان آورد حدّ و حصری ندارد. کمتر حرف بزن، و بیشتر درصدد کسب استعداد باش.

(۴۴۳۷) **بهرِ استعداد تا اکنون نشست شوق‌از حد رفت و آن‌نآمدبه‌دست**

معرّف به شاه گفت: این شاهزادهٔ جوان تاکنون برای تحصیل استعدادِ شرفیابی به محضر شما منتظر نشسته، امّا اکنون چون اشتیاقش از حدّ درگذشته و آن استعداد نیز هنوز حاصل نیامده است، به درگاه شما پناه آورده است.

(۴۴۳۸) **گفت: استعداد هم از شَه رسد بی زجان کی مستعد گردد جسد؟**

زیرا شاهزاده می‌گوید که استعداد هم از جانب شاه می‌رسد. بدون جان، بدن چگونه استعداد می‌یابد؟ [حضرت شاه وجود به منزلهٔ روح است و بندهٔ عاشق به منزلهٔ کالبد بی‌جان. این بیت به یکی از مبانی مکتب عرفانی و اشراقی مولانا اشارت دارد و آن اینکه عطای حق، موقوف قابلیّت موجودات نیست، چه قابلیّت نیز عطای اوست. پس قابلیت و استعداد را نیز باید از خودِ حضرت وهّاب گرفت. رجوع شود به بیت (۱۵۳۷) به بعد در دفتر پنجم.]

(۴۴۳۹) **لطف‌هایِ شَه‌غمش را در نَوَشت[۳] شدکه صیدِ شَه کند، او صیدگشت**

الطاف شاه **چین** بساط اندوه شاهزاده را درهم پیچید. او رفته بود که شاه را صید کند، امّا خود صید او شد.

۱.قُصور: قصرها، کاخ‌ها.

۲. قِباب: جمعِ قُبّه، به معنی بناهای رفیع، گنبدها.

۳. در نوشت: طی کرد، در نوردید، درهم پیچید.

هر که در اِشکارِ چون تو صید شد　　صید را ناکرده قید، او قید شد (۴۴۴۰)

هرکس صیّاد صیدی چون تو شود، هنوز صید را به بند گرفتار نکرده خود به بند صید گرفتار آید.

هرکه جویای امیری شد، یقین　　پیش‌از آن‌او در اسیری‌شد رَهین[۱] (۴۴۴۱)

و هرکس که خواهان امارت و حکومت شود، مسلّماً پیش از نیل به امارت خود، به اسارت در می‌آید. [یای «امیری» و «اسیری» هر دو مصدری است.]

عکس می‌دان نقشِ دیباچهٔ جهان　　نامِ هر بندهٔ جهان، خواجهٔ جهان (۴۴۴۲)

نقش دیباچهٔ جهان را باید معکوس بدانی. بدین معنی که غلام جهان را پادشاه جهان می‌نامند. [توضیح مضمون بیت فوق در بیت (۳۱۲۷ ـ ۳۱۲۳) چهارم آمده است.]

ای تنِ کژْ[۲] فکرتِ معکوس‌رَوْ[۳]　　صدهزار آزاد را کرده گرو (۴۴۴۳)

ای تن کجْ‌اندیش و وارونه کار تاکنون صدها هزار آزاده را به گروگان گرفته‌ای. روح های لطیف را به دام خود گرفتار کرده‌ای. [«کژ فکرت» و «معکوس رو» هر دو صفت «تن» است.]

مدّتی بگذار این حیلتْ‌پَزی[۴]　　چند دَم پیش از اجل آزاد زی[۵] (۴۴۴۴)

مدّتی این حیله‌گری را رها کن، و پیش از فرا رسیدن مرگ چند لحظه آزاده زندگی کن. [خطاب به «تن» است، ولی منظور اسیران تن و مقتضیات جسمانی و بهیمی‌اند.]

ور در آزادیت چون خر،راه نیست　　همچو دَلْوَت سَیر جز درچاه نیست (۴۴۴۵)

اگر مانند خر به سوی آزادی و آزادگی، یعنی رهایی از قید و بند مادّی راهی نداری،

---

۱. رَهین: مرهون، گرو نهاده شده.
۲. کَژْ فکرت: کج‌اندیش.
۳. معکوسْ رَو: صفت مرکب فاعلی مرخَّم. به معنی وارونه کار، کسی که معکوس حرکت می‌کند.
۴. حیلتْ پَزی: نیرنگ آوردن، حیله انگیختن، نیرنگبازی کردن.
۵. زی: زندگی کن. فعل امر از زیستن.

ناگزیر مانند دلو حرکتی نزولی خواهی داشت تا آنکه بالاخره به قعر چاه حیوانیّت در افتی. [در برخی از نسخه ها به جای «دَلْوت» کلمهٔ «دُولت» آمده است. مرکّب از **دُول** با اشباعِ «د» به معنی دلو + ضمیر مخاطب «ت». به هرحال معنی یکی است و اسماء متعدّد. عِبارٰاتُنٰا شَتّٰی وَ حُسْنُکَ وٰاحِد.]

(۴۴۴۶) **مدّتی رو تـرک جـانِ مـن بگـو رَو حریفِ دیگری جز مـن بـجو**

برو مدتی جان مرا رها کن و همراهِ دیگری جز من برای خود طلب کن.

(۴۴۴۷) **نـوبتِ مـن شـد[1] مـرا آزاد کـن دیگـری را غـیرِ مـن دامـاد کـن**

نوبت من سپری شد، یعنی ای تن از مـن دست بـدار کـه نـوبت بـیگاری مـن بـرای تو تـمام شـد. ایـنک مـرا از اسـارت خـویش آزادگـردان و دیگـری را دامـاد و مـصاحب خود کن.

(۴۴۴۸) **ای تنِ صد کاره، ترکِ مـن بگـو عمرِ من بُردی، کسی دیگر بـجو**

ای تنی که صد نوع کار داری. یعنی امیال و خواهش های بیشماری در توست. مرا رها کن. عمر مرا تلف کردی. اینک سراغ دیگری را بگیر. [حکایت قاضی و زن جوحی در تبیین همین نکته است.]

۱.شُد: رفت، گذشت، سپری شد.

مفتون شدنِ قاضی بر زنِ‌جوحی، و در صندوق‌ماندن و نایبِ‌قاضی صندوق‌را خریدن،بازسالِ دوم آمدنِ زنِ‌جوحی برامیدِ بازیِ پارینه و گفتنِ قاضی که مرا آزاد کن و کس دیگر را بجوی اِلی آخِرِالْقِصّة

خلاصه داستان

جوحی از شدّت فقر و فاقه زن زیبا و ملیح خود را وا می‌دارد که مردی هوسباز را به بهانهٔ کام به دام افکند. زن نزد قاضی می‌رود و تصنّعاً از شُویِ ناسازگارِ خود (جوحی) گـله می‌آغازد. قاضی که از حُسن و جمال و ناز و دَلالِ زن، عنان اختیار از کف هشته بـود بـدو می‌گوید: خانم! محکمه شلوغ و پُر غوغاست و من در این ازدحام نمی‌توانم به شکـایت تـو رسیدگی کنم. بهتر است در فلان ساعت به منزلم بیایی تا با فراغت کامل به سخنانت گـوش دهـم و بـرای مشکـلت راه حـلّی بـیابم! امّـا زن کـه غَـرّار و گُـربُز بـود بـدو مـی‌گوید: جناب قاضی! هیچ جایی دنج تر از سرای من نیست. پس بهتر است جـناب قـاضی بـدانـجا قدم‌رنجه فرمایند!

مکر و افسون زن، قاضی هوسباز را به دامگاه کشید. قاضی که شهوت چشم بصیرتش را کور کرده بود قدم به خانهٔ زن نهاد. هنوز دقایقی از ورود او نگذشته بود که جوحی طـبق تبانیِ قبلی دَقّ‌اُلباب کرد. قاضی که خود را در معرض رسوایی و فضاحت می‌دید از جا برجهید و هراسان به گوشهٔ پستو دوید و خود را در صندوقی خالی پنهان کرد. جـوحی بـا قـیافه‌ای اخم‌آلود و لب و لُنجی آویخته وارد خانه شد و با صدایی بلند که قاضی هم بشنود به همسرش خطاب کرد: ای زن! چرا این قدر از من بدگویی می‌کنی؟! به تازگی شنیده‌ام به محکمه رفته‌ای

و علیه من طرح دعوا کرده‌ای؟! آخر انصاف هم خوب است! مگر من هست و نیستم را به پای تو نریخته‌ام؟! چرا اینقدر جفا می‌کنی؟! دار و ندار من یک صندوق خالی است که در گوشهٔ آن پستو قرار دارد. تازه این صندوق لعنتی هم بلای جان من شده. چون مردم خیال می‌کنند که من کالا هایی نفیس در آن ذخیره کرده‌ام. برای همین است که کسی به من نه قرضی می‌دهد و نه اعانتی. من همین فردا این صندوق را وسط بازار و در برابر چشم عابران به آتش در می‌کشم تا همگان بدانند که جوحی آهی در بساط ندارد. قاضی از شنیدن این سخنان در آن صندوق تنگ و تاریک مثل بید برخود لرزید. هم از رسوایی و هم از هلاکت!

زن که نقش خود را خوب ایفا می‌کرد با آه و نالهٔ ساختگی گفت: ای مرد! دست از این خیره‌سری و جنون بدار، آخر این دیگر چه کاری است که می‌کنی؟! جوحی نیز می‌گفت: من این حرف ها سرم نمی‌شود! دیگر جانم به لبم رسیده است! این را گفت و از جا برجهید و طنابی آورد و چند دور اطراف صندوق پیچید و گره‌ای محکم زد و صبح فردا حمّالی آورد و صندوق را بر پشتش نهاد و به طرف بازار حرکت کردند. جوحی جلو جلو می‌رفت و حمّال با صد زحمت و زحیر صندوقِ سنگین را می‌کشید. قاضی که آبروی خود را بر باد می‌دید عاجزانه از درون صندوق حمّال را صدا کرد: حمّال! حمّال...!

حمّال لحظه‌ای مکث کرد و با تعجّب به اطراف در نگریست که منشأ صدا را پیدا کند. امّا کسی را ندید. ناچار به راهش ادامه داد. هنوز چند قدمی جلوتر نرفته بود که دوباره همان صدا را، منتهی کمی بلندتر شنید. ترس بر او چیره شده بود پیش خود گفت: نکند این صدا صدای هاتف غیبی است! شاید هم صدای اجـنّه است کـه بـا مـن سرِ عـناد و نـاسازگاری نهاده‌اند؟! امّا کمی که بیشتر دقّت کرد دید صدا از داخل صندوق می‌آید. قاضی هر طور کـه میسّر بود به حمّال حالی کرد که نزد معاون قاضی برود و از قول قاضی بدو بگوید که هرچه زودتر بیاید و این صندوق را بطور دربسته بخرد و به خانهٔ قاضی ببرد. نایب قاضی دوان دوان سررسید و به جوحی پیشنهاد خرید صندوق را داد و پس از چانه زدن های متوالی بـالاخره صددینار داد و صندوق را بازخرید و به خانه قاضی انتقال داد. و بدینسان قـاضی از مـهلکهٔ رسوایی برهید و در عوض جوحی و همسرش نیز برای یک سال از نظر مالی تأمین شدند! امّا سال دیگر که جوحی دوباره به تنگدستی دچار آمد از زن خواست کـه بـه سـرای قـاضی رود و شکایت پارینه تجدید کند. زن از بیم لو رفتن نقشه، زنی را ترجمان خود کرد تا بَثُّ الشَّکْویٰ کند. قاضی پس از استماع سخنان ترجمان گفت که شویِ این زن باید در محکمه حاضر شود. جوحی در محکمه حاضر شد و چون از اِفلاس خود سخن آغاز کرد، قاضی با آنکه پارینه چـهره‌اش را

ندیده بود از لحن کلامش او را بشناخت و به طنز و تعریضی ظریف گفت:

نوبت من رفت، امسال آن قمار   با دگر کس باز، دست از من بدار!

* * *

مرحوم فروزانفر با آنکه حکایتی از **هزار و یک شب** را مأخذ حکایت مذکور دانسته است[۱]، ولی شباهتی (بجز قضیّهٔ صندوق) میان این دو حکایت نیست. به علاوه لطف و ظرافت حکایت مثنوی چیز دیگری است. چون حکایت **هزار و یک شب** بس طولانی و ملال‌انگیز است خلاصهٔ مضمون آن را با قلم خود در اینجا نقل می‌کنیم: زنی از تبار بازرگانان، شُویی داشت کثیر السَّفَر. چون سفر او به دراز کشید، زن را خواهش جنسی غالب آمد و با پسری خوبْ روی طرح دوستی ریخت. تا اینکه روزی میان آن پسر و مردی نزاعی رفت. مرد شکایت نزد والی بُرد و پسر را به زندان در افکندند. چون زن از این واقعه آگاه شد پریشانی و ضَجْرَتی بدو رسید. پس جامه‌ای فاخر در پوشید و نزد والی رفت و عریضهٔ خود بدو تسلیم داشت. مضمون آن این بود: جوانی که اینک به زندان در آمده برادر من است. او بی‌گناه است.

والی که جمالِ زن بدید هوش از سرش بشد. زن که شیفتگی والی را دریافت شبی را برای کامْ‌دهی تعیین کرد و نشانی منزل بدو داد. سپس به نزد قاضی رفت و همان سخنان گفت و همان شب را مواعده کرد. و بعد از آن نزد وزیر و از آنجا نزد شاه رفت و همان وعده را تکرار کرد. چون از حضور شاه بیرون آمد نزد نجّاری رفت. ابتد بدو سفارش کرد که صندوقی چهار طبقه بسازد با دری مستقل. و چون نجّار را نیز مشتاق دید بدو نیز همان شب را وعده داد. منتهی سفارش اکید کرد که صندوق را پنج طبقه بسازد. در شب موعود قاضی زودتر آمد. آن دو مشغول صحبت بودند که در به صدا آمد. زن گفت: وای! شُویم آمد! قاضی گفت: چه باید کرد؟! زن گفت به این صندوق درآی. او را در طبقهٔ اوّل صندوق جای داد و درش را قفل کرد. چون در را بگشود، والی درآمد. نامهٔ برائت جوان را به امضای والی رسانید و در این لحظه در زدند. والی را نیز به طبقهٔ دوم صندوق انداخت. و به همین ترتیب هر پنج نفر را در صندوق حبس کرد و با معشوق خود از شهر گریخت.

*

چون در ابیات پیشین سخن بر این رفت که مقتضیات جسمانی و شهوات بهیمی، روح لطیف را به کُند و زنجیر خود در آورده و از آزادی و حریّت منسلخ کرده است. بر سالک است

---

۱. ر.ک. **مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۲۲۶ ـ ۲۲۱.

که اگر یک بار به اسارت آن در آمد تجربه اندوزد و بار دیگر بدان گرفتار نیاید. عارف راستین نیز وقتی از قید عالم محسوسات و صندوق افسون ابلیس برهید دوباره خود به لعب آن باز نمی‌گردد. **نیکلسون** نیز تأویل این حکایت را بیان استخلاص روحی می‌داند که یک بار به چنگال دنیا و شیطان افتاده است.[۱]

* * *

(۴۴۴۹) **جوحی هر سالی ز درویشی،به‌فن رو به زن کردی که‌ای دلخواهْ‌زن**

جوحی هر سال به علّت فقر و تنگدستی از روی حیله رو به زنش می‌کرد و می‌گفت: ای زنی که مطلوب دلِ همگانی.

(۴۴۵۰) **چون‌سلاحت‌هست،رَوصیدی‌بگیر تا بدوشانیم از صیدِ تو شیر**

چون سلاح زیبایی و عشوه‌گری داری، برو شخصی هوسباز را شکار کن تا از صید تو شیرِ منفعت بدوشیم.

(۴۴۵۱) **قوسِ ابرو، تیرِ غمزه، دامِ کید بهرِچه دادت خدا؟ از بهرِصید**

خداوند، ابروی کمانْ مانند و نگاه نافذِ همچون تیر و دام حیله را برای چه به تو داده است؟ معلوم است. برای آنکه خلق‌الله را شکار کنی.

(۴۴۵۲) **رَوْ پیِ مرغی، شِگَرفی، دام نِهْ دانه بنما، لیک در خوردش مده**

اینک برو دامی برای پرنده‌ای بزرگ بگستر. دانه را بدو نشان بده، امّا مگذار آنرا بخورد. یعنی برو شخص بزرگی را به دام بینداز تا مخدوعش سازیم. بی آنکه از تو کام گیرد از او کام گیریم.

(۴۴۵۳) **کام بنما و، کن او را تلخْ کام کی‌خورددانه‌چو شد در حبسِ‌دام؟**

کام بدو نشان‌ده، امّا او را تلخکام کن. پرنده‌ای که در دام محبوس باشد کی دانه می‌خورد؟

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۶۴.

شد زنِ او نزدِ قاضی در گله که مرا افغان ز شویِ دَه دله[۱] (۴۴۵۴)

زن جوحی برای شکایت نزد قاضی رفت که فریاد از این شوهر هوسباز.

قصّه کوته کن، که قاضی‌شدشکار از مَقال و از جمالِ آن نگار (۴۴۵۵)

داستان را کوتاه کن که قاضی در دام گفتار و زیبایی آن زنِ محبوب افتاد.

گفت: اندرمحکمه‌ست این غُلغله من نتانم فهم کردن این گِله (۴۴۵۶)

قاضی‌که مجذوب‌آن زن‌شده‌بود سعی‌کردبهانه‌ای‌بتراشد که‌با او خلوت‌کند. پس‌بدان زن گفت:فعلاًمحکمه شلوغ‌وپرغوغاست و من‌نمی‌توانم‌آنطور که سزاست به شکایت تو گوش دهم.

گر به خلوت آیی، ای سروِ سَهی[۲] از ستمکاریِّ شُو شرحم دهی (۴۴۵۷)

ای خوش اندام اگر به خلوتِ خانهٔ من بیایی و ظلم شوهرت را شرح دهی حتماً به کارت رسیدگی خواهم کرد.

گفت: خانهٔ تو ز هر نیک و بَدی باشد از بهرِ گِله آمد شدی (۴۴۵۸)

زن گفت: در خانهٔ تو هر آدم نیک و بد برای طرح شکایت رفت و آمد می‌کند. پس آنجا نیز خالی از ازدحام نیست.

خانهٔ سَر، جمله پُر سودا بُوَد صدر[۳]، پُر وسواس و پُر غوغا بُوَد (۴۴۵۹)

مولانا از ازدحامِ محکمه به بیان آشفتگی درونی آدمیان (بواسطه هجوم خیالات و افکار پریشان و نداشتن تمرکز روحی) منتقل می‌شود و می‌فرماید: خانهٔ سر پُر از خیالاتِ فاسده است. و خانهٔ سینه نیز پُر از شکوک و اضطراب.

باقیِ اعضا ز فکر آسوده‌اند وآن صُدور از صادران‌فرسوده‌اند (۴۴۶۰)

سایر اعضای بدن از اینگونه افکار آسوده‌اند. و دل ها بر اثر افکار و خیالاتِ درهم و

۱.دَه دِله: مجازاً هوسباز، کسی که دلش هر دم هوای کسی کند، متلوّن.

۲. سروِ سَهی: سروِ راست رُسته. در اینجا مجازاً به معنی شخص خوش قد و قامت است.

۳. صَدْر: سینه. جمع: صُدور.

برهم دچار فرسایش می‌شوند. [البتّه افکار و خیالات به ساختمان مغز مربوط می‌شود و سایر اعضا چنین وظیفه‌ای ندارند و از این نظر از فکر آسوده‌اند، امّا از آن حیث که نوع افکار نیز بر اعضای بدن تأثیر می‌گذارد آنها نیز به نوعی درگیر افکار هستند.]

(۴۴۶۱) **در خزان و بادِ خوفِ حق گـریز[1] آن شقایق‌هایِ پـارین[2] را بـریز**

به برگ‌ریزان و بادِ بیم حضرت حق پناه ببر و شقایق‌های پارینه را بتکان. یعنی صفت قهریّهٔ حضرت حق همچون خزان، افکار و اوهام فاسده را از درخت روح می‌تکاند. به عبارتی دیگر ابتلائات و ریاضات، روح را به پـالایش از رسـوباتِ تشـویش‌آورِ فکـری مـی‌رساند. [رجوع شود به بیت (۳۶۸۳ ـ ۳۶۷۶) دفتر پنجم. «شقایق‌های پارین» در اینجا کنایه از افکار کهنه و فرسوده است.]

(۴۴۶۲) **این شقایق منعِ نواشکوفه‌هاست که درختِ دل برایِ آن نَـماست[3]**

شقایق‌های پارینه، از شکفتن شکوفه‌هایِ تازه جلوگیری می‌کند، همان شکوفه‌هـایی که درخت دل برای شکوفا کردن آنها پدید آمده است. [پس طـراوت و بـالندگی درخت دل بستگی دارد به ریزش برگ‌های کهنهٔ افکار و خواطر و محو آنها. بنابر این اندیشه‌های نو در کسانی موج می‌زند که دائماً پالایش روحی دارند.]

(۴۴۶۳) **خویش‌را درخواب‌کن‌زین‌افتکار[4] سر ز زیرِ خواب در یَقْظَت[5] برآر**

خود را از این قبیل افکـار در خـواب کـن. یـعنی از انـدیشه‌هـای پـوچ و فـرسوده فارغ شو. و آنگـاه از ایـن خـواب بـه بـیداری حـقیقی وارد شـو. یـعنی ایـنکه گـفتم خـود را از این افکار در خواب کن، منظورم خواب غفلت نـیست بـلکه آن خـوابـی است کـه بـه بیداری جاودانه می‌انجامد. مانند اصحاب کهف که دیری خوابیدند، امّا سرانـجام بـه بـیداری رسیدند.

---

۱. گُریز: فرار کن، فعل امر از مصدرِ گریختن.
۲.پارین: پارسال. پارینه.
۳. نَما: رشد و نموّ.
۴. افتکار: اندیشیدن.
۵. یَقْظَت: بیداری.

همچو آن اصحابِ کهف، ای خواجه زود رَو بـه اَیـقاظاً کـه تَحْسَبُهُم رُقود (۴۴۶۴)

ای خواجه، تو نیز مانند اصحاب کهف هرچه زودتر به بیداری حقیقی نایل شو، زیرا که دیگران تو را نیز مانند خودشان خواب می‌پندارند. [مولانا در بیت فوق از آیهٔ ۱۸ سورهٔ **کهف** به نحو اقتباس بهره برده نه به نحو استشهاد، زیرا اگر آن را استشهاد تلقّی کنیم با معنی آیه در نمی‌سازد. مولانا می‌گوید عارفانِ بالله ظاهراً خواب‌اند و باطناً بیدار. یعنی در امور دنیوی که دیگران چهار اسبه بدان سوی می‌تازند جوشش و کوششی از خود نشـان نـمی‌دهند. امّـا در عرصهٔ حقیقت که ابنای دنیا بدان رغبتی ندارند سخت گرم و چالاک‌اند. توضیح آیهٔ مقتبس در شرح بیت (۲۹۴۹) دفتر پنجم آمده است.]

گفت قاضی، ای صنم، معمول چیست؟ گفت: خانهٔ این کنیزک بس تهی است (۴۴۶۵)

قاضی به زن جوحی گفت: ای زیبا رخسار، در اینگونه کارها چه امری رایـج است؟ یعنی من نمی‌دانم کجا باید خلوت کنیم. هرچه تو بگویی همان کار را می‌کنیم. زن گفت: خانه این کنیزک، یعنی خانهٔ من بسیار خلوت است.

خصم در ده رفت و، حارس نیز نیست بهرِ خلوت سخت نیکو مسکنی است (۴۴۶۶)

دشمن، یعنی شوهرم که از او شکایت دارم به روستا رفته. نگهبانی هم وجـود نـدارد. بنابر این خانهٔ من برای خلوت کردن جای بسیار مناسبی است.

امشب ار امکان بُـوَد، آنـجا بـیآ کارِ شب بی سُمعه[1] است و بی‌ریا (۴۴۶۷)

اگر امکان دارد امشب به خانهٔ ما بیا، زیرا کاری که در شب انجام شود نه کسی می‌شنود و نه کسی می‌بیند.

جمله جاسوسان زخمرِ خواب مست زنگیِ شب[2] جمله را گردن زده‌ست (۴۴۶۸)

همهٔ جواسیس، یعنی همهٔ مردمی که اهل فضولی و سـخن چـینی هسـتند از شـرابِ خواب، مست می‌شوند. یعنی جملگی به خواب می‌روند. چرا که غلام سیاهِ شب گردن همه را

۱. سُمْعه: انجام عمل خیر برای آنکه دیگران بشنوند، توسّعاً به معنی شهرت طلبی و خودنمایی است.
۲. زنگیِ شب: شب که همچون زنگی، سیاه است. اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ به به مُشَبَّه.

زده است. یعنی مردم شبْ هنگام مانند اموات روی زمین ولو می‌شوند.

(۴۴۶۹) **خواند بر قاضی فسونهایِ عجب   آن‌شکرْلب[1]،و آنگهانی از چه لب**

آن زنِ شیرینْ‌لب افسونهای شگفت‌انگیزی بر جناب قاضی خواند، آن هم از چه لبی!

(۴۴۷۰) **چند بـا آدم بِـلیس افسـانه کـرد   چون حَوا گفتش:بخور،آنگاه‌خَورد**

ابلیس چندبار در خصوص خوردن گندم بر آدم افسون خواند اما آدم خام نشد. ولی همینکه حوّا بدو گفت: از این شجرهٔ ممنوعه بخور، او نیز خورد. [این نشان می‌دهد که مکر زن از مکر ابلیس قوی تر است. چنانکه در آیهٔ ۷۶ سورهٔ **نساء**، کید شیطان را ضعیف می شمرد و در آیهٔ ۲۸ سورهٔ **یوسف**، کید زنان را عظیم می‌نامد.]

(۴۴۷۱) **اوّلین خون در جهانِ ظـلم و داد   از کـفِ قـابیل بـهرِ زن فـتاد**

نخستین قتلی که در دنیای ظلم و ستم رخ داد به دست قابیل انجام شد و آن هم بـه خاطر زن بود. [بر حسب روایات تاریخی حوّا در هر شکم یک دختر و یک پسر می‌زایید و پسر این شکم با دختر شکم دیگر ازدواج می‌کرد. قابیل کشتکار بود و هابیل گلّه‌دار. قابیل که بزرگتر بود خواهر همزادِ او زیباتر از خواهر همزاد هابیل بود. قرار شد هابیل با همزاد قـابیل ازدواج کند ولی قابیل رضا نداد و مدّعی شد که من به ازدواج با او سزاوارترم. قرار شد هر دو برادر برای خدا قربانی آورند و قربانی هرکس مقبول افتاد او با آن دختر ازدواج کند . هابیل برّه‌ای پروار آورد و قابیل دسته‌ای خوشه. قربانی هابیل مقبول افتاد و قربانی قابیل مـردود. پس کینهٔ برادر به دل گرفت و او را کشت.[2]]

(۴۴۷۲) **نوح چون بر تابه بـریان سـاختی   واهِـله بـرتابه سـنگ انـداخـتی**

هرگاه نوح(ع) در «ماهی تابه» چیزی سرخ می‌کرد، **واهله** (همسر او) بـدان «مـاهی تابه» سنگ پرتاب می‌کرد. یعنی در کار دعوت نوح(ع) کـارشکنی مـی‌کرد. [تـحقیق استاد همایی دربارهٔ **واهله** به اجمال و تلخیص ذکـر مـی‌شود: در فـرهنگ **غـیاث اللـغات** و در

---

۱. شِکَرْلَب: شیرین لب، خوش گفتار.

۲. ر.ک. تاریخ الطبری، ج۱، ص۷۲.

شرح اسرار حکیم سبزواری موافق آنچه در بیت متن آمده است **واهِله** را به همان معنی نام زوجهٔ ناصالح حضرت نوح(ع) ثبت کرده‌اند. لابد خود مولوی هم در این‌باره مأخذی متقن و معتبر داشته است. امّا در تفاسیر معروف شیعی مانند **تبیان** شیخ طوسی و **مجمع‌البیان** طبرسی و **ابوالفتوح رازی** نام زوجهٔ ناصالح او را **واعله** نوشته‌اند و **واهله** را نام همسر **لوط** گفته‌اند که او نیز مانند زوجهٔ نوح، کافر ناأهل بود و در حق شوهرش خیانت می‌کرد. و در تفاسیر اهل سنّت مانند **کشاف** زمخشری و **تفسیر کبیر** امام فخر رازی و **کشف الاسرار** میبدی، و همچنین در کتب تاریخ و قصص فارسی و عربی مانند **تاریخ طبری** و **ابن اثیر** و **گزیده** و **حبیب السیر** اصلاً در این‌باره که نام زوجهٔ نوح(ع) **واهله** بود یا **واعله** چیزی نگفته‌اند. فقط در **قصص الانبیاء** ثعلبی و تفسیر سورآبادی نام زوجهٔ ناصالح **لوط** را **واعله** نوشته‌اند که به این قرار می‌توان حدس زد که نام همسر نوح همان **واهله** بوده است.[1]]

مکرِ زن بر کارِ او چیره شدی آبِ صافِ وعظِ او تیره شدی (۴۴۷۳)

حیلهٔ زن بر کار دعوت نوح(ع) چیره آمد و آب صافِ مواعظ او تیره شد. یعنی سخنانش را مردم ننیوشیدند.

قوم را پیغام کردی از نهان که نگه دارید دین زین گمرهان (۴۴۷۴)

زن نوح به مردمی که مخاطب تبلیغ نوح(ع) بودند نهانی پیغام داد که دینِ (آباء و اجدادیِ) خود را از این قبیل گمراهان یعنی نوح و امثاله حفظ کنید. [ابیات اخیر همه در بیان کید زنان بود.]

رفتنِ قاضی به خانهٔ زنِ جوحی و حلقه زدنِ جوحیِ به خشم بر در و گریختنِ قاضی در صندوق اِلی آخِرِه

مکرِ زن پایان ندارد، رفت شب قاضیِ زیرک سویِ زن بهرِ دَب[2] (۴۴۷۵)

حیلهٔ زنان پایان ندارد. خلاصهٔ کلام قاضی زیرک شبانه راهی خانهٔ زن شد تا با او

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص۲۵۳ ـ ۲۵۲.

۲. دَبّ: لواط. در اینجا کنایه از مجامعت. خرامیدن نیز معنی می‌دهد امّا در اینجا وجهی ندارد.

همبستر شود.

(۴۴۷۶) زن‌دو‌شمع‌و‌نُقلِ[1] مجلس‌راست‌کرد گفت: ما مستیم بی این آبْ‌خَورد[2]

زن با دو شمع و مقداری شیرینی و شراب و سایر مأکولات بزم شبانه را آراست. قاضی که هیجان زده شده بود گفت: ما بدون خوردن شراب نیز مستیم. یعنی مست از امیال شهوانی هستیم. [چنانکه وصف حیوان سیرتان اینگونه است. یوسف بن احمد مولوی گوید: دنیای مکّار برای بسیاری از عالمان و صالحان مجالس فتنه ترتیب می‌دهد و آنان را با شراب جاه و مقام مست می‌کند.[3]]

(۴۴۷۷) اندر آن دَم جوحی آمد، در بـزد جُست قاضی مَهْرَبی[4] تا دَر خَزَد

در این لحظه جوحی آمد و درِ خانه را به صدا در آورد. قاضی گریزگاهی جُست تا در آن پنهان شود.

(۴۴۷۸) غیرِ صـندوقی نـدید او خـلوتی رفت در صندوق از خوف،آن فتی

قاضی بجز یک صندوق خالی چیزی پیدا نکرد. خلاصه آن جوان یعنی قاضی درون صندوق رفت.

(۴۴۷۹) اندر آمد جوحی و گفت:ای‌حریف ای وَبالم در ربیع[5] و در خریف[6]

وقتی جوحی وارد شد به طرز ساختگی گفت: ای زن، ای کسی که در موسم بـهار و پاییز مایهٔ عذاب و بدبختی منی. یعنی ای زنی که پیوسته مرا رنج می‌دهی. [نیکلسون عـقیده دارد که لفظ **حریف** در اینجا احـتمالاً بـرای اهـانت و تـحقیر آمـده است. رجـوع شـود بـه بیت(۳۰۶) دفتر چهارم.[7]]

---

۱. نُقْل: رجوع شود به شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم.
۲. آبْ خورد: در اینجا به معنی شراب. در اصل به معنی نصیب و بهره است.
۳. **المنهج القوی**، ج۶، ص۶۰۳.
۴. مَهْرَب: گریزگاه.
۵. ربیع: بهار.
۶. خریف: پاییز.
۷. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص ۲۲۶۶.

من چه دارم که فِدااَت نیست آن؟ که ز من فریاد داری هر زمان (۴۴۸۰)

من چه دارم که فدای تو نکرده‌ام که دائماً نزد این و آن از من شکایت می‌کنی؟

بر لبِ خشکم گشادستی زبان گاه مُفلِس خوانی‌ام، گَه قَلْتَبان[1] (۴۴۸۱)

تنگدستی مرا با زبانی تُند و جانْگزا به رُخم می‌کشی. گاهی مرا مفلس می‌خوانی و گاهی بی‌غیرت. [صاحب المنهج، «لبِ خشک» را کنایه از فقر و تنگدستی دانسته است[2]. شارحی دیگر آنرا کنایه از غریبی و فقیری شمرده است.[3] و انقروی آن را کنایه از سکوت و خاموشی گرفته است. یعنی جوحی به همسرش می‌گوید من با آنکه زبان درازی نمی‌کنم که تو خشمین و غضبناک شوی، ولی تو مرا به باد ناسزا می‌گیری.[4]]

این دو علّت گر بود ای جان، مرا آن یکی از توست و، دیگر از خدا (۴۴۸۲)

عزیزمن اگر فرضاً من این دو عیب (تنگدستی و بی‌غیرتی) را داشته باشم. یکی از آن دو عیب از تو ناشی شده و دیگری از خدا. یعنی بی‌غیرتی‌ام از توست و فقرم از خدا.

من چه دارم غیرِ آن صندوق، کآن هست مایهٔ تُهمت و پایهٔ گُمان؟ (۴۴۸۳)

آیا من بجز آن صندوق خالی که باعث اتهام و بدگمانی شده چیز دیگری دارم؟ یعنی همگان می‌پندارند که در آن صندوق طلا و جواهر و اشیای نفیس ذخیره کرده‌ام.

خلق پندارند زر دارم درون داد واگیرند از من، زین ظُنون (۴۴۸۴)

مردم خیال می‌کنند که من در آن صندوق زر و سیم پنهان کرده‌ام و روی همین خیال واهی هیچ کمکی به من نمی‌کنند.

---

۱. قَلْتَبان: بی غیرت، بی حمیّت.

۲. ر. ک. المنهج القوی، ج۶، ص۶۰۳.

۳. ر. ک. مثنوی مولوی معنوی، ج۶، ص۳۶۲.

۴. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۳۱۱.

(۴۴۸۵) صورتِ صندوق بس زیباست، لیک   از عُروض[1] و سیم و زر خالی است نیک

ظاهر صندوق بسیار قشنگ است. ولی از کالاهای نفیس و سیم و زر کاملاً خالی است.

(۴۴۸۶) چون تنِ زَرّاقِ[2] خوب و با وقار   اندر آن سَلّه[3] نیابی غیرِ مار

مانند ظاهرِ آدمیان حیله‌گر که بسیار زیبا و متین است، اما اندرون آن سبد. یعنی در ورای آن ظاهر جذّاب چیزی جز مار نمی‌توانی پیدا کنی.

(۴۴۸۷) من بَرَم صندوق را فردا به کو   پس بسوزم در میانِ چارْسو[4]

من فردا این صندوق را به محلّه می‌برم و آنرا در وسط بازار آتش می‌زنم.

(۴۴۸۸) تا ببیند مؤمن و گبر و جهود   که درین صندوق جز لعنت نبود

تا مسلمان و کافر و جهود ببیند که در اندرون این صندوق چیزی جز لعنت نبوده است.

(۴۴۸۹) گفت زن: هَی درگذر ای مرد ازین   خورد سوگند آن‌که نکْنم جز چنین

زن نیز به تصنّع گفت: آخر ای مرد از این تصمیم صرف‌نظر کن! امّا جوحی سوگند خورد که حتماً همین کار را خواهم کرد!

(۴۴۹۰) از پَگَه حمّال آورد او چو باد   زود آن صندوق بر پشتش نهاد

جوحی اوّل صبح شتابان رفت و با خود حمّالی آورد و صندوق را فوراً بر پشت او قرار داد.

(۴۴۹۱) اندر آن صندوق قاضی از نَکال[5]   بانگ می‌زد کِای حمال و ای حمال

قاضی در درون صندوق از ترس عقوبت فریاد می‌زد: ای حمّال! ای حَمال!

---

۱. عُروض: کالاهای قیمتی. جمعِ عَرْض.
۲. زَرّاق: بسیار حیله‌گر.
۳. سَلّه: سَبَد.
۴. چارْسو: چهارْسُوق، چهار راهِ میان بازار.
۵. نَکال: کیفر سخت، عقوبت.

کرد آن حمّال راست و چپ نظر کز چه سو درمی‌رسدبانگ‌وخبر؟ (۴۴۹۲)

حمّال از شنیدن این صدای غریب سخت تعجّب کرد و به چپ و راست خود نگریست که این صدا و ندا از کدام طرف می‌آید؟!

هاتف است این‌داعیِ‌من؟ای‌عجب یا پَری‌ام مـی‌کند پـنهان طـلب؟ (۴۴۹۳)

حمّال با حیرت پیش خود می‌گفت: عجبا! آیا این ندای هاتف غیبی است یا صدای جنّ و پری است که مخفیانه مرا صدا می‌زند؟!

چـون‌پیاپی‌گشت‌آن‌آواز و،بـیش گفت:هاتف‌نیست،بازآمدبه‌خویش (۴۴۹۴)

امّا چون صدای قاضی پیاپی و بیشتر شد، حمّال به خود آمد و گفت: نه بابا این صدای هاتف غیبی نیست!

عاقبت دانست کآن بانگ و فغان بُد ز صندوق‌و،کسی در وی‌نهان (۴۴۹۵)

بالاخره‌متوجّه‌شدکه‌آن‌بانگ‌وشیون‌ازدرون‌صندوق‌می‌آیدوکسی‌درآن‌پنهان‌شده‌است.

عاشقی، کو در غمِ معشوق رفت گرچه بیرونست، در صندوق‌رفت (۴۴۹۶)

در اینجا مولانا به رابطهٔ عاشق و معشوق مجازی منتقل می‌شود و می‌گوید: عاشقی که گرفتار غم معشوق شده، اگرچه ظاهراً از صندوق وجود معشوق بیرون و رهاست امّا بـاطناً گرفتار خیال آن معشوق است.

عُمر در صندوق بُرد از اَنـدُهان[1] جز که صندوقی نـبیند از جـهان (۴۴۹۷)

چنین عاشقی عمر خود را به سبب غم و غصّه در صندوق سپری کند، زیرا که در جهان چیزی جز صندوق نمی‌بیند.

آن سَری که نیست فوقِ آسـمان از هوس او را در آن صندوق دان (۴۴۹۸)

سری که برفراز آسمان نباشد، یعنی هرکس که نظر به ماورای مـحسوسات نـداشـته

---

۱. اَنْدُهان: اندوه ها، غصه ها.

باشد، بدان که به سبب تقیّد به هویٰ و هوس درونِ آن صندوق است. یعنی در زندان خودبینی و انانیّت محبوس است.

(۴۴۹۹) **چون ز صندوقِ بدن بیرون رود — او زگوری، سویِ گوری می‌شود**

و چون این عاشق مجازی از صندوق جسم خود خارج شود. یعنی وقتی او مُرد و از کالبد عنصری خود جدا شد، تازه از یک گور به گور دیگر منتقل شده است. زیرا تاکنون نیز برحسب واقع مُرده بود، منتهی مُرده‌ای که در گورِ جسمِ خود حرکت می‌کند.

(۴۵۰۰) **این سخن پایان ندارد، قاضیش — گفت: ای حمال و، ای صندوقْ کَش**

البتّه این گونه نکات باریک پایان یافتنی نیست. خلاصه مطلب قاضی به آن حمّال گفت: ای حمّال ای کسی که صندوق را حمل می‌کنی!

(۴۵۰۱) **از من آگَه کن درونِ مَحْکمه — نایبم را زودتر، با این همه**

هرچه زودتر به محکمه می‌روی و نایب مرا از وضعیّت کنونی من بتفصیل آگاه می‌کنی.

(۴۵۰۲) **تا خَرَد این را به زر زین بی خِرَد — همچنین بسته بەخانهٔ ما بَرَد**

تا او بیاید و این صندوق را از این بی‌عقل (جوحی) با طلا بخرد و همینطور در بسته به خانهٔ ما ببرد.

(۴۵۰۳) **ای خدا بگمار قومی رُوحْمند — تا ز صندوقِ بدن مان وا خَرَند**

در اینجا مولانا به طریق مناجات از خداوند می‌خواهد که اولیایی ربّانی بر سر راه آدمیان قرار دهد تا به مدد انفاس زکیّهٔ ایشان از گور جسم و جسمانیّت برهند: خداوندا قومی صاحبْ روح بر ما قرار ده تا ما را از صندوق جسممان بخرند. یعنی ما را از تقیّد به مادیّات رهایی بخشند.

(۴۵۰۴) **خلق را از بندِ صندوقِ فسون — کی خَرَد جز انبیا و مُرْسَلون؟**

بجز پیامبران و رسولان چه کسی می‌تواند مردم را از صندوق حیله و افسونِ جسم برهاند؟ هیچکس.

از هزاران یک کسی خوش مَنْظَرست که بداند کو به صندوق اندرست (۴۵۰۵)

از هزاران انسان، فقط یک تن دیده‌ای بصیر دارد و می‌داند که در صندوقِ جسم محبوس شده است. [«خوش مَنْظَر» به معنیِ «نیکْ نظر» است. یعنی آنکه دیده‌ای بصیر و ژرفْ‌بین دارد. پس «منظر» در اینجا اسم مکان نیست، بل مصدر میمی است. منظور بیت: از تعداد بیشمار مردم فقط جمع اندکی بصیر و روشن‌بین هستند. اینان با مشاهدهٔ ماورای طبیعت دریافته‌اند که زندگی در این دنیای دون به منزله زندگی در صندوق و تابوت است. دو بیت ذیل نیز ادامهٔ همین مطلب است.]

او جهان را دیده باشد پیش از آن تا بدآن ضِد، این ضدش گردد عیان (۴۵۰۶)

عارفانِ دیده‌ور پیش از این، جهان منّورِ ماورای طبیعت را دیده‌اند. تا اینکه از مشاهدهٔ آن ضدّ (ماورای طبیعت)، ماهیّت این ضد (دنیای محسوسات) بر آنان آشکار آمده است. [به لسان عرفانی، عارفان کامل در سِیْرِمِنَ الْحَقِّ اِلَی الْحَقِّ و اَسفار روحانی خود همهٔ حوادث ارضی و دنیاوی را دیده‌اند.]

زین سبب که علم، ضالّهٔ[1] مؤمن است عارفِ ضالهٔ خودست و موقن است (۴۵۰۷)

از آنرو که علم گمشدهٔ مؤمن است، عارف دیده‌ور گمشدهٔ خود را می‌شناسد و بدان ایقان دارد. [اشاره به حدیثی که در شرح بیت (۱۶۶۹) دفتر دوم آمده است.]

آنکه هرگز روزِ نیکو، خود ندید او درین اِدبار[2]، کَی خواهد طپید؟ (۴۵۰۸)

مولانا بعد از بیان ژرفْ بینیِ عارفان می‌پردازد به وصف کوردلان غافل، و در بارهٔ آنان می‌گوید: امّا آن کسانی که هرگز روزِ خوش آن جهان را ندیده‌اند، چگونه ممکن است که در بدبختی و شقاوت این دنیا خود را مضطرب و پریشان احساس کنند؟

یعنی کسی که لذّت عوالم معنوی را نچشیده از تلخی این دنیا نه تنها هیچ رنجی نمی‌برد، بلکه از آن شادمان و سرمست نیز می‌شود. پس اینکه عارفان دیده‌ور این دنیا را تنگ و تاریک می‌بینند بدین جهت است که جهان تابناک و بیکرانِ معنوی را دیده‌اند. والّا کسی که

---

۱. ضالّه: گمراه، گمشده. در اینجا معنی اخیر مراد است.

۲. اِدْبار: بدبختی، شقاوت.

جز این دنیا جای دیگر را ندیده احساس سرمستی و سعادت می‌کند.

(۴۵۰۹) یا بـه طـفلی در إسـیری اوفـتاد یا خـود از اوّل ز مـادر بـنده زاد

مثلاً کسی که از دورهٔ خردسالی به بند اسارت در شود، یا از مادر، اسیر و بنده متولّد گردد. [در این بیت **مُسندٌالیه** ذکر شده، و مصراع اوّل بیت بعدی نیز از حیث مضمون مربوط به بیت فوق است و آنرا تأکید کرده است. و امّا **مُسند**، مصراع دوم بیت بعدی است.]

(۴۵۱۰) ذوقِ آزادی نـــدیده جــانِ او هست صندوقِ صُـوَر مـیدانِ او

چنین انسانی که لذّت آزادی را هرگز تجربه نکرده است، جولانگاهش همانا صندوق ظواهر است. یعنی چنین کسی تنگنای اسارت را عین آزادی می‌بیند، زیرا از همان اوّل بـدان خو کرده است.

(۴۵۱۱) دایما مـحبوس عـقلش در صُـوَر از قفص انـدر قـفص دارد گـذر

عقل چنین کسانی هماره در زندان ظواهر به سر می‌برد. از قفسی به قفسی مـی‌رود. [زیرا به عالم اعلی راه نیافته‌است.]

(۴۵۱۲) مَنْفَذش نه از قـفص سـویِ عُـلا در قفص‌ها می‌رود از جا بـه جـا

از قفس جسم و جسمانیّات راهی به جهان برین ندارد. پس به ناچار در قفس ظواهر جابه جا می‌شود. خلاصهٔ کلام در زندان صورت‌ها اسیر است.

(۴۵۱۳) در نُـبی اِنْ اِسْـتَطَعْتُمْ فَـانْفُذُوا این سخن با جنّ و انس آمد ز هُو

در قرآن کریم آیهٔ ۳۳ سورهٔ **رحمن** آمده است که اگر می‌توانید از کرانه‌های آسمان و زمین در گذرید. خداوند این سخن را به جنّ و انسان گفته است. [رجوع شود به شرح بـیت (۱۹۲۴) دفتر اوّل.]

(۴۵۱۴) گفت: مَنْفَذ نـیست از گـردونتان جز به سلطان و به وحیِ آسـمان

خداوند به جنّ و انسان فرموده که شما بجز از طریق سلطه و قـدرت الهـی و وحـی آسمانی نمی‌توانید به آسمان‌ها نفوذ کنید. [در تفاسیر قرآن کریم «سلطان» بـه قـدرت الهـی

تفسیر شده‌است[1]. منظور مولانا از آیهٔ مذکور در اینجا اینست که تنها طریق رهایی انسان از زندان طبیعت وحی و امر الهی است. یعنی تولّدِ ثانی انسان باگرایش و گروش به وحی آسمانی میسّر شود.]

(۴۵۱۵) گر ز صندوقی به صندوقی رود   او سَمایی نیست، صندوقی بـود

اگر انسان از صندوقی به صندوقی دیگر در آید، یعنی اگر انسان از صورتی به صورتی دیگر وارد شود و به معنویّت نگراید، او موجودی آسمانی نیست بل موجودی زمینی است. [«سَمایی» و «صندوقی» در مصراع دوم با یای نسبت است. امّا «صندوقی» در مصراع اوّل با یای وحدت است. مراد از «سمایی» انسان عِلْوی و آسمانی است، و مراد از «صندوقی»، انسانِ سِفْلی و زمینی. از مصراع اوّل ممکن است رایحهٔ تناسخ شنیده شود. لیکن اگر به قاعدهٔ معروف صوفیّه به نام **تبدّل امثال** که بعدها ملّاصدرا به کمک آن، **حرکت جوهریه** را عنوان کرد توجّه شود، می‌توان مصراع اوّل را ناظر بر آن قاعده دانست. چرا که طبق آن قاعده، موجودات هماره در حال خَلْع و لَبْس و نزع ثوب کهنه و سَتْرِ ثوب نو هستند. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل و (۳۹۳۴) دفتر سوم.]

(۴۵۱۶) فُرجهٔ صندوق[2] نَو نَو مُسْکِرست[3]   در نیابد کو به صندوق اندرست

گشایش صندوق، مستیِ تازه به تازه می‌بخشد. و امّا کسی که در صندوق جسم و جسمانیّات محبوس شده این لذّت را احساس نکند، [«صندوق» را همچنین می‌توان به «نونو» اضافه کرد. در اینصورت به صورت تتابعِ اضافات «فُرجهٔ صندوقِ نونو» در می‌آید. و «نونو» صفت صندوق می‌شود. این وجه، بیان تفسیریِ مصراع اوّل بیت پیشین تواند بود. یعنی فرجه‌ای که در خلال انتقال از صندوقی به صندوق دیگر تازه به تازه و نو به نو دست می‌دهد برای ارواح آزاده مستی آور است نه برای ارواح محبوس در صندوق جسم.[4]]

(۴۵۱۷) گر نشد غِرّهٔ بـدین صـندوق‌ها   همچو قاضی جوید اطلاق و رها

اگر کسی به صندوق‌های جسم و جسمانیّات فریفته نشود، مانند آن قاضی خواهان

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج۹، ص۲۰۵.
۲. فُرْجه: شکاف و گشادگی میان دو چیز. جمع: فُرَج: و امّا «فرجه صندوق» مضاف و مضافٌالیه است و در بیت فوق **مُسندٌالیه** واقع شده است.
۳. **مُسْکِر**: مستی آور. اسم فاعل از مصدرِ **اِسْکار**.
۴. ر.ک. **شرح مثنوی مولوی**، ص ۱۷۵

رهایی و نجات شود.

(۴۵۱۸) آنکه داند این نشانش آن شناس کو نباشد بی فغان و بی هراس

این مطلب را بدان که یکی از علائم عارفانِ واصل اینست که از توقّف در این دنیا خرسند نیستند، از اینرو هرگز از ناله و بیم نمی‌آسایند. یعنی به حیات بهیمی دنیا دل نمی‌سپارند.

(۴۵۱۹) همچو قاضی باشد او در اِرتعاد[۱] کَی بر آید یک دَمی‌از جانْش‌شاد؟

چنین کسی مانند قاضی هماره در اضطراب است. مگر ممکن است که نَفَسی به شادمانی از جانش بر آید؟

آمدنِ نایبِ قاضی میانِ بازار و خریداری کردنِ صندوق را از جُوحی اِلیٰ آخِرِهِ

(۴۵۲۰) نایب آمد، گفت:صندوقت‌به‌چند؟ گفت: نهصد بیشتر زر می‌دهند

نایب قاضی آمد و گفت: صندوقت را چند می‌فروشی؟ جوحی گفت: بیش از نهصد سکهٔ طلا می‌دهند که آنرا بخرند، امّا من نمی‌فروشم.

(۴۵۲۱) من نمی‌آیم فروتر از هزار گر خریداری، گشا کیسه، بیار

من صندوق را به هزار سکّه کمتر نمی‌فروشم. اگر مشتری هستی به اصطلاح معروف «سرِ کیسه را شُل کن» و بیاور جلو.

(۴۵۲۲) گفت: شرمی دار ای کوته‌نَمَد قیمتِ صندوق، خود پیدا بود

نایب قاضی گفت: ای رندِ کلّاش حیا کن. قیمت صندوق چیز مشخّصی است. [«کوته‌نَمَد» را استاد همایی چنین توضیح داده است: از کنایات قدیم فارسی است. ظاهراً مرادف آن چیزی است که در محاورات امروزین «پاچه ورمالیده» گویند. به معنی رند قلّاش بی‌بند و بار[۲]. لیکن انقروی آن را کنایه از فقیر و مسکین دانسته است[۳]. صاحب **منهج** نیز آنرا

۱. اِرْتعاد: لرزیدن، مضطرب شدن.

۲. **تفسیر مثنوی معنوی**، ص ۱۷۶.

۳. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج۱۵، ص۱۲۱۸.

کنایه از فقیر و حیله‌گر شمرده است[۱]. شارحی آنرا دارنده لباس نمدینِ کوتاه معنی کرده است[۲] و دیگری نوشته است: «کوته نمد» یعنی کسی که از طبقات پایین جامعه است، لباس فاخر ندارد، قبای نمدی می‌پوشد و آن هم کوتاه و ناقص، یا گسترهٔ زندگی او بسیار محدود و به اندازهٔ یک نمد کوچک است.[۳]

از میان اقوال مذکور قول استاد همایی صحیح و کامل است. رحمة الله علیه.]

گفت:بی‌رؤیت،شِریٰ[۴]خود فاسدی‌است　　بیعِ ما زیـرِگلیم،ایـن‌راست‌نـیست (۴۵۲۳)

جوحی گفت: خرید و فروش بدون رؤیتِ جنس، باطل است. اگر ما در زیر گلیم یعنی پنهانی داد و ستد کنیم کار درستی نیست. یعنی این صحیح نیست که کالا و مبیع را بطور سربسته و پوشیده معامله کنیم. [اکثر فقهای سنی و شیعه گفته‌اند که در داد و ستد، رؤیتِ مَبیع (دیدن کالای مورد معامله) شرط لازم در بیع و شِراء است. از شروط ۲۲ گانه صحّت بیع در مذهب شافعی رؤیت مَبیع است[۵]. محقّق حلّی نیز یکی از شروط صحّت بیع را رؤیت مبیع توسّط طرفین معامله می‌داند.[۶] پس بیت فوق در بیان یکی از قواعد فقهی فریقین است.]

بر گشـایم، گـر نـمی‌ارزد، مَـخَر　　تا نباشد بـر تـو حَـیفی ای پـدر (۴۵۲۴)

پدر جان، بگذار بازکنم تا اگر ارزش نداشت نخر تا برتو ظلمی نرود.

گفت ای سـتّار بـر مگشـای راز　　سر بِبَسته می‌خرم، با مـن بسـاز (۴۵۲۵)

نایب گفت: ای پوشانندهٔ رازها. راز را فاش مکن. من سربسته می‌خرم. با من کنار بیا.

سَتْر کن تا بـر تـو سَـتّاری کـنند　　تا نـبینی ایـمنی، بـرکس مَـخَند (۴۵۲۶)

معایب دیگران را بپوشان تا معایب تو را بپوشانند. و چون تو از امثال این بلایا در امان

---

۱. ر.ک. المنهج القوی، ج۶، ص۶۰۷.
۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج۶، ص۳۶۵.
۳. مثنوی (استعلامی)، ج۶، ص ۴۴۸.
۴. شِریٰ: خرید و فروش.
۵. ر.ک. راهنمای مذهب شافعی، ج۱، ص۱۶۷.
۶. ر.ک. شرائع الاسلام، ج۲، ص۲۵.

نیستی، بر دگرانی که بدین بلیّه دچار آمده‌اند ریشخند مزن. [همانطور که خداوند **ستّار** است، تو نیز ستّار العیوب باش و معایب دیگران را فاش مکن، چرا که اگر معایب دیگران را فـاش کنی معایبت فاش شود.]

(۴۵۲۷) **بس درین صندوق چون تو مانده‌اند خویش را اندر بـلا بـنشانده‌انـد**

بسیاری از افراد مانند تو در صندوق هوای نفس اسیر شده‌اند و خود را گـرفتار بـلا کرده‌اند.

(۴۵۲۸) **آنچه بر توخواهِ[1] آن باشد پسـند بر دگر کس آن کن، از رنج و گزند**

هر آن چیزی که برای خود می‌پسندی برای دیگرانی هم کـه دچـار رنـج و مـحنت شده‌اند همان را بپسند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۹) همین دفتر.]

(۴۵۲۹) **زآنکه بر مِرصاد[2]،حق واندرکمین می‌دهد پاداش پیش از یومِ دیـن**

زیرا که خداونـد در کـمینگاه و کـمین است. و پـیش از روز قـیامت کـیفر مـی‌دهد. [بعضی خیال می‌کنند که جزای عمل فـقط در روز رسـتاخیز است. در حـالی کـه خـداونـد جهان خلقت را به گونه‌ای آفریده که انسان جواب عمل خود را در همین دنـیا نـیز مـی‌بیند. چـنانکه در آیـهٔ ۱۴ سـورهٔ **فـجر** مـی‌فرماید: **اِنَّ رَبَّکَ لَـبِالْمِرْصٰاد.** «هـر آیـنه پـروردگار تو در کمینگاه است.» درکمینگاه بودن خـداونـد بـدین مـعنی است کـه او مـراقب اعـمال و احوال و نیّات قلبی بندگان است و هر عـمل و حـال و نـیّتی را مـطابق بـا شأن آن جـواب می‌دهد.]

(۴۵۳۰) **آن عظیمُ الْعَرْش، عرشِ او محیط تختِ‌دادش[3] بر همهٔ جان‌ها بسیط[4]**

آن خدایی که صاحب عرش عظیم است و عرش او بر همه چیز احاطه دارد. و عرشِ

---

۱. خواه: خواسته. رجوع شود به بیت (۲۹۲۹) دفتر پنجم.

۲. مِرْصاد: کمینگاه.

۳.داد: عدل، انصاف. و «تختِ داد» اضافهٔ تشبیهی است. یعنی عدالتی که همچون عرش بر هـمه کس احـاطه دارد.

۴. بَسیط: واگستریده، فراخ یافته، در اینجا به معنی عامّ و شامل.

عدالت او بر همهٔ جان‌ها گسترده است. یعنی همهٔ آحاد از عدل الهی برخوردارند.

گوشهٔ عرشش به تو پیوسته است هین مَجُنبان جز به دین و داد دست (۴۵۳۱)

گوشه‌ای از عرش عدالت الهی به وجود تو پیوند یافته است. یعنی عقل و وجدان جلوهٔ کوچکی است از عرش عدالت الهی. بهوش باش که عمل خود را فقط براساس دین و عدالت انجام دهی. [در غیر این صورت جزای عمل گریبانت بگیرد.]

تو مراقب باش بر احوالِ خـویش نوش‌بین در داد و، بعداز ظلم، نیش (۴۵۳۲)

مواظب احوال خود باش. یعنی اگر احوال خود را زیر نظر داشته باشی این حقیقت بر تو روشن می‌شود که هرگاه عملی عادلانه انجام دهی به دنبال آن نتیجه‌ای دلنشین خواهی یافت. و هرگاه عملی ظالمانه مرتکب شوی عقوبتی به تو رسد.

گفت: آری، اینچه کردم، اِستم است لیک هم می‌دان که بادی[1] اَظْلَم[2] است (۴۵۳۳)

ابیات پیشین تماماً از زبان نایب قاضی در خطاب به جوحی بود. ایـنک جـوحی در جواب او می‌گوید: بله، البتّه که این کار من ظلم بود. ولی این را هم بدان که هر کس به ستم آغاز د ستمگر تر است. [چنانکه در ضرب المثل عربی آمده است: **اَلْبَادي اَظْلَمُ**. «آغازگرِ ستم، ستمکارتر است.» پس جوحی با اشاره بدین ضرب المثل به نایب قاضی می‌گوید درست است که به صندوق انداختنِ قاضی کار بدی است، ولی بدتر از آن اینست که جناب قاضی نظر به نوامیس مردم دارد.]

گفت نایب: یک به یک ما بادی‌ایم با سوادِ وجـه[3] انـدر شـادی ایـم (۴۵۳۴)

نایب قاضی گفت: هریک از ما آغازگرِ ستم هستیم. و با وجود آنکه سیاه روی و بدکار هستیم احساس شادمانی هم می‌کنیم. [چرا احساس شادمانی می‌کنیم؟ به خاطر اینکه خود را سپیدرو و مُعرّیٰ از هر بزهی می‌پنداریم و در عوض دیگـران را سـیاه روی و خـاطی تـلقّی می‌کنیم. پس اینگونه شادی ها از جهل زاده شده است.]

---

۱. بادی: آغاز کننده.
۲. اَظْلَم: ستمکارتر.
۳. سَوادِ وجه: سیاهی چهره، سیاه رویی.

(۴۵۳۵) همچو زنگی کو بُوَد شادان‌وخَوش او نــبیند، غــیرِ او بـیند رُخَش

درست مانند آن سیاهِ زنگی که شادمان و سرخوش است، زیرا که از سیاهی چهرهٔ خود خبر ندارد، و دیگران او را می‌بینند. [ما اغلب تا لفظ «ستمگر» را می‌شنویم زود یاد فرعون و شمر و چنگیزخان مغول و هیتلر و امثالهم می‌افتیم. و از این نکته غافلیم که آدمیان معمولی نیز ستمگر توانند بود. مثلاً کسی که عیبی که در دیگری می‌بیند و به یاد معایب خود و اصـلاح آن نمی‌افتد و خودخواهانه زبان تند و جانْ گزای را به طعن و قدح دیگری بکار می‌گیرد او نـیز ستمگر است،گرچه یال و کوپالی هم نداشته‌باشد. رجوع‌شود به بیت (۱۳۲۷ـ۱۳۱۹)دفتراوّل.]

(۴۵۳۶) ماجرا بسیار شـد در مَـن یَـزید[1] داد صددینار و آن از وی خـرید

بحث در اطراف این معامله به درازا کشیده شد. یعنی از بس دربارهٔ قیمت صندوق به اصطلاح امروزین «چَک و چانه زدند» گفتگو دامنه‌دار شد. خلاصهٔ مطلب نایب قاضی صـد دینار داد و آن صندوق را از جوحی خرید.

(۴۵۳۷) هر دَمی صـندوقیی، ای بَـدْپَسند هــاتفان و غــیبیانَت مــی‌خرند

ای کسی که بدی‌های اخلاقی را پسندیده‌ای. اگر نیک دقّت کنی درخواهی یافت که تو هرلحظه درون صندوق هواهای نفسانی محبوسی و هاتفان ربّانی و غیبیان الهی (اولیاءالله) با دمِ گرم خود تو را از صندوق نفسانیّت می‌خرند و آزاد می‌کنند.[فصل بعدی در بسـط هـمین مطلب است.]

در تفسیر این خبر که مصطفیٰ صَلَواتُ الله عَلَیه فرمود: مَنْ کُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِیٌّ مَوْلاهُ تا مـنافقان طعنه زدند که بس نبودش که ما مطیعی و چاکری نمودیم او را؟ چاکری کودکی خِلم آلودمان هم می‌فرماید اِلیٰ آخِرِه

(۴۵۳۸) زیــن سـبب پـیغمبرِ بـا اجـتهاد نامِ خـود و آنِ عـلی مـولا نـهاد

این فصل جلیل در بیان این مطلب است که کاملانِ مُکمِّل می‌توانند اسـیران نـفس و

---

۱. مَنْ یَزید: لفظاً یعنی چه کسی می‌افزاید؟ مَنِ استفهامی، به معنی چه کسی + یَزیدُ، فعل مضارع اجوف یایی به معنی می‌افزاید. اما این جمله استفهامی در فارسی معانی دیگری یافته است. از قبیل معامله، مـزایـده، حراج، بازار خرید و فروش و غیره.

هویٰ را از امور نفسانی برهانند و بند رقیّت طاغوت نفس را از دست و پای آنان بـردارنـد. چنین کسی را اهل الله «مولی» گویند. پس مولی کسی تواند بود که أناس را از بندگی شهوات و طواغیت آزاد کند. و نمونهٔ اعلای چنین مولائی حضرت مولی الموحدین علی(ع) است. مولانا در بیان مولویّت آن حضرت به **حدیث غدیر** استناد جُسته است. حدیث غدیر، حدیثی است بس معروف که در کتب روائی شیعه و سنّی به طرق مختلف روایت شده است. علّامهٔ امـینی درکتاب وزین **الغدیر** با ذکر اسنادی چند نشان داده است که این حدیث را صد و ده تـن از صحابه و هشتاد و چهارتن از تابعان نقل کرده‌اند[۱]. طبق گفتهٔ محدّثان و مفسرّان و مـورّخان رسول خدا در آخرین سال حیات خود به حجّ رفت که بعدها آن حجّ را **حَجَّةُالْوِداع** خواندند. او پس از انجام مناسک به سوی مدینه حرکت کرد و در روز هیجدهم ذی‌الحجّة به سرزمین **خُم** رسید و در مقابل جمعی حدود ۱۲۰ هزار نفر بر پشته‌ای از باربندهای أشتران ایسـتاد و فرمود: **مَنْ کُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِیٌّ مَوْلاهُ اَللّهُمَّ والِ مَنْ والاهُ وَ عادِ مَنْ عاداهُ.** «هر که را که من مولای او باشم علی مولای اوست. خداوندا دوستان‌علی را دوست‌بدار و دشمنانش را دشمن دار.» اهل سنّت هرچند این حدیث را به طرق مختلف روایت کرده‌اند امّا از «مولی» تفسیری دیگر دارند.

در مطلع این فصل لفظ «خلم آلود» بحث‌انگیز است. **خِلْم** (با کسرهٔ خ) به معنی خشم و غضب است. و **خُلْم** (با ضمّهٔ خ) به معنی آب بینی است که بدان «مُخاط» هم گویند. به هر حال «خِلْم آلود» و «خُلْم آلود» هر دو تعبیری تحقیرآمیز و اهـانت بـار است. «خِـلْم آلود» یـعنی خشمگین و «خُلْم آلود» یعنی کسی که آب دماغش آویزان شده است. تلّفظ اخـیر در ایـنجا مناسب‌تر است و وصف کودک تواند بود. به هرحال بددلان وقتی حدیث غدیر را شنیدند در طعنهٔ به امام علی(ع) تعبیر «کودکی خلم آلود» را بکار بُردند. لفظ «مولی» به احصای علامهٔ امینی در **الغدیر** دارای ۲۷ معنی است.]

گفت: هر کو را منم مولا و دوست　　　ابنِ عمِّ من علـی مـولایِ اوست (۴۵۳۹)

فرمود: هرکس که من‌مولا و دوست‌اوهستم، پسرعموی‌من‌یعنی‌علی(ع)هم‌مولای‌اوست.

کیست مولا؟ آنکـه آزادت کـند　　　بـندِ رِقـیّت[۲] ز پـایت بـرکَنَد (۴۵۴۰)

مولا چه کسی است؟ مولا همان کسی است که تو را از بند شهوات سافل و معبودهای

---

۱. ر.ک. **الغدیر**، ج ۱، ص ۷۲ - ۶۱.

۲. رِقّیّت: بندگی.

آفل می‌رهاند. و ریسمان بندگیِ غیرخدا را از پای روحت می‌گشاید.

(۴۵۴۱) چون به آزادی نبوّت هادی است مـؤمنان را ز انـبیا آزادی است

از آنرو که مقام نبوّت، مردم را به سوی آزادی و حُرّیّت هدایت می‌کند، آزادی و حریتِ اهل ایمان مرهون پیامبران است. یعنی انبیا پایه‌گذار آزادی هستند، چرا که آنان مردم را فقط به بندگی حضرت حق می‌خوانده‌اند و از بت پرستی و شخصیّتْ پرستی در همهٔ اشکال آن نهی می‌کرده‌اند.

(۴۵۴۲) ای گـروهِ مـؤمنان شـادی کـنید همچو سرو و سوسن آزادی‌کـنید

حال که چنین است، ای اهل ایمان شادی سر دهید و مانند سرو و گُـل سـوسن آزاد باشید و احساس آزادی کنید. [اگر ایـن بـیت را مـقول قـول انـبیا و اولیـای عـظام بـدانـیم بهتر است.]

(۴۵۴۳) لیک مـــی‌گوییدهردَم‌شُکرِآب بی‌زبان،چون‌گلستانِ‌خوشْ‌خِضاب[1]

امّا هر لحظه بدون زبان، مانند گلستانِ خوشْ‌رنگ، شُکرِ آب را بـجای آریـد. یـعنی اگرهم می‌خواهید شکر بگویید، نباید لقلقهٔ لسان باشد، بل شکر باید با تمام اجزای وجود باشد. چنانکه مثلاً شکرِگُلزار از آب اینست که سرسبزی و خرّمی پیدا کند. نه آنکه فقط به لسان قال بگوید: ای آب از تو سپاسگزارم! چقدر خوبی! چنانکه دأب مدّعیان ایـمان هـمینگونه است. يَقُولوُنَ بِاَلْسِنَتِهِمْ مٰا لَيْسَ فی قُلُوبِهِمْ.

(۴۵۴۴) بی زبان گویند سرو و سـبزه‌زار شُکرِ آب و شُکـرِ عـدلِ نـوبهار

درختزار و چمنزار بدون زبان شُکر آب و شُکرِ عدالت بهارِ نورسیده (یا اعتدال ربیعی) را می‌گویند. [«عدل» اگر به معنی عدالت گرفته شود مراد اینست که موسم بهار به طور عادلانه هر مکانی را به اقتضای قابلیّت طبیعی‌اش سرسبز می‌کند. شاید هم مراد از «عدل نـو بـهار» اعتدال ربیعی باشد.]

---

۱. خوشْ‌خِضاب: در اینجا به معنی «خوش رنگ» است. «خِضاب» هر آن چیزی است که موی سر و صورت را با آن رنگ می‌کنند.

حُلّه ها[۱] پوشیده و دامن‌کَشان مست و رقّاص و خوش و عنبرفشان (۴۵۴۵)

درختزاران و چمنزاران یعنی کلِّ طبیعت جامه های نو پوشیده‌اند و خرامان و مستان و رقص کنان و شادمان و عطرافشان جلوه‌گری می‌کنند.

جزو جزو، آبستن از شاهِ بهار جسمشان چون دُرجِ[۲] پُر دُرِّ ثِمار[۳] (۴۵۴۶)

همهٔ اجزای طبیعت از شاهِ بهار بارور شده‌اند. و اندامشان مانند صندوقچه‌ای از مروارید میوه ها آکنده است. [میان کلمهٔ «دُرّ» و «دُرْج» در لفظ «جناس زاید» است و در معنی «مراعات نظیر». و این هر دو از صنایع بدیعی است[۴]. «شاهِ بهار» اضافهٔ تشبیهی است.]

مریمان، بی شُوی آبِست[۵] از مسیح خامُشان، بی لاف و گفتاری فصیح (۴۵۴۷)

گویی که درختان و گیاهان طبیعت همچون **مریم**هایی هستند که شوهر ناکرده از دمِ مسیحاییِ نوبهار آبستن شده‌اند. و با آنکه خاموش و ساکت‌اند ولی نطقی فصیح دارند. [مولانا تسبیح جمادات و نباتات را با نطق می‌داند. یعنی برای آنها زبانی خاص قائل است که اگر کسی مستعد شد آن زبان را می‌شنود. وچنانچه در اینجا آنان را خاموش گفته، این خاموشی نسبت به عموم است نه خصوص.

ابن‌عربی نیز در ذیل‌آیهٔ **اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِه**... گوید: تسبیح، مختصِّ حَیِّ عاقل است. و من بارها از طریق کشف و شهود شنیده‌ام که سنگ‌ها با نطقی مخصوص ذکر خدا گویند[۶].

استاد همایی در شرح بیت فوق نوشته است: مراد از «مریم» بطور **استعارهٔ محقّقه**، درختان گُل و میوه است که از دم باد بهار آبستنِ گُل ها و میوه های گوناگون شده باشند. و «مسیح» نیز بر سبیل **استعارهٔ تحقیقیه** مراد باد نوبهار یا فصل بهار است که از دم حیات بخش او مردگانِ خاک، زنده می‌شوند و زندگانی نباتی را از سر می‌گیرند[۷].]

---

۱. **حُلّه**: لباس نو. جمع: **حُلَل**.

۲. دُرْج: صندوقچه جواهرات.

۳. ثِمار: میوه ها. جمعِ ثَمَر. «دُرِّ ثِمار» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ **مُشَبَّهٌ** به به **مُشَبَّه** است.

۴. ر. ک. **تفسیر مثنوی معنوی**، ص ۱۸۱.

۵. آبِست: آبستن.

۶. فتوحات مکیة: ج ۲، ص ۳۴۵.

۷. **تفسیر مثنوی معنوی**، ص ۱۸۱.

(۴۵۴۸) **ماهِ ما بی نطق، خوش برتافته ست هر زبان، نطق از فَرِ[1] ما یافته‌ست**

این بیت با آنکه معنی ساده‌ای دارد، ولی معلوم نیست که مقول کدام قائل است. بعضی از شارحان مانند انقروی و گولپینارلی آنرا مقول قول «مریمانِ بی‌شوی» در بیت قبلی گرفته‌اند. با این ملاحظه بیت فوق متمّم مضمون سابق است. هرچند ظاهر متن چنین توهمّی را مجال می‌دهد، ولی توجیه آن با ابیات بعدی تکلّف بار می‌آید. لیکن مرحوم استاد همایی آنرا مقول انبیاء و اولیای عظام تلقی کرده است. در اینصورت بیت فوق رجوع می‌کند به بیت (۴۵۴۲) همین دفتر[2]. معنی بیت بر این تقدیر: انبیا و اولیا می‌گویند: ماهِ تابانِ وجود معنوی ما بی نطق و گفتار بخوبی می‌تابد. و هر زبانی از فروغ وجود ما سخنوری آموخته است. [صاحب **منهج** نیز بیت فوق را مقول خداوند دانسته و مراد از «ماه ما» را رسول اکرم(ص) شمرده است[3]. نیکلسون ابیات‌اخیر را توصیفی‌تصویری‌وتمثیلی از نیایش‌عارفان روشن‌بین به‌لسان حال دانسته است[4].]

(۴۵۴۹) **نطقِ عیسی از فَرِمریم بود نطقِ آدم پرتوِ آن دَم بود**

گفتار عیسی(ع) از فروغ ایزدی مریم(ع) حاصل شده است. و گفتار آدم(ع) نیز از فروغ نفخهٔ الهی به ظهور آمده است. [طبق آیهٔ ۳۰ سورهٔ **مریم** حضرت عیسی(ع) در گهواره به نطق آمد. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۰۴) دفتر سوم. طبق آیهٔ ۴ سورهٔ **رحمن** نیز خداوند به آدمی نطق و بیان بیاموخت. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۹۴) دفتر چهارم. نیز طبق آیهٔ ۳۱ سورهٔ بقره آدم از اسماء و مسمّیات اشیاء خبر داد. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۷۰) دفتر چهارم.]

(۴۵۵۰) **تا زیادت گردد از شُکر ای ثِقات[5] پس نباتِ دیگرست اندر نبات**

ای آدمیان مورد اعتماد، بر اثر شکر نعمت، نعمت های شما افزون گردد. چنانکه مثلاً از دل هر گیاهی گیاهان دیگری بروید. [صاحب **منهج** گوید: معرفت و حکمت و طاعتی که از بارگاه الهی و به وساطت انبیا به ما رسیده چنانکه آن نعمت های معنوی را شکر گوییم موجب

---

۱. فَرّ: فروغ ایزدی.
۲. ر.ک. **تفسیر مثنوی معنوی**، ص۱۸۳.
۳. ر.ک. **المنهج القوی**، ج۶، ص۶۱۰.
۴. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر ششم، ص۲۲۶۹.
۵. ثِقات: افراد مورد اعتماد جمعِ ثِقَه.

مزید نعمت شود[1]. مضمون آیهٔ ۷ سوره **ابراهیم** در بیت فوق مندرج است. رجوع شود به شرح بیت (۹۳۸) دفتر اول. منظور بیت: اگر قدر ارزش های معنوی را بدانی، و این ارزش ها روز به روز و لحظه به لحظه در روح و ضمیر تو بالنده تر گردد. پس پاس انفاس دار.]

عکسِ آن اینجاست،ذَلَّ مَنْ قَنَع　　　اندرین طَوْرست[2]عَزَّ مَنْ طَمَع　(۴۵۵۱)

در اینجا عکس آن سخن مصداق دارد. یعنی در امور دنیوی همیشه دستور اینست که شخص قناعت کند و آزمندی نشان ندهد، ولی امور معنوی را هرچه تحصیل کنی باز کم است. از اینرو در کسب معالی اخلاقی و فضائل روحی باید گفت که هرکس قناعت ورزد خوار و ذلیل شود. در این مرتبه یعنی در مرحلهٔ کسب فضائل دستور اینست: هر که آزمندی نشان دهد عزیز و ارجمند گردد. [رجوع شود به شرح بیت (۱۹۴۳) و (۳۶۳۱) دفتر پنجم.]

در جَوالِ نفسِ خود چندین مرو　　　از خریدارانِ خود غافل مشو　(۴۵۵۲)

این قدر به جوال نفس خود درمیا. یعنی خود را زندانی محبسِ نفس امّاره مکن. و از خریداران خود غافل مباش. یعنی از انبیا و اولیا و کاملان مکمِّل که تو را از نفس پلیدت می‌رهانند غافل مشو. دست ارادت به آنان ده و در ظلّ عنایت آنان قرار گیر.

باز آمدن زنِ جوحی به محکمه قاضی سالِ دوم، بر امیدِ وظیفهٔ پارسال و شناختنِ قاضی او را اِلی اِتْمامِه

بعدِ سالی باز جوحی از مِحَن　　　روبه زن‌کرد و بگفت:ای چُستْ‌زن　(۴۵۵۳)

پس از سپری شدن یک سال دوباره جوحی به سبب دچار آمدن به سختی ها و رنج ها رو به زن خود کرد و گفت: ای زن چالاک و زرنگ!

آن وظیفهٔ پار را تجدید کن　　　پیشِ قاضی از گِلهٔ من گو سخن　(۴۵۵۴)

درآمدِ پارسال را تجدیدکن. دوباره برو نزد قاضی و از بدرفتاری های من شکایت کن. [«وظیفه» به معنی مقرّری و مستمرّی است. ولی در اینجا مراد همان صددیناری است که با

---

۱. المنهج القوی، ج۶، ص ۶۱۱ ـ ۶۱۰.

۲. طَوْر: نوع، صنف، هیئت، مرتبه. جمع: اَطْوار.

طرحِ نقشهٔ یاد شده به دست آورد.]

(۴۵۵۵) زن برِ قـاضی در آمـد بـا زنـان مر زنی را کرد آن زن ترجـمان[1]

زن جوحی همراه زنان دیگر نزد قاضی رفت، و زنی را سخنگوی خود کرد.

(۴۵۵۶) تـا بـنشناسد ز گـفتن قـاضیش یـاد نآیَـد از بـلایِ مـاضیش

تا قاضی او را از لحن کلامش نشناسد و به یاد بـلایی کـه پـارسال بـر سـرش آمـد نیفتد.

(۴۵۵۷) هست فـتنهٔ غـمزهٔ غـمّازِ زن لیک آن صد تُو شود ز آوازِ زن

ناز و کرشمهٔ زن فتنه‌انگیز است. امّا آن فتنه‌گری وقتی با صدای لطیف او درآمیزد صد برابر می‌شود.

(۴۵۵۸) چون نمی‌تانست آوازی فـراشت غمزهٔ تنهایِ زن سـودی نـداشت

زن جوحی چون از ترس شناخته شدنش نمی‌توانست صدایش را بـلند کـند، نـاز و کرشمه‌اش به تنهایی مؤثّر نمی‌افتاد.

(۴۵۵۹) گفت:قاضی: رَوْ تو خصمت‌را بیار تـا دهـم کـارِ تـو را بـا او قـرار

قاضی به زن‌جوحی گفت: برو خصمت (شوهرت) را اینجا بیاور تا مشکل شما را حل‌و فصل کنم.

(۴۵۶۰) جوحی‌آمد،قاضی‌اش‌نشناخت‌زود کو به وقت لُقیه[2] در صندوق بود

وقتی جوحی آمد، قاضی نتوانست او را بلافاصله بشناسد، زیرا که قاضی پارسال بـه هنگامِ رو در رو شدن با جوحی در صندوق بود. یعنی قاضی چهرهٔ جوحی را ندیده بود، زیرا هنگام داد و ستد با نایبش داخل صندوق بود.

---

۱. ترجمان: مترجم، کسی که از زبان دیگری سخن گوید.

۲. لُقیه: یک بار دیدن، ملاقات کردن.

زو شـــنیده بـــود آواز از بـرون در شِریٰ و بیع و در نقص و فزون (۴۵۶۱)

فقط صدای جوحی را هنگام خرید و فروش و معامله و چانه زدن بر سـر کـاهش و افزایش قیمتِ صندوق از بیرون صندوق شنیده بود.

گفت: نفقهٔ زن چرا نـدْهی تـمام؟ گفت: از جان، شرع را هستم غلام (۴۵۶۲)

قاضی به جوحی گفت: چرا نفقهٔ زنت را بطور کامل نـمی‌دهی؟ جـوحی جـواب داد: من از صمیم جان بندهٔ احکـام شـرعم. یـعنی هـرچـه شـرع در ایـن‌باره حکـم کـند قـبول دارم.

لیک اگر میرم، نـدارم مـن کـفن مُفلِس این لِعْبَم و، شش پنج زن[1] (۴۵۶۳)

امّا من به قدری مفلسم که اگر الآن بمیرم پول کفن ندارم. من شخصی قماربازم و بـه سبب قماربازی دچار فقر و افلاس شده‌ام.

زین سخن قاضی مگر بشناختش یاد آورد آن دَغَل[2] و آن باختش (۴۵۶۴)

قـاضی از ایـن سـخن، جـوحی را شـناخت و یـاد حـیله‌گـری و صـحنه‌سازی‌اش افتاد.

گفت: آن شش پنج با من باختی پـار انـدر شَشْـدَرَم[3] انـداخـتی (۴۵۶۵)

قاضی گفت: تو پارسال با من آن قمار را بازی کردی و مرا به قول نرْدبازان «ششدره» کردی. یعنی برمن غالب آمدی و من در مقابلت به اصطلاح قافیه را باختم.

نوبتِ من رفت، امسال آن قـمار بادگر کس باز، دست از من بدار (۴۵۶۶)

اینک نوبت من گذشته است. دست از سرمن بردار و امسال این قـمار را بـا دیگـری بازی‌کن.

---

۱. شِش پَنج زن: صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی قمار باز. گویا مأخوذ است از «شِش و بِش» در بازی نرد.
۲. دَغَل: فریب‌کاری و نیرنگبازی.
۳. شَشْدَر: ر. ک. شرح بیت (۶۱۳) دفتر دوم.

(۴۵۶۷) از شش و از پنج عارف، گشت فرد مُحتَرِز [1] گشته‌ست زین شش پنج نرد

از اینجا تا آخر این فصل جلیل از مواضع بس مهمّ مثنوی است. چه در مطاوی این ابیات انسان کاملِ مُکَمِّل از دیدگاه مکتب مولانا توصیف شده است. توضیح آنکه در امر ارشاد و دستگیری خلایق، کامل بودن کافی نیست، بل شخص باید مُکَمِّل نیز باشد. ممکن است بسیاری از عرفا کامل باشند، امّا در عین کمال مُکَمّل نباشند. یعنی از حیث باطنی به مدارج عالیهٔ عرفانی رسیده باشند، امّا وجههٔ دستگیری نداشته باشند، یا اصولاً خود به دلایلی به‌دستگیری و ارشاد تمایلی نشان ندهند. به هرحال این ابیات جملگی در بیان انسانِ کاملِ مُکَمِّل است. معنی بیت: عارفِ بالله (انسان کامل) از جهات ششگانه و حواسّ پنجگانه رهیده است. یعنی او از حیطهٔ محسوسات و حصار مادیّات بیرون است. و از آن دوری جسته است. «پنج» در این بیت کنایه از حواس پنجگانه و «شش» کنایه از جهات ششگانه است. روی هم رفته (پنج و شش) کنایه از جهان محسوسات است.

(۴۵۶۸) رَست او از پنج حسّ و شش‌جهت از ورایِ آن همه کرد آگهت

عارفِ بالله از حواّس پنجگانه و جهات ششگانه (جهان محسوسات) رهیده است. و از ماورایِ آن تو را از حقایق می‌آگاهاند.

(۴۵۶۹) شد اشاراتش اشاراتِ ازل جاوَزَ الْاَوْهامَ طُرّاً و اعْتَزَل

اشارات او همچون اشارات حضرت ازل است. یعنی رموز و اشارات انسان کامل مانند رموز و اشارات حضرت حق در حیطهٔ اوهام و عقول بشری در نمی‌گنجد. زیرا حقیقت باطنی انسان کامل کلّاً از حیطهٔ اوهام فراتر رفته و از آن کناره گرفته است. [«طُرّ» به معنی همه و هرچیز و جمیع است. «جاوَزَ» فعل، و ضمیر مستترِ «هُوَ» فاعل آن. «الاوهامَ» مفعول. و «طُرّاً» حال است و در اینجا مؤوّل به «جمیعاً» می‌شود. چنانکه عرب گوید: جاءَ الْقَوْمُ طُرّاً. یعنی همهٔ قوم آمدند. پس بیت فوق می‌گوید: رموز و اشارات عارفان بالله مانند رموز و اشارات حضرت حق در محدودهٔ فهم بشری در نمی‌گنجد. شارحی از کلمهٔ «اشارات» کتاب معروف ابن سینا یعنی **الاشارات** را استنباط کرده است [2]. امّا روشن است که «اشارات» در اینجا ناظر به کتاب

---

۱. مُحْتَرِز: خویشتن‌دار.

۲. ر. ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج ۱۴، ص ۵۲۵.

معروف ابن سینا نیست.]

زین چَهِ شش گوشه گر نبود برون چون برآرَد یوسفی را از درون؟ (۴۵۷۰)

اگر او از چاه شش گوشه بیرون نبود، چگونه می‌توانست یوسف را از چاه بیرون کشد؟ یعنی اگر انسان کاملِ مُکمِّل از حیطهٔ دنیا که به منزلهٔ چاه تنگ و تاریک است رها نبود چگونه می‌توانست روح آدمیان را که همچون یوسف مصری به چاه اندر افتاده از چـاه دنـیا بـیرون آورد؟ [این بیت و بیت بعدی ناظر است به آیه‌ای در سوره **یوسف**. رجوع شود به شرح بیت (۶۷۴) دفتر چهارم.]

واردی[1] بالایِ چـرخِ بـی سُـتُن[2] جسمِ او چون دلو در چَهْ چاره کُن (۴۵۷۱)

او پیشاهنگی است که برفراز آسمان بی‌ستون قرار دارد. جسم او همچون دلو در عمقِ چاه گرفتاری به چاه افتادگان را برطرف می‌کند. یعنی روح انسان کاملِ مُکمِّل در ماورایِ چاهِ دنیاست و توسّط جسمش که همچون دلو است روح‌های افتاده در چاهِ دنیا را بر می‌کشد و تعالی می‌بخشد. [«چرخ بی‌سُتن» اشاره دارد به آیاتی که آسـمان را بـدون سـتون افـراشـته توصیف کرده است. رجوع شود به آیهٔ ۲ سوره **رعد**، آیهٔ ۱۰ سورهٔ **لقمان**.]

یـــوسفان چـنگال در دلوش زده رَسته از چاه و شهِ مصری شـده (۴۵۷۲)

یوسف‌ها بر دلوِ او چنگ در زده‌اند و از چاه رهیده‌اند و پادشاه مصر شده‌اند. یعنی ارواح طالبان حقیقت از مصاحبت با عارفانِ بالله از چاه تاریک و دنیا و هویٰ رسته‌اند و شاه عرصهٔ حقیقت و معرفت شده‌اند. پس نگارینْ روح همچون یوسف به چاهِ هویٰ درفتاد و به مدد اهل الله از چاه سویِ جاه شد.

دلوهـــایِ دیگـر از چَـهْ آبْ‌جُـو دلوِ او فـارغ ز آب اصـحابْ‌جُو (۴۵۷۳)

دلوهای دیگر از چاه، آب طلب می‌کنند. امّا دلوِ او از آب فارغ است و خواهان یاران است. یعنی در حالی که انسان‌های عادی فقط در انـدیشهٔ لذّات نـفسانی و حـظوظ دنـیوی

۱. واردِ: وارد شونده به آب، کسی که پیشاپیش کاروان به طلب آب و گیاه حرکت کند. در ایـنجا بـه مـعنی پیشاهنگ و پیشواست. معانی دیگری نیز دارد که با بیت فوق در نمی‌سازد.

۲. سُتُن: مخفّفِ ستون.

هستند، انسان کاملِ مُکمّل به فکر نجات آدمیان از چاه دنیا و نفسانیّات است. صاحب **منهج** می‌نویسد: دلوِ وجود آدمیان معمولی خواهان آب (منافع و حظوظ) از چاه دنیاست. ولی وجود عارف بالله از اینگونه آب ها فارغ است و خواهان رفیق همطریق[1].

(۴۵۷۴) **دلوها غوّاصِ آب از بـهرِ قُـوت　　دلوِ او قوت و حیاتِ جانِ حُـوت**

دلو سایر مردم برای پیدا کردن غذا در آب فرو رود، امّا دلو او مایه غذا و زندگیِ جانِ ماهی است. یعنی انسان های معمولی دائماً به چاه دنیا وارد می‌شوند و از آن به منافع و حظوظ نفسانی دست می‌یازند. ولی وجودِ عارفانِ بالله مایهٔ تغذیهٔ روحی و معنوی ماهیان دریای معرفت و حقیقت است. [«حُوت» به معنی ماهی است و جمع آن **حیتان**. کنایه است از طالبان بحر حقیقت.]

(۴۵۷۵) **دلوهـا وابستهٔ چـرخِ بـلند　　دلوِ او در اِصْبَعَینِ زورْمند**

دلوها مقیّد به آسمان رفیع است. یعنی وجود انسانهای عادی وابسته به مقتضیات طبیعی و مادّی است. در حالی که وجود او وابسته به دو انگشت قدرتمند است. یعنی وجود انسان کامل تحت تصرّفات الهی است. [«اِصْبَعَیْن» کنایه از صفت جلالیه و جمالیه الهی است. رجوع‌شود به شرح بیت(۲۷۷۷) دفترسوم. منظور بیت:همگان مقهور تصرّفات‌طبیعی‌ومادّی‌اند، امّا عارفانِ بالله از تصرّفات طبیعی رها شده‌اند و خود را تحت تصرّفات الهی قرار داده‌اند.]

(۴۵۷۶) **دلوِ چه و؟حبلِ چه‌و؟ چرخِ چی؟　　این مثالِ بس رکیک‌است‌ای‌اَچی[2]**

برادر جان، دلو دیگر چیست؟ ریسمان چیست؟چرخ چه معنی دارد؟ این تشبیهات و تمثیلات بسیار زشت و نامناسب است. یعنی تمثیلات من از روی ناچاری است و می‌خواهم مقاصدم را قدری به اذهان نزدیک کنم، والّا این تمثیلات همه ناقص و ابتر است.

(۴۵۷۷) **از کجا آرَم مثالی بـی شکست؟　　کُفوِ آن، نه آید و نـه آمـده ست**

من تمثیلِ صحیح و کامل از کجا بیاورم؟! یعنی هر تمثیلی که در بیان انسان کامل

---

۱. ر.ک. **منهج القوی**، ج۶، ص۶۱۳.

۲. اَچی: برادر. لفظی ترکی است.

آریم، همینگونه زشت و ناساز است. زیرا همتای عارف کامل مُکمّل، مِثل و مـانندی نـیامده است. [مولانا به کرّات در مثنوی به نقص تمثیلات در بیان مقاصد معنوی تصریح کرده است. ولی چاره‌ای نیست، زیرا کتب وحیانی و اسفار آسـمانی نـیز ضـرب امـثال و ارسـال مـثال کرده‌اند.]

صد هزاران مَرد پـنهان در یکـی　　صد کمان و تـیر دَرج[1] نـاوَکـی[2] (۴۵۷۸)

صدهزار نفر در یک نفر نهفته شده است. یعنی عارفِ بالله از حیث جامعیّت و شمول خود به تنهایی یک امّت است. چنانکه قرآن کـریم حـضرت ابـراهـیم خـلیل(ع) را یک امّت خوانده است. بنابر این انسان کامل مصداقِ **واحِدٌ کَالْأَلْف** است. (رجوع شود به بیت ۲۲ همین دفتر) گویی که صدتیر و کمان در تیری کوچک جای گرفته است.

مـــا رَمَـیْتَ اِذْ رَمَـیْتی، فـتنه یـی　　صدهزاران خِرمن اندر حَفنه[3] یـی (۴۵۷۹)

آیهٔ **مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ** فقط برای امتحانِ مُحْتَجَبانِ از حقیقت بوده است. یعنی آنکـه تیر انداخت (یا مشتی خاک به سوی کفّار پرتاب کرد) در حقیقت خدا بود مـنتهی از طـریق پیامبر(ص). و چون قشریان رمز اتّحاد حق و خلق و وحدت ظاهر و مظهر را در نیافتند خیال کردند که فعلِ رَمْی بالاستقلال از پیامبر(ص) سرزد. در حالی که به عنوان مثال می‌توان گفت که پیامبر(ص) ظاهراً یک مشت است، امّا صدها هزار خرمن در آن نهفته است.

آفـــتابی در یکـــی ذَرّه نـــهان　　نـاگـهان آن ذرّه بگشـاید دهـان (۴۵۸۰)

انسان کامل همچون آفتابی است که در اندرون ذره‌ای پنهان شده بـاشد. یـعنی روح انسان کامل مانند آفتاب با عظمت است، ولی جسمش ظاهراً کوچک و حقیر است. امّا همین ذرّه ناگهان دهان می‌گشاید. [بیت بعدی متمّم معنی این بیت است.]

ذرّه ذرّه گـــردد افـــلاک و زمـــین　　پیشِ آن خورشید، چون جَست از کمین (۴۵۸۱)

و چون آن خورشید از نهانگاه خود بیرون آید، آسمان‌ها و زمین در برابرش ذرّه ذرّة

---

۱. دَرْج: گنجانیدن چیزی در چیزی دیگر.
۲. ناوَک: نوعی تیر کوچک که آن را در غلاف آهنین یا چوبین که مانند ناوی باریک بود می‌گذاشتند.
۳. حَفْنه: مشتی از طعامِ گندم و نظیر آن.

شوند. [برخی که عادت دارند متون کهن دینی و نصوص عرفانی را بعضاً با اختراعات و اکتشافات جدید انطباق دهند، دو بیت اخیر را دالّ بر کشف اتم می‌دانند و می‌گویند که مولانا به طریق الهام راز وجود اتم را کشف کرده است. قراینی که بر این مدعا بر شمرده‌اند بدین قرار است:

- قابل انفجار بودن «ذره» که به «گشودن دهان» تعبیر شده است.
- افلاک و زمین از این انفجار متلاشی می‌شوند.
- وقتی که نیروی آن ذرّه آزاد شود می‌تواند افلاک و زمین را مضمحل کند.

البته مستبعد نیست که ذهنِ جوّال و درخشان نابغه‌ای همچون مولانا که در حیطهٔ عصر خود گنجائی نداشت به کشف این موضوع رسیده باشد و سپس همان مطلب علمی را نیز به صورت تمثیل در وصف انسان کامل بکار گرفته باشد، ولی صواب اینست که کـلاً متون دینی و عرفانی از این زاویه نگریسته نشود، زیرا رسالت آنها چیز دیگری بوده است. و اگر نیک درنگریم خواهیم یافت که انسان‌شناسی به مفهوم دقیق آن از هر دانشی صعب‌تر و خطیرتر است. و بی‌گمان رسالت دین و عرفان شناساندن خویشتنِ حقیقی انسان به خود او بوده است. پس روا نیست که چنین رسالت عالیه‌ای را به مرتبهٔ مباحث متحوّل فیزیک و شیمی، و جز آن تنزّل دهیم. چنانکه بعضی با آیات قرآنی چنین معاملتی داشتند و می‌کوشیدند که برای هر اختراع و اکتشاف شاهدی از قرآن کریم پیدا کنند. و طُرفه آن بود که استخراج آیات همیشه بعد از هر اختراع و اکتشافی صورت می‌گرفت نه پیش از آن که جنبهٔ تکهّن و اِخبار از مستقبل داشته باشد!

به هر حال منظور مولانا از دو بیت اخیر که بر سبیل تمثیل آورده اینست: انسان کامل بر حسب ظاهر همچون ذرّه‌ای خُرد و بی‌مقدار است و چون با دید ظاهر بدو درنگری حقیر و ناچیزش یابی. و حال آنکه او خورشیدی عظیم به نام روح لطیف ربّانی در خود نهفته دارد که در قیاس با آن، نظام شکوهمند افلاک به چیزی شمرده ناید.]

(۴۵۸۲) این‌چنین جانی چه درخوردِ تن است؟ هین بشُوی ای تن ازین جان هر دو دست

چنین روح گرانقدری مگر ممکن است که سزاوار جسم باشد؟ معلوم است که با چنین عظمتی هیچ نسبتی با جسم ندارد. پس ای جسم، از چنین جان عظیمی دست بشُویْ. یعنی غل و زنجیرت را از بال و پرِ روح بردار تا روح در اعلی مرتبهٔ آسمان به پرواز در آید.

ای تنِ گشته وِثاقِ[1] جان، بس‌است　　چند تانَد بحر در مَشکی نشست؟ (۴۵۸۳)

ای جسمی که منزلگهِ روح شده‌ای، دیگر بس است. تا کی ممکن است که دریا در مشکی جای گیرد؟

ای هزاران جبرئیل اندر بشر　　ای مسیحانِ نهان در جَوْفِ خر (۴۵۸۴)

ای انسان کاملی که به تنهایی معادل هزاران جبرئیلی، ای انسان کاملی که جمعِ ارواح پاکان در قالب عنصری تو نهفته شده است. [منظور بیان جامعیّت انسان کامل است که او به تنهایی جامع جمیع ساحات و حضرات وجودی است. «مسیح» که در اینجا به صیغهٔ جمع آمده کنایه از «روح» لطیف ربّانی، و «خر» کنایه از جسم و کـلاً جنبهٔ مادی و بهیمی انسان است. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۵۰) دفتر دوم.]

ای هزاران کعبه پنهان در کَنیس[2]　　ای غلطْ اندازِ[3] عِفریت[4] و بِلیس (۴۵۸۵)

ای انسان کامل، عظمت باطن تو را می‌توان اینگونه مثال زد: روح تو همچون هزاران کعبه است، و جسم تو همچون بُتخانه. و این هزاران کعبه در بتخانه‌ای پنهان شده است. تو ای انسان کامل، دیو و ابلیس را به اشتباه انداخته‌ای. [زیرا ابلیس خلقت آتشین خود را بر خلقت گِلینِ آدم(ع) برتر دانست و نتوانست گوهر تابناک روح ربّانی آدم را ببیند. پس نـدایِ **اَنَـا خَیْرٌمِنْه** سر داد. ابلیسانِ آدمْ روی نیز همینگونه‌اند. خود را از اهل الله و خاکساران ذوالجلال برتر دانند و با تفرعن به آنان در نگرند.]

سَجده‌گاهِ لامکانی در مکان　　مـرِبلیسان را زتـو ویـران دکـان (۴۵۸۶)

اگر یای «مکانی» را یای خطاب بگیریم، معنیِ مصراع اوّل اینست: ای آدم، تو در حالی که در مکان قرار گرفته‌ای، سجده‌گاهِ فرشتگانِ لامکان هستی و اگر یای «مکـانی» را یـای نسبت فرض کنیم معنی مصراع اوّل اینست: آدم سجده‌گاهی لامکانی در مکـان است. دکـان ابلیسان و شیاطین بر اثر وجود تو از رونق افتاد و ویران شد. زیرا خود را برتر از تو دانستند و

---

۱. وِثاق: اتاق، خرگاه.
۲. کَنیس: بُت خانه، معبد یهودیان، کنیسه، کُنِشت.
۳. غلطْانداز: صفت مرکّب فاعلی مرخّم به معنی به اشتباه در آورنده.
۴. عِفریت: ر.ک. شرح بیت (۹۰۳) دفتر چهارم.

به راه طغیان و عصیان رفتند.

(۴۵۸۷) که چرا من خدمتِ این طین کنم؟ صورتی را من لقب چون‌دین‌کنم؟

شیطان می‌گوید: چرا باید بر این موجود گِلین (انسان) سجده آورم؟ چرا باید بر قالبی عنصری نام دین و ایمان بنهم؟! [چنانکه شیطانْ صفتان نیز با ناز و تفرعن گویند که عارفانِ بالله و خاکسارانِ لله کیان‌اند که با دیدهٔ عزّت و کرامت بدانان در نگریم؟!]

(۴۵۸۸) نیست صورت،چشم را نیکو بمال تا ببینی شَعْشَعهٔ نورِ جلال

پس بدین صورتْ پرستانِ کودن و غبیّ خطاب در می‌رسد که آدم (انسان کامل) فقط همین جرثومهٔ عنصری نیست. چشمانت را خوب بمال تا پرتو نور جلال الهی را در وجود او ببینی. [زیرا انسان مظهر تام و تمام اسماء و صفات الهی است. حکیم سبزواری گوید: این ابیات همه در تمجید انسان کامل است. مقام انسان کامل، مقام کثرت در وحدت و مفصّل در مجمل است. و اسم اعظم حق است مشتمل بر همهٔ اسماء و هیکل توحید است.[1]]

باز آمدن به شرح قصّهٔ شاهزاده و ملازمتِ او در حضرتِ شاه

(۴۵۸۹) شاهزاده پیشِ شَه حَیرانِ این هفت‌گردون‌دیده‌دریک‌مشت‌طین[2]

شاهزادهٔ بزرگین در محضر شاه **چین** حیران این حقیقت بود که هفت فلک را در مُشتی گِلْ می‌دید. [در اینجا شاه **چین**، کنایه از انسان کامل است که عالم اکبر در جسم صغیر او منطوی گشته است.]

(۴۵۹۰) هیچ ممکن نَیْ به بحثی لب گشود لیک جان با جان دَمی خامُش‌نبود

اصلاً امکان نداشت که در برابر شاه (انسان کامل) لب به سخن گشاید، ولی جان او با جانِ شاه حتّی لحظه‌ای از گفتگو باز نایستاده بود. یعنی مرید با مراد اتّصال روحی دارد و هرچند میان آن دو حرف و صوتی مبادله نشود، ولی از طریق پیوند روحی و تبادل امواج درونی با یکدیگر متّصلاً حرف می‌زنند.

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص۵۰۵.

۲. طین: گِل.

آمده‌درخـاطرش‌کین‌بس‌خفی‌است اینهمه‌معنی‌است،پس‌صورت‌زچیست؟ (۴۵۹۱)

شاهزاده با خود می‌گفت: خداوندا، این دیگر چه سرِّ مکتومی است. این شاه یکپارچه معنویّت است، پس صورت ظاهری او برای چیست؟ یعنی این معنویتِ خالص چه نیازی بـه جسم داشت؟ اصلاً صورتِ ظاهر چه فایده‌ای دارد و به چه کار می‌آید؟ و عشق به صورت چه ضرورتی دارد؟

صورتی از صـورتت بـیزارکُـن[1] خفته‌یی هر خـفته را بـیدارکُـن[2] (۴۵۹۲)

این بیتِ ظاهراً ساده بعضی از شارحان را دچار خطا و زَلَل کرده و بعضی نیز دربارهٔ آن سکوت کرده‌اند و بعضی نیز به ترجمهٔ تحت اللّفظ آن قناعت کرده‌اند. در حالی که این بیت مشکل لفظی و تعقید لغوی ندارد، بلکه فقط مفهوم و منظور بیت صعب‌الوصـول است. مـعنی صوری بیت: صورتی تو را از صورت بیزار می‌کند. و خفته‌ای همهٔ خفتگان را بیدار می‌کند. امّا منظور بیت: بیت فوق و ابیات بعدی ظاهراً جواب مولانا به سؤال شاهزاده است که در بـیت پیشین طرح شد. مولانا می‌گوید درست است که انسان کامل در جسمی مـجسَّم و صـورتی مصوَّر می‌شود، ولی همین جسم و صورت، سالکان و طـالبان حـقیقت را از صـورتْ‌پرستی می‌رهاند، چنانکه در بیت (۷۴) دفتر دوم فرماید:

چـون خـلیل آمـد خـیالِ یـارِ مکـن صـورتش بُت، مـعنیِ او بُت‌شکـن

امّا منظور مصراع دوم: انسان کامل و عارف واصل از امور دنیوی و شهوانی به خواب اندر است. چنانکه در بیت (۳۹۳ ـ ۳۹۲) دفتر اول فرماید:

حالِ عـارف ایـن بُـوَد بـی‌خواب هـم گـفت ایـزد: هُـمْ رُقُـودٌ، زیـن مَـرَم
خـفته از احـوالِ دنـیا روز و شب چـون قـلم در پـنجهٔ تـقلیبِ رب

پس عارفی که در امور حیوانی و مکاسب بهیمی خواب است و در امور معنوی بیدار، خفتگان خواب غفلت را با سخنان قویم و متین خود به خودآگاهی و خویشتن‌شناسی وارد می‌سازد. این وجه نیز برای مصراع اوّل قابل تأمّل است: عشق صوری و مجازی تو را از عالم صورت بیزار می‌کند، زیرا عشق مجازی پُلی است که آدمـی را بـه سـرمنزل عشـق حـقیقی می‌رساند چنانکه گفته‌اند: **اَلْـمَجٰازُ قَنْطَرَةُ الْحَقیقَة**. در بیت(۱۱۱) دفتر اول نیز آمده است:

عاشقی گر زین سر و گر زان سـرست عـاقبت مـا را بـدان سـو رهـبرست

---

۱ و ۲. بیزارْکُن و بیدارْکُن: هر دو صفت فاعلی مرکّب مرخّم است. به معنی بیزار کننده و بیدار کننده.

پس مظاهرجسمانی به‌مثابه پُل است نه‌مقصد، و سالک باید از آن بگذرد و هرگز در آن توقّف نکند، چنانکه طایفه‌ای از صوفیه جمالْ‌پرست به جهت توقّف در آن، زشتی و شَناعت به بار آوردند و به بدنامی و شَنار گرفتار آمدند. رجوع شود به شرح بیت (۵۹۳) دفتر پنجم.

(۴۵۹۳) آن کـلامت مـی‌رهاند از کـلام و آن سَقامت[1] می‌جهاند از سَقام

آن کلام، یعنی سخن عشق، تو را از قیل و قال و کلام‌های نـفسانی مـی‌رهاند. و آن بیماری، یعنی بیماری عشق، تو را از جمیع بیماری‌های اخلاقی نجات می‌بخشد. چنانکه در بیت (۲۲) دفتر ازل فرماید:

هـرکه را جـامه ز عشـقی چـاک شـد او ز حرص و جمله عـیبی پـاک شـد

نیز جایز است «کلامِ» دوم با کسر کاف قرائت شود. **کِلام** جمع کَلْم (= زخم) است. با این تقدیر معنی مصراع اول چنین است: کلام عشق تو را از زخم‌های روحی مـی‌رهاند. نـیز جایز است **کُلام** (= زمین سفت و ناهموار) قرائت شود. معنی مصراع اول با توجّه به این معنی اینست: کلام عشق تو را از سختی و ناهمواری نجات دهد. امّا وجه اوّل انسب است.

(۴۵۹۴) پس سَقامِ عشق، جانِ صحّت است رنجها اَش حسرتِ هر راحت است

پس بیماری عشق، روح و جوهرسلامتی است. و رنج‌هایی که در راه عشـق نـصیب عاشق می‌شود مایهٔ غبطهٔ هر آرامشی است.

(۴۵۹۵) ای تن‌اکنون‌دستِ‌خود زین‌جان‌بشُو ور نمی‌شویی، جز این جانی بجُو

این بیت راجع است به بیت (۴۵۸۲) همین دفتر: ای جسم، اینک دست از روح لطیف ربّانی بشُوی. یعنی روح را رهاکن تا به بالندگی و رَیَعان رسد و اگر نمی‌خواهی از او دست بداری، پس لااقلّ روحی دیگر طلب کن. یعنی روح ربّانی را رها کن و به روح حیوانی چنگ در زن.

(۴۵۹۶) حاصل‌آن‌شه،نیک‌اورامـی‌نواخت اوازآن‌خورشید،چون‌مه‌می‌گداخت

خلاصه مطلب، شاه **چین** شاهزاده را بخوبی مورد لطف و نوازش خود قرار می‌داد، و شاهزاده نیز مانند ماه در برابر آن خورشیدِ معنویت ذوب می‌شد. یعنی به محاق فنا می‌رفت،

---

[1] ۱. سَقام: بیماری.

زیرا در انوار قاهرهٔ او محو شده بود.

آن گُــدازِ عــاشقان بـاشد نـمو همچو مَهْ اندر گُـدازش تـازه‌رُو (۴۵۹۷)

گداختن عشّاق، همان بالیدن و رشد کردن آنان است. مانند ماه که از گداختن و نقصان طراوت چهره پیدا می‌کند، زیرا نقصان ماه نهایتاً به بدرِ کامل می‌انجامد.

جمله رنجوران، دوا دارنـد امـید نالد این رنجور، کِم افزون کـنید (۴۵۹۸)

همهٔ بیماران جسمانی منتظر شفا و درمان‌اند، ولی بـیمار عشـق دائـماً مـی‌گوید کـه بیماری‌ام را بیشتر کنید.

خوشتر از این سَم، ندیدم شربتی زین مرض خوشتر، نباشد صحّتی (۴۵۹۹)

عاشق می‌گوید: هیچ شربتی را گواراتر از زهر عشق ندیدم. و هیچ سلامتی و صحتی از بیماری عشق دلنشین تر نیست. [وَ الْعِشْقُ شِفاءٌوَ سِوَی الْعِشقِ مَرَض.]

زین گـنه بـهتر، نـباشد طـاعتی سالها، نسبت بـدین دَم، سـاعتی (۴۶۰۰)

هیچ طاعتی بهتر از گناه عشق نیست. سالیان متمادی نسـبت بـه لحـظهٔ درد عشـق، لحظه‌ای بیش شمرده نشود. [پس بُراق عشق جُل کن و بر آن بر آی و به معراج حقایق شو.]

مدّتی بُد پیشِ این شه زین نَسَق[1] دل کباب و جان نـهاده بـر طـبق (۴۶۰۱)

شاهزاده مدّتی‌بدین ترتیب با دلی از عشق‌شاه سوخته و جانی‌بدو نثار کرده کنار او نشست.

گفت: شه از هر کسی یک‌سربُرید من زشه هر لحظه قربانم جـدید (۴۶۰۲)

شاهزاده گفت:شاه سر هر کسی را یک بار بُرید، ولی من هر لحظه در راه عشق تو از نو قربانی می‌شوم.

من فقیرم از زر، از سـر مُـحتشم صدهزاران سـر خَـلَف دارد سـرم (۴۶۰۳)

من از نظر مالی فقیرم، ولی از نظر سر توانگرم. یعنی من هربار که کشته شوم ققنوس‌وار

۱.نَسَق: نظم، ترتیب.

از خاکستر وجودم پر می‌گشایم و به حیاتی برتر زنده می‌شوم و هر سری که از من ببرند سر دیگر جانشین آن شود و سرمن صدهزار سر جانشین این سر دارد.

(۴۶۰۴) **با دو پا در عشق نتْوان تاختن   با یکی سَرعشق نتوان باختن**

زیرا با دو پا نمی‌توان در طریق عشق تاخت و تاز کرد. و با یک سر هم نمی‌توان عشقبازی کرد. [بلکه شخص باید پاها و سرها بدهد تا عاشق نامیده شود.]

(۴۶۰۵) **هرکسی‌را خود دو پا و یک‌سَراست   با هزاران پا و سَر، تن نادر است**

هر آدمی دو پا و یک سر را دارد. امّا تنی که هزاران پا و سر داشته باشد نادر است. [و آن تن، تن عشّاق است.]

(۴۶۰۶) **زین سبب هَنگامه ها شد کُل هدر   هست این هَنگامه هر دَم گرم تر**

به همین علّت همهٔ هنگامه ها به هدر رفته است، امّا هنگامهٔ عشّاق هر لحظه داغ‌تر می‌شود. [کلمهٔ «کُلّ» تأکید برای «هنگامه ها»ست یعنی همهٔ هنگامه ها.]

(۴۶۰۷) **معدنِ گرمی است اندر لامکان   هفت دوزخ از شرَارش یک دُخان**

عشق در عالم لامکان، معدن دارد. و هفت طبقهٔ جهنم در قیاس با شعلهٔ عشق، دودی بیش نیست. [هفت طبقهٔ دوزخ، کنایه است از اوصاف بهیمی که در آتش عشق الهی محو می‌گردد.]

در بیانِ آنکه دوزخ گوید که قَنطرهٔ[1] صراط بر سرِ اوست: ای مؤمن از صراط زودتر بگذر زود بشتاب، تا عظمتِ نورِ تو آتشِ ما را نکُشد، جُزْ یا مُؤْمِنُ فَاِنَّ نُورَکَ اَطفَأَ ناری

(۴۶۰۸) **ز آتشِ عاشق ازین رو، ای صَفی   می‌شود دوزخ ضعیف و مُنْطَفی[2]**

ای برگزیده، به همین سبب است که دوزخ از آتش عاشق، خموده و خموش می‌گردد. [در مطلع این فصل متن حدیثی آمده که توضیح آن در شرح بیت

---

۱. قَنطَره: پُل.

۲. مُنْطَفی: خاموش. اسم فاعل از مصدرِ اِنْطِفاء. در اصل بوده است مُنْطَفِئ.

(۱۲۴۹) گذشت.]

گویدش: بگذر سبک، ای مُحْتَشم ورنه آتش‌هایِ تو مُرد آتشم (۴۶۰۹)

دوزخ به مؤمن عاشق گوید: ای بزرگوار، زود از من بگذر که آتشِ عشق تو مرا خموش سازد.

کفر، که کبریتِ دوزخ اوست‌وبس بین که می‌پَخْسانَد او را این نَفَس (۴۶۱۰)

کفر که فقط مایهٔ احتراق جهنّم است ولاغیر، ببین که دَمِ مؤمنِ عاشق آن را خموش و فسرده می‌سازد. [استاد همایی پس از بحثی نسبتاً مفصّل در معنی «پَخْساندن» معنی اصلی آن را تاب و تبش و سوز و گداز دانسته است. و لذا بیت فوق را اینگونه شرح کرده است: کفر که کبریت و آتش‌گیرهٔ دوزخ است در برابر حرارت عشق و نفس گرم عاشق می‌گدازد و در تب و تپش می‌افتد[1].]

زود کبریتت بدین سودا سپار تا نه دوزخ برتو تازد، نه شَرار (۴۶۱۱)

هرچه سریعتر آتشْگیرهٔ کفر را به سودایِ عشق ربّانی بسپار تا نه جهنم اوصاف بهیمی بر روح تو حمله آرد و نه آتش نفسانیّات.

گویدش جنّت: گذرکن همچو باد ورنه گردد هرچه من دارم کَساد (۴۶۱۲)

بهشت نیز به عاشق گوید: هرچه سریعتر از من بگذر، والّا هرچه دارم از رونق بیفتد. یعنی نعیم من در برابر صفای روحی تو به چیزی شمرده ناید.

که‌تو صاحب‌خرمنی،من‌خوشه‌چین من بُتی‌ام،تو ولایت‌هایِ‌چین (۴۶۱۳)

زیرا تو ای مؤمن عاشق به منزلهٔ خرمنی و من خوشه‌چین. و من به منزلهٔ معشوقی زیبا رخسارم، ولی تو جمیع ولایات چینی. یعنی من یکی از پریچهرگان خطّهٔ چینم، در حالی که تو تمام زیبایی‌های محبوبان چین را در خود یکجا جمع داری. [«بُت» در اینجا به معنی محبوبِ زیبا روست. ذکر ولایات چین نیز کنایه از زیبارویان چین است که در ادبیات فارسی

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۱۹۸.

معروف است. منظور دو بیت اخیر: بهشت و نعیم آن یکی از جلوات باطنِ عارفِ بالله است. و این نهایت تمجید از انسان کامل است.]

(۴۶۱۴) هست لرزان زو جَحیم[1] وهم جِنان[2] نه مراین را، نه مرآن را، زو امان

هم دوزخ از حقیقت باطن انسان کامل لرزان و مضطرب است و هم بهشت. نه دوزخ از او امان دارد و نه بهشت. [این بیت تلویحاً اِشعار می‌دارد که بهشت و دوزخ دو جلوه از جَلَواتِ لُطفیّه و قهریّهٔ انسان کامل است. لطف او برتر از الطاف بهشتی است و قهر او نیز قهّارتر از صولت و زَعارت دوزخ. این بیت نیز کمال ستایش و مِدْحَت از انسان کامل و عارفِ واصل است.]

(۴۶۱۵) رفت عمرش، چاره را فرصت نیافت صبر، بس سوزان بُد و جان برنتافت

در اینجا مولانا پس از افادات و انتقالات متعدّد به صورت حکایت باز می‌گردد و می‌فرماید: عمر شاهزادهٔ بزرگین سپری شد در حالی که فرصت نیافت که فراق خود را از معشوق چاره کند، زیرا صبر پدیده‌ای جان‌ْگداز است و جان او نتوانست بر فراق معشوق صبر آرد.

(۴۶۱۶) مدّتی دندان‌کَنان[3] این می‌کَشید نارسیده، عمرِ او آخِر رسید

مدّتی دندان روی جگر گذاشت و رنج فراق را تحمّل کرد، ولی هنوز به وصال معشوق نرسیده بود که عمرش به پایان رسید.

(۴۶۱۷) صورتِ معشوق زو شد در نهفت رفت و شد با معنیِ معشوق جُفت

صورت معشوق از وی نهان گشت، امّا او از دارِ این دنیا کوچید و در آن دنیا به حقیقتِ معشوق پیوست. به نحو تأویل یعنی وصال حضرت معشوق در دنیا برای او حاصل نشد، بل در آن سرای بدو رسید.

---

۱. جَحیم: دوزخ.

۲. جنان: بهشت. هرچند جِنان جمع مکسّر جَنَّت است، ولی فارسیان از آن معنی مفرد اراده می‌کنند.

۳. دندانْ کَنان: در اینجا کنایه است از تحمّل زجر و سختی. ظاهراً تعبیرِ «دندان روی جگر نهادن» معادل آن است.

گفت: لُبسش[۱] گرز شَعْر[۲] و شُشْتَرست　　　اِعتناقِ[۳] بی‌حجابش خوش‌ترست (۴۶۱۸)

شاهزاده با زبان حال (و نه قال) گفت: پوشش معشوق حتّی اگر از پشم و دیبای شوشتری هم که باشد، البتّه هم آغوشی با معشوق، به صورت عریان و بدون لباس لذّت‌بخش‌تر است. [«شُشْتَر» مخفّفِ شوشتر، مراد حریر و دیبای شوشتری است که به لطافت و نرمی مشهور بوده است. منظور بیت: هر قدر که صُوَر خیالیهٔ معشوق در دل عاشق، زیبا منعکس شود باز جایِ خود معشوق را نمی‌گیرد. پس شهود بی‌واسطهٔ حقیقت بسی برتر از مشاهدهٔ با واسطهٔ حقیقت است.]

من شدم عریان زتن، او از خیال　　　می‌خِرامم در نِهایاتُ الْوِصال (۴۶۱۹)

من از جسم خود عریان شدم و معشوق از خیال. یعنی من از عالم جسمانی مفارقت جُستم و حضرت معشوق از صور خیالیّهٔ بشری جدا شد و به صورت معنیِ صرف و حقیقت محض بر من تجلّی کرد. بنابر این تا وقتی که انسان اسیر مقتضیات جسمانی است حضرت حق را در حجاب صورت‌های خیالی مشاهده می‌کند، و همینکه از عالم جسمانی برهید حُجُب خیالات و اوهام نیز از برابر دیدهٔ او کنار رود و حقیقت عریان بر او تجلی کند. بدین سان به سوی اعلی مرتبهٔ وصال ره می‌پویم.

این مَباحث تا بدینجا گفتنی است　　　هرچه آید زین سپس بنهفتنی است (۴۶۲۰)

مولانا در بیت فوق به مشتاقان حقیقت گوشزد می‌کند که تا اینجا گوشه‌هایی از رموز این حکایت پرمغز را در بیان آوردیم، امّا سرِّ اکبرِ این حکایت در تنگیِ قالبِ کلمات و حروف در نگنجد. پس فرماید: این بحث‌ها تا این مرحله قابل گفتن و بیان کردن بود، ولی بعد از این هرچه به قلبم خطور کند باید پنهان بدارم و اندر گفت نارَم که سخن تاب آن معانی قاهر ندارد. چنانکه در بیت (۶۹۳) دفتر اوّل فرمود:

زین سبب من تیغ کردم در غِلاف　　　تا که کژخوانی نخواند بر خِلاف

---

۱. لُبس: پوشش.

۲. شَعْر: موی، در اینجا مراد لباس نرم و لطیفی است که از پشم و کرک سازند.

۳. اِعْتِناق: دست در گردن یکدیگر انداختن، هم آغوش شدن.

(۴۶۲۱) **ور بگوئی، ور بکوشی صدهزار هست بیگار و، نگردد آشکار**

اگر فرضاً صدهزار مرتبه اسرار آنرا بر زبان آری و برای بیان آن نیز صدهزار مرتبه تلاش کنی، زحمت بیهوده‌ای کشیده‌ای، زیرا سرّ اکبر حقیقت اندر گفت ناید. [چنانکه شخصی از سلطان العلماء (پدر مولانا) پرسید: معرفت چیست و محبّت (عشق) چگونه است؟ جواب داد: اگر نمی‌شناسی، با تو چه گویم؟! و اگر می‌شناسی، با تو چه گویم؟! کسی که اهل معرفت و محبّت باشد، خود مزهٔ معرفت و محبّتِ اَللّه یابد بی‌شرح. و اگر کسی اهلِ آن نباشد هرچند شرح کنی مزه نیابد[1].]

(۴۶۲۲) **تا به دریا، سیرِ اسپ و زین بُوَد بعد ازینَت مَرکبِ چوبین بود**

به عنوان مثال، اسب و سوار، تا لب دریا می‌توانند پیش روند، ولی از آن به بعد وسیلهٔ نقلیهٔ چوبی یعنی قایق و امثال آن لازم است. [مراد از «زین» در اینجا سوار است. زیرا شخص روی زین می‌نشیند. در این بیت «اسب و زین» کنایه از مرتبهٔ شریعت یا علم الیقین است. و «مرکب چوبین» کنایه از طریقت و یا عین الیقین است، و غرق شدن در دریا کنایه از حقیقت و یا حق الیقین است. چنانکه بیاید.

پس سمند بادپای عقل و گُربُزی خرد فقط در خشکستان عالم صورت بکار آید ولاغیر.]

(۴۶۲۳) **مَرکبِ‌چوبین، به‌خشکی ابتر است خاص، آن دریاییان را رهبر است**

مرکوب چوبی (قایق و نظایر آن) به درد خشکی نمی‌خورد، بلکه وسیلهٔ مخصوص در سفرهای دریایی (آبی) است و مسافران دریایی را جابه‌جا می‌کند.

(۴۶۲۴) **این خموشی مَرکبِ چوبین بُوَد بحریان را خامُشی تلقین بُوَد**

سکوت نیز مرکوبی چوبی است، مسافران دریا با سکوت مورد تعلیم و تلقین قرار می‌گیرند. یعنی سُلّاک طریقت باید به سفینهٔ سکوت درآیند تا بتوانند بحر حقیقت را بپیمایند. [سکوتِ اهل الله به سالک نشان می‌دهد که در اینجا نکته‌ای بس مکتوم و رازی سر به مُهر است که با قیل و قال مکشوف نگردد، بل با سکوتی توأم با تمرکز و تغوّر باطنی فهم افتد.]

---

۱. معارف، ج۱، ص۱۴۳.

هر خموشی کـه مـلولت مـی‌کند نعره‌هایِ عشقِ آن سـو مـی‌زند (۴۶۲۵)

هر عارف خاموشی که خموشی او تو را دلتنگ می‌کند، در واقع خاموش نیست، بلکه از عشقِ حقیقی نعره‌ها می‌زند. [«خموشی» با یای مصدری نیز جایز است. و امّا معنی مصراع دوم بر این تقدیر صورت گرفت که «آن سو» صفتِ «عشق» قرار گیرد. و مـراد از «آن سـو» جهان برین است. پس «عشقِ آن سو» یعنی عشـقِ آنـجهانی و عشـق حـقیقی. نـظیر تـعبیرِ «زین‌سر» و «زان سر» در مصراعِ «عاشقی گر زین سر و گر زان سر است». نـیز جـایز است «عشق» از «آن سو» منفک قرائت شود، معنی مصراع دوم با این قرائت: او در آن سو نعره‌های عشق می‌زند. رجوع شود به بیت (۲۲۳۸) و (۲۱۴۱) به بعد در دفتر پنجم.]

تو همی‌گوئی:عجب!خامُش‌چراست؟ او همی‌گوید:عجب!گوشش‌کجاست؟ (۴۶۲۶)

تو وقتی یکی از اهل الله را در خموشی می‌بینی تعجّب می‌کنی و می‌گویی: عجبا! این شخص چرا حرف نمی‌زند؟! امّا او نیز به زبان حال گوید: عجبا! گوش این شخص کجا رفته است؟! یعنی من با سکوت حرف می‌زنم و اگر کسی اهل اشارت بـاشد بشـارت را دریـابد. چنانکه در بیت (۱۷۳۰) دفتر اوّل فرماید:

حرف و صوت و گـفت را بـرهم زنـم تا که بی این هر سـه بـا تـو دم زنـم

من ز نعره کَر شدم، او بـی‌خـبر تیزگوشان زین سَمَر[1] هستند کَـر (۴۶۲۷)

من از بس نعره زدم، کر شدم، امّا او از نعره‌های من هیچ خبر ندارد. و شنوایان حقیقی (صاحبدلان) از شنیدن قصّهٔ پُر غصّه عشّاق، کر شده‌اند. [«تیزْگوشان» بر دو وجه قابل حمل است. وجه اول: مراد اهل حقیقت است، زیرا آنان گوش باطنشان تیز و هـوشیار است. وجـه دوم: مراد شنوایانِ ظاهری است. یعنی کسانی که فقط در امور دنیوی هوشیارند. اینان به سبب پنبه‌های نفسانی که در گوش هوششان انباشته شده نمی‌توانند فریاد عشّاقِ لله را بشنوند. پس گویی که کَرَند.]

آن یکی در خواب، نعره مـی‌زند صدهزاران بحث و تلقین مـی‌کند (۴۶۲۸)

مثلاً یکی در خواب نعره می‌زند و صدها هزار نوع بحث و گفتگو می‌کند.

---

۱. سَمَر: حکایتی که در شب نقل کنند، قصّه‌های شبانه.

(۴۶۲۹) **این نشسته پهلوی او بی خبر   خفته خود آن است وکَر زآن شور و شر**

ولی شخصی که در کنار او نشسته از این غوغا و قیل و قال بی‌خبر است. در واقع همو به خواب اندر است که نمی‌تواند شور و غوغای رؤیایی شخص خفته را بشنود.

(۴۶۳۰) **و آن کسی کِش مَرکبِ چوبین شکست   غرقه شد در آب، او خود ماهی است**

و کسی که مرکوب چوبی او بشکست و در آب دریا غرقه شد، براستی که او ماهی است. [این بیت اشارت دارد به مرتبهٔ حق الیقین یا حقیقت که از مرتبهٔ شریعت و طریقت برتر است.]

(۴۶۳۱) **نه خموش است و نه گویا، نادری است   حالِ او را، در عبارت نام نیست**

او نه ساکت است و نه ناطق. طُرفه حالتی دارد که نام نتوان بر آن نهادن. یعنی حال عارفِ فانی در حق به گفت نایَد. به عبارتی دیگر مقام **فناء** گفتنی نیست. چنانکه **بودا** نیز حالت **نیروانا**[1] را صریحاً بازگو نکرد. شاید سبب آن باشد که مکاشفات و حالات شهودی در کلام نگنجد.

(۴۶۳۲) **نیست زین دو، هر دو هست، آن بُوالْعَجَب   شرحِ این گفتن برونست از ادب**

عارفِ فانی در حق نه خاموش است و نه گویا. ولی هم خاموش است و هم گویا. شرح این حالتِ شگفت‌انگیز از حوصلهٔ آداب مرسوم بیرون است. یعنی آن حالت نادر و غریب از حیطهٔ گفتار خارج است. [مفاهیم بلند عرفانی چون در ظروف کلمات در نگنجد ناچار زبان در بیان آن دچار تناقض شود.]

(۴۶۳۳) **این مثال آمد رکیک و بی وُرود   لیک در محسوس ازین بهتر نبود**

مثالی که در خصوص عارف کامل آوردیم زشت و ناساز بود. امّا در جهان محسوسات بهتر از این مثال نمی‌توان پیدا کرد. [پس جمیع امثله در بیان مفاهیم معنوی و

---

۱. معنی لفظی نیروانا فرو مُردن آتش، خموشی و نفی دم است، لیکن از تعاریفی که حول آن شده می‌توان آنرا توسّعاً با مقام فنای عارفانه مقایسه کرد.

مسائل حقّانی گنگ و سترون است. امّا از ضرب امثال گُزیری نیست. چرا که کتب سماوی نیز مشحون از امثال است.]

متوفّی شدنِ بزرگین از شهزادگان، و آمدنِ برادرِ میانین به جنازهٔ برادر که آن کوچکین صاحبِ فِراش[1] بود از رنجوری، و نواختنِ پادشاه، میانین را تا او هم لَنگِ احسان شد، ماندپیشِ پادشاه،صدهزار غنایمِ غیبی و عینی بدو رسید از دولت و نظر آن شاه، مَعَ تَقریرِ بَعْضِه

کوچکین رنجور بود و، آن وسط بر جنازه آن بزرگ آمد فقط (۴۶۳۴)

برادر کوچکین در آن هنگام بیمار بود. و فقط شاهزادهٔ میانین بر جنازهٔ شاهزادهٔ بزرگین حاضر آمد. [برادر بزرگین در حالی از سرای دنیا می‌کوچد که هنوز عشق صوری از قلبش محو نشده است. به هرحال مولانا سرگذشت او را در همینجا به اختصار در می‌نوردد. و طُرفه آنکه بسیاری از رموز و اشارات مربوط بدو را نیز مسکوت می‌نهد و در می‌گذرد و آنرا به توقّد و زیرکساری خواننده می‌سپرد.]

شاه دیدش،گفت‌قاصدکین‌کی‌است؟ که‌ازآن‌بحرست‌و،این‌هم‌ماهی‌است؟ (۴۶۳۵)

شاه چین وقتی شاهزادهٔ میانین را دید او را شناخت ولی تجاهل کرد و عمداً از مُعَرِّف سؤال کرد که این شخص کیست؟ آیا او هم از همان دریاست؟ آیا این شخص هم ماهیِ آن دریاست؟ یعنی آیا این شخص هم به دریای عشق تعلّق دارد؟ [مصراع دوم هم استفهامی است. امّا شارحی آن را جواب مصراع اوّل پنداشته که ناصواب است. جواب این سؤالات در بیت ذیل آمده است.]

پس مُعّرِف گفت: پورِ آن پدر این برادر ز آن برادر خُردتر (۴۶۳۶)

پس مُعرِّف گفت: بله، این شخص نیز پسر آن پدر است. یعنی او نیز شاهزاده است، منتهی از نظر سنّی کوچکتر از برادری است که فوت کرد.

---

۱. صاحبِ فِراش: بیمار. «فِراش» به معنی بستر است. و چون بیمار معمولاً در بستر می‌آرمد از اینرو «صاحب فِراش» کنایه از بیمار شده است.

(۴۶۳۷) شه نوازیدش که هستی یادگار کرد او را هم بدین پرسش شکار

شاه **چین** او را مورد لطف قرار داد و بدو گفت که تو یادگار او در نزد ما هستی. شاه با این احوالپرسی و تفقّد، قلب او را صید کرد. [پادشاه **چین** برادر میانین را به یادگارِ برادر بزرگین به ملازمت خویش برگزید و قلب او را با این لطف مسخّر کرد.]

(۴۶۳۸) از نوازِ شاه، آن زارِ حَنید[1] در تنِ خود، غیرِجان، جانی بدید

بر اثر لطف و نوازش شاه **چین**، آن خسته دلِ دردِ فراق کشیده، بجز جانِ معمولی خود، جانی دیگر مشاهده کرد. یعنی به مدد آن شاه معنوی و انفاس زکیّهٔ او به ترقّی معنوی و تعالی روحی نائل آمد.

(۴۶۳۹) در دلِ خود، دید عالی غُلْغُله که نیابد صوفی آن درصد چِله[2]

شاهزادهٔ میانین در دلِ خود چنان غوغای روحانی و غلغلهٔ معنوی را یافت که صوفیِ اهل ریاضت حتّی پس از صدبار چلّه نشینی نمی‌تواند بدان حالت دست یازد. [این بیت لزومِ داشتن مرشد را در سلوک تصریح کرده است. ولیِّ مرشد در صورتی که صالح باشد راه طویل سلوک فردی و سرْخود را کوتاه می‌کند. چنانکه در بیت (۵۵۸) دفتر سوم فرماید:

هر که در ره، بی‌قلاووزی رود هر دو روزه راه، صد ساله شود]

(۴۶۴۰) عرصه و دیوار و کوهِ سنگْ‌بافت پیشِ او چون نارِ خندان می‌شکافت

میدان و در و دیوار و کوهِ بافته شده از سنگ در برابر او مانند انار خندان بر خود می‌شکافت. یعنی حقیقت هرچیز برای او منکشف می‌شد. [«سنگْ‌بافت» صفت مرکّب مفعولی است، به معنی بافته شده از سنگ است. مانند «زَرْبافت» که بافته شده از زر است. پس «کوهِ سنگْ بافت» یعنی کوهی که تار و پودش از سنگ باشد. علمای معانی بیان این ترکیب را **استعارهٔ بالکنایه** گویند از آنرو که کوه به پارچهٔ بافتنی تشبیه شده است بی آنکه **مُشَبَّهٌ بِه** را

---

۱. حَنید: دلْسوخته، داغدیده. **حَنید** یا حَنیذ در اصل به معنی گوسفند و گاو و گوسالهٔ بریان شده است. (چنانکه در آیهٔ ۶۹ سورهٔ **هود** نیز آمده است) امّا در اینجا همانطور که مذکور افتاد توسّعاً و مجازاً به معنی دل‌سوخته است.

۲. چِله: چِلّه (با تشدید و تخفیف لام هر دو جایز است)، چله‌نشینی. رجوع شود به شرح بیت (۵۵۰) و (۱۳۰۰) دفتر اوّل.

ذکر کند، بلکه فقط «بافتن» را که از لوازم و مُقوِّمات وجه شَبَه است مذکور داشته است. در برخی از نسخه ها «کوه و سنگ تافت» آمده است. یعنی کوه و سنگ در نظرش می‌درخشیدند. وجه اوّل انسب است.

منظور بیت: همهٔ موجودات جهان، حتّی جمادات نیز در نظر او مَجلا و مِرآتِ تجلّیات الهی شدند، زیرا به مدد پیرِ راهدان (شاه چین) حُجُب ناسوتی از برابر چشم شاهزاده واپس رفت و او توانست حقیقت مکشوفِ هرچیز را مشاهده کند. در اینجا «انار خندان» کنایه از انار شکافته است. مراد انکشاف اسرار بر شاهزاده است. همانطور که انار شکافته دانه هایش پیداست. موجودات نیز درون خود را بر او آشکار کرده بودند.]

ذرّه ذرّه پیش او همچون قِباب[1] — دَم به دم می‌کرد صدگون فتحِ باب (۴۶۴۱)

هر ذرّه از موجوداتِ جهان در نظر شاهزاده به صورت گنبدی بزرگ جلوه می‌کرد، یعنی هر ذرّه در دلِ خود، جهانی پهناور است و این حقیقت را فقط دانایان و اهل نظر دانند. آن شاهزاده به مرتبه‌ای از روشن‌بینی رسیده بود که بدین امر وقوف داشت. و شاه چین هر لحظه برای شاهزاده صدنوع رازگشایی می‌کرد.

باب، گه روزن شدی، گاهی شعاع — خاک، گه گندم شدیّ و، گاه صاع[2] (۴۶۴۲)

در، گاه به صورت روزنه در می‌آمد و گاه به صورت پرتو. خاک، گاه گندم می‌شد و گاه پیمانه. [این بیت بر سعهٔ مراتب وجودی دلالت دارد. یعنی موجودات، قابلیّت تبدّل به یکدیگر دارند. به هرحال او بدان بصیرتی رسید که بر حقایق اشیاء وقوف می‌یافت و راز وحدت وجود را عیاناً می‌دید.]

در نظرها چرخ، بس کهنه و قَدید[3] — پیشِ چشمش هر دَمی خَلْقٌ جَدید (۴۶۴۳)

هرچند آسمان یعنی کلِّ جهان در نظر ظاهریان کهنه و فرسوده می‌نماید، لیکن در نظر او، یعنی شاهزاده هر لحظه از نو پدید می‌آید. یعنی عارفان، تازه‌بین هستند چرا که برای

---

۱. قِباب: گنبدها. جمعِ قُبّه.
۲. صاع: پیمانه، معادلِ چهار مُدّ که امروزه تقریباً برابر سه کیلوگرم است.
۳. قَدید: گوشتی که در قدیم می‌خشکاندند و در زمستان مصرف می‌کردند. در اینجا مناسب معنی کهنه و فرسوده است.

جهان ثبوت و سکونی قائل نیستند، بل آنرا آناً فآناً در تغیّر و تحوّل می‌بینند. [«خَلْقٌ جَدید» تعبیری قرآنی است. عرفا و صوفیّه و حکمایِ عارفْ مشرب از آن به نتایج شِگرفی رسیده‌اند که از آن جمله موضوعِ **تبدّل اَمثال** و **حرکت جوهریّه** است که بدان آیه و نظایر آن، مُشیَّد شده است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) و (۲۰۳۶) دفتر اوّل.

حیات ظاهریان بر تکرار و ثبوت در سکون استوار است، در حالی که حیات عارفان بر تجدّد و ثبوت در حرکت. از اینرو عارفان به ولادت ثانویه اعتقاد دارند. ولادت اوّل زایش از زهدان مادر است، و ولادت ثانویه، زایش از مشیمهٔ طبیعت و ورود به حیات طیّبه.]

(۴۶۴۴) **روح زیبا چونکه وارست ازجسد   ازقضا بی‌شک‌چنین چشمش‌رسد**

وقتی روح لطیف و زیبا از قفس کالبد آزاد شد، طبق قضای الهی بدو چشمی حقیقتْ‌بین عطا شود. [چنانکه در آیهٔ ۲۲ سورهٔ **ق** آمده است: **لَقَدْ کُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هٰذا فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدیدٌ.** «ای نادان! تو از چنین روزی به غفلت اندر بودی. تا آنکه پرده از برابر چشمان تو برداشتیم و در این روز چشمانت تیزبین شد.»]

(۴۶۴۵) **صد هزاران غیب، پیشش‌شدپدید   آنچه چشمِ محرمان بیند، بدید**

صدها هزار مورد از امور غیبی بر شاهزاده مکشوف گشت. هر آنچه چشم محرمانِ اسرار می‌بیند، چشم او نیز همان‌ها را دید.

(۴۶۴۶) **آنچه او اندر کتب برخوانده بود   چشم را در صورتِ آن برگشود**

همهٔ مطالبی که شاهزاده در کتاب های آسمانی خوانده بود عیناً شهود کرد. یعنی از مرتبهٔ علم‌الیقین به عین الیقین تعالی یافت.

(۴۶۴۷) **از غبارِ مَرکبِ آن شاهِ نر   یافت او کُحلِ[1] عزیزی در بَصَر**

از گرد و غباری که سمندِ همّت آن شاهِ پُر اقتدار انگیخته بود، سرمه‌ای گرانبها در چشم خود یافت. یعنی شاهزاده به همّت آن شاه طریقت چشم دلِ خود را بصیر

۱. کُحْل: سرمه. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۶۳) همین دفتر.

یافت.

بر چنین گُلزار دامن می‌کشید جزوجزوش نعره‌زن:هَلْ‌مِنْ‌مَزید؟ (۴۶۴۸)

شاهزاده در چنین گلستان اسرار و حقایق ربّانی می‌خرامید. و هر یک از اجزای وجودش فریاد بر می‌آورد که: آیا بیشتر از این هست؟ [در مصراع دوم از آیهٔ ۳۰ سورهٔ ق اقتباس شده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۲) دفتر دوم. منظور اینست که شاهزاده از انکشاف اسرار سیر نمی‌شد.]

گُلشنی کز بَقل[1] روید، یک‌دَم‌است گُلشنی کز عقل روید، خُرّم است (۴۶۴۹)

گُلزاری که از بذر و نبات روید سریع الزّوال است، امّا گلزاری که از عقل روید همواره سرسبز و مصفّاست.

[گُل همین پنج روز و شش باشد وین گلستان همیشه خوش باشد]

گُلشنی کز گِل دمد، گردد تباه گُلشنی کز دل دمد، وافَرْحَتاه[2] (۴۶۵۰)

گُلزاری که از گِل بردمد می‌پژمرد. امّا خوشا بر آن گُلزاری که از دل بردمد.

علم‌هایِ بامزهٔ دانسته‌مان زآن گلستان یک‌دو سه گلدسته‌دان (۴۶۵۱)

این همه علومی را که مطبوع می‌دانیم تماماً دو سه دسته گُل از گلزار اسرار الهی است. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

زآن زبونِ این دو سه گُلدسته ایم که درِ گُلزار بر خود بسته ایم (۴۶۵۲)

از آنرو ذلیلِ این دو سه دسته گُل شده‌ایم که درِ گُلزار معنوی را به رویِ خود بسته‌ایم. [مولانا در ابیات پیشین بخصوص دو بیت اخیر با تشبیهی بس بدیع و ظریف مقایسه‌ای کرده است میان علوم تحقیقی (عرفانیات) و علوم تقلیدی (علوم رسمی و اکتسابی). جان کلام او در اینجا اینست که علوم اکتسابی بشری تماماً از جهان برین القاء و الهام می‌شود. و نسبت این علوم به علومِ جهان برین، نسبت چند دسته گُل به گلستان است. امّا انسان به همین چند دسته

---

۱. بَقْل: سبزه و گیاهی که از زمین بروید.

۲. وٰافَرْحَتٰاهُ: کلمه‌ای است که در مقام اظهار شادی گویند، خوشا.

گُل بسنده می‌کند و خود را از گلزار علوم محروم می‌دارد. چرا؟ به دلیل آنکه کوته بین است و با دست خود درِ گلزار حقایق را به روی خود می‌بندد.]

(۴۶۵۳) آنچنان مِفتاح ها هـر دمَ بـه نـان   می‌فُتَد، ای جان دریـغا از بَـنان[1]

جانا، دریغا که به سبب شکمبارگی کلیدهای گُلزار اسرار ربّانی لحظه به لحظه از سر انگشتانمان بر زمین می‌افتد. [«به نان» یعنی به سبب میل به نان. «نان» در اینجا کنایه از شکم و عوارض شکم است. منظور بیت: شکمبارگی و حیوانْصفتی موجب محرومیت از گلزار حقایق ربّانی است.]

(۴۶۵۴) ور دَمی هم فارغ آرَنْدَت ز نـان   گِردِ چادر گَردی و عشـقِ زنـان

و تازه اگر لختی از مشکل شکم برآسایی پیرامون چادرِ زنان و شیفتگی آنان می‌گردی. یعنی وقتی شکمت سیر شد به فکر ارضای تحت البطن می‌افتی.

(۴۶۵۵) باز اِستسقات[2] چون شد موجْزن   مُلکِ شهری بایدت پُر نان و زن

وقتی که میل و اشتهای سیری‌ناپذیر تو موّاج و متلاطم شود. دیگر به چند نان و چند زن هم قانع نمی‌شوی، بلکه طمع می‌کنی که یک شهر پُر از نان و زن به تو تعلّق داشته باشد. [«استسقا» در اینجا کنایه از شهواتِ عنان گسیخته و سیری‌ناپذیر است. اگر آدمی به صیانت نفس نپردازد شهوات طغیان کنند و حدّی نشناسند.]

(۴۶۵۶) مار بـودی، اژدهـا گشـتی مگـر   یک سَرَت بود، این‌زمانی‌هفت‌سَر

ابتدا مار بودی، امّا رفته رفته به اژدها تبدیل شدی. قبلاً مارِ یک سر بودی، و اینک مارِ هفت سر شده‌ای. [تمثیلی است در مقتدر شدن نفس امّاره آنگاه که بدو مجال داده شود. چنانکه در بیت (۲۲۸۵) دفتر دوم فرماید:

آنکـه کِـرمی بـود افـتاده بـه راه   اژدهـا گشـته است آن مـارِ سـیاه

نیز رجوع شود به بیت (۱۰۵۳) به بعد در دفتر سوم.]

---

۱. بَنان: سرانگشت.

۲. اِسْتِسْقا: رجوع شود به شرح بیت (۳۸۸۴) دفتر سوم.

اژدهـایِ هَـفت سَـر، دوزخ بُـوَد　　　حرصِ‌تو دانه‌ستو،دوزخ فخ[۱] بُوَد (۴۶۵۷)

اژدهای هفت سر، همان جهنّم است، و طمع تو به منزلهٔ دانه است و جهنّم به منزلهٔ دام است. [«اژدهای هفت سر» کنایه از نفس امّاره است. چنانکه فرماید:

دوزخ است این نفس و دوزخ‌اژدهاست　　　کو بـه دریـاها نگـردد کـمّ و کـاست

پس هفت سر بودن نفس امّاره اشاره دارد به تکثّر و اقتدار عنان گسیختهٔ آن. هرچـه آدمی به سوی ارضای شهوات حیوانی رود نفس اماره‌اش ستبرتر گردد. آیهٔ ۴۴ سورهٔ **حجر** به هفت در بودن دوزخ تصریح دارد. مفسّران نام درهای هفتگانهٔ دوزخ را چنین گفته‌اند: جهنم، لَظیٰ، حُطَمه، سعیر، سقر، جحیم و هاویه[۲].]

دام را بِـدْران، بسـوزان دانـه را　　　باز کن درهایِ نو، ایـن خـانه را (۴۶۵۸)

دام را پاره کن و دانه را بسوزان و برای خانهٔ وجود خود درهایی جدید به سوی عالم نور بگشا.

چون تو عاشق نیستی، ای نرگدا[۳]　　　همچو کوهی بی‌خبر، داری صَدا[۴] (۴۶۵۹)

ای گدای سمج، حال که تو عاشق نیستی، مانند کوه، ناآگاهانه صدا را منعکس می‌کنی. [از این بیت تا چند بیت دیگر بحث بر محور اهل تقلید است. اینان همچون کوهِ جامدند کـه صدا و ندا را در خود طنین می‌دهند بی‌آنکه مفهوم آن را بدانند. مولانا تقلید را بـه کـرّات و مرّات در مثنوی مورد نقد قرار داده است. به عنوان نمونه رجوع شود به بیت (۵۰۲ - ۴۸۶) دفتر دوم، و (۲۹۷ - ۲۸۲) دفتر اوّل.]

کوه را گفتار کی بـاشد ز خَـود؟　　　عکسِ غیرست آن صدا ای مُعْتَمَد (۴۶۶۰)

کوه چگونه ممکن است که صدا و ندایی از خود داشته باشد؟ ای دوست مورد اعتماد، آن صدا و ندا مسلّماً از کوه نیست بلکه از کسی دیگر است.

---

۱. فَخّ: دام. جمع: فِخاخ و فُخُوخ.
۲. ر. ک. تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۸۹۷.
۳. نَرْگدا: گدای سمج.
۴. صَدا: طنین صوت.

(۴۶۶۱) گفتِ تو،ز آن سان که عکسِ دیگری است جمله احوالت، بجز هم عکس نیست

گفتار تو نیز از تو نیست بلکه انعکاس صوت دیگران است. یعنی این سخنان انیق و کلمات رشیق که بر زبان می‌آوری جملگی تقلیدی است، زیرا به بطن آن راه نیافته‌ای، چنانکه طوطیان نیز بر این سیاقت سخن توانند گفت. خلاصهٔ کلام همهٔ احوالِ تو چیزی جز تقلید از دیگران نیست.

(۴۶۶۲) خشم و ذوقت هر دو عکسِ دیگران شادیِ قَوّاده[1] و خشمِ عَوان[2]

هم غضب تو مقلّدانه است و هم شادمانی تو. درست مانند شادیِ «پااندازان» و خشم مأموران حکومتی. [مولانا می‌فرماید آدمی نه تنها در اقوال مقلّد است، بل در احوال نیز مقلّد است. و برای تبیین این مطلب احوال تقلیدی انسان را به شادیِ قوّادگان و خشمِ عوانان تشبیه می‌کند. چه شادی این دو صنف مبیّن حال شخصی آنان نیست. بل شادی قوّاد انعکاس شادی زن و مردی است که توسط او برای ارضای شهوت به هم می‌رسند. و خشم عوان نیز انعکاس قهر حکومت است.]

(۴۶۶۳) آن عَوان را، آن ضعیف آخِر چه کرد؟ که دهد او را به کینه زجر و درد

آخر آن شخص ضعیف در حقّ مأمور حکومتی چه جفایی کرده است که با کینه او را مورد شکنجه و تعذیب قرار می‌دهد؟ [امّا چون حاکم از فعل آن ضعیف به خشم آمده به عوان می‌گوید او را بزن و عوان نیز تا قبل از فرمان حاکم هیچ کینه‌ای نسبت بدان فرد نداشته، امّا با اشارهٔ حاکم ناگهان به انبان خشم و غضب تبدیل می‌شود. احوال مقلّدان اینگونه است.]

(۴۶۶۴) تا به کی عکسِ خیالِ لامِعه[3]؟ جهد کن تا گرددت این واقعه[4]

آخر تا کی می‌خواهی اندیشه های درخشان ارباب بصیرت را مقلّدانه در خود انعکاس دهی؟ یعنی اهل تحقیق و ارباب تفکّر اصیل اندیشه هایی درخشان دارند. و تو به جای آنکه به نحو محقّقانه اندیشه ورزی کنی، طوطی وار اندیشه های آنان را به نمایش می‌گذاری بی آنکه

---

۱. قوّاده: پا انداز، کسی که زنان و مردان را برای هم آغوشی به هم برساند.

۲. عَوان: رجوع شود به شرح بیت(۹۴۸) دفتر اوّل.

۳. لامِعه: درخشان.

۴. واقِعه: از مصطلحات صوفیه و عرفاست. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۰۶) دفتر دوم.

بدانی آنان چه می‌گویند. پس تلاش کن تا اندیشه های اصیل بر قلب تو وارد شود.

تا کـه گـفتارت ز حـالِ تـو بُـوَد سیرِ تـو بـا پَـرّ و بـالِ تـو بُـوَد (۴۶۶۵)

تا سخن تو بیان حال تو باشد و سَیَران و طَیَرانِ تو نیز با بال و پَرِ همّت و فکرت تو باشد نه با بال و پَرِ ساختگی و بربسته.

صید گیرد تـیر، هـم بـا پَـرِّ غـیر لاجَرَم بی بهره است از لَحمِ[1] طَیرْ[2] (۴۶۶۶)

مثلاً تیر هم صید می‌گیرد، البتّه با پرِ دیگری. یعنی با نیروی دیگران شکار را هدف قرار می‌دهد. به همین سبب از گوشت پرندگان بدو نصیبی نرسد.

باز، صید آرَد، به خود از کوهسار لاجَرَم شاهش خورانَد کبک‌وسار (۴۶۶۷)

امّا بازِ شکاری نیز از کوهستان پرنده شکار می‌کند، منتهی با تلاش و نیروی بال و پرِ خود. ناگزیر شاه بدو گوشت کبک و سار می‌خوراند. [دو بیت اخیر تمثیلی است در بیان فرق مقلّد و محقّق.]

منطقی کز وحی نَبْوَد، از هواست همچو خاکی در هوا ودرهَباست[3] (۴۶۶۸)

سخنی که از منبع وحی سرچشمه نگیرد، قطعاً از هواهای نفسانی نشأت یـافته است. چنین سخنی مانند گرد و غبار در هوا پراکنده است. یعنی سخنان نفسانی بـی‌مأخـذ است و یا در هوا.

گر نماید خواجه را این دَم غـلط ز اوّلِ وَالنَّجْم برخوان چـند خـط (۴۶۶۹)

اگر این سخن به نظر جناب خواننده و یا شنوندهٔ **مثنوی** ناصواب می‌آید، لطف فرموده چند آیه از ابتدای سورهٔ **نجم** را تلاوت کند.

---

۱. لَحْم: گوشت.

۲. طَیْر: پرنده، اگر جمعِ طائر باشد به معنی پرندگان است.

۳.هبا: مخفف هَباء به معنی ذرّات پراکندهٔ گرد و غبار در هوا که در شعاع آفتاب از روزن دیده شود. مجازاً به معنی حقیر و ناچیز. این لفظ متّخذ از آیهٔ ۶ سورهٔ **واقعه** است.

(۴۶۷۰) تا که مٰایَنْطِقِ محمّد عَنْ هَویٰ اِن هُوَ اِلّا بِوَحْیٍ اِحْتَویٰ

تا برسی به آیه‌ای که می‌گوید محمّد(ص) از روی هوای نفس و خواهش دل سخن نمی‌گوید. هرچه او گوید چیزی جز وحی الهی نیست. [نقل به مضمون از آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ نجم است که می‌فرماید: **وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ اِنْ هُوَ اِلّا وَحْیٌ یُوحیٰ**. «و محمّد از روی هوای نفس سخن نگوید. هرآنچه گوید چیزی جز وحی نیست که بدو رسد.»]

(۴۶۷۱) احمدا، چون نیستت از وحی، یاس[1] جسمیان را دِه تحرّی و قیاس

ای احمد(ص) چون تو از وحی نومید نیستی، جُستار و قیاساتِ عقل جزئی را به اسیران جسم و جسمانیّات واگذار.

(۴۶۷۲) کز ضرورت هست مُرداری حلال که تحرّی نیست در کعبهٔ وِصال

زیرا که به گاهِ ضرورت، خوردن گوشت مُردار نیز حلال می‌شود. ولیکن در کعبهٔ وصال، موضوع جستجو منتفی است. [منظور دو بیت اخیر: کسی که به منبع وحی و اشراقات ربّانی متّصل است نیازی به خردورزی‌های بوالفضولانه و قیل و قال‌های مرسوم ندارد. بلکه این کار اضطراراً برای کسانی مجاز است که هنوز از تخته‌بند عالم محسوسات نرسته‌اند. چنانکه مثلاً اگر کسی در اضطرارِ گرسنگی قرار گیرد خوردن گوشت مُردار برای او و فقط به مقدار سدّ جوع مجاز است ولاغیر. **اَلضَّرُوراتُ تُبیحُ الْـمَحْظُوراتِ**. رجوع شود به شرح بیت (۵۲۰) دفتر دوم. به هر حال مولانا مناقشات لفظی را به مرتبهٔ اکل میته تنزّل داده است.

امّا کسی که به وصال حقیقت رسیده نیازی به مناقشات کارافزا و مباحثات خم اندر خمِ اصحاب قیل و قال ندارد، چنانکه مثلاً کسی که در درون کعبه است نیازی به یافتن قبله ندارد و می‌تواند به هر سو نماز کند. چنانکه خود فرمود: «در درون کعبه رسم قبله نیست».]

(۴۶۷۳) بی تحرّی و اجتهاداتِ هُدیٰ هرکه بِدعت پیشه گیرد از هوا

هرکس بدون جستجوها و تلاش‌های هدایت جویانه و از روی هواهای نفسانی راه بدعت پوید. [این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

---

۱. یاس: ناامیدی. در اصل یَأس است. امّا در فارسی این قبیل همزه‌ها را خصوصاً اگر در قافیه آید بـه الف تبدیل می‌کنند. مانندِ شَأن که می‌شود شان.

همچو عادش بَر بَرَد بـاد و کُشَـد نه سلیمان است تا تـختش کَشَـد (۴۶۷۴)

باد، او را مانند قوم عاد در می‌رُباید و به هلاکتش می‌رساند. اینان دیگر سلیمان نیستند که باد برای آنان به صورت تختی روان در آید. [رجوع شود به توضیح صفحهٔ ۲۶۲ دفتر اوّل این شرح دربارهٔ هود و قوم عاد. نیز رجوع شود به شرح بیت (۷۸۴) دفتر چهارم. و توضیح سلیمان و باد در شرح بیت (۱۰۱۵) دفتر سوم آمده است. منظور بیت: هوای نفس قوم عـاد سبب توفیدن باد مهلکی گشت که عادیان را به زوال بُرد. امّا اگر سلیمان‌صفت بـاشی هـوای نفسانی مطیع تو شود.]

عاد را بـاد است حَـمّالِ خَـذُول[1] همچو بَرّه در کفِ مردی اَکُـول[2] (۴۶۷۵)

بـاد بـرای قـوم عـاد حـمّالی خـوار کـننده است. درست مـاننده بـرّه‌ای کـه در دست مردی پُرخور باشد. شخص شکـمباره بّـره را دوست دارد، امّـا نـه حـفظ و بـقای آن را بـلکه فـقط خـوردنِ آن را. بـاد نـیز حـمّال عـادیان شـد، امّـا نـه حـمالِ خـادم بـل حمّالِ هادم.

همچو فـرزندش نـهاده بـر کـنار می‌بَرَد تـا بُکْشَـدَش قـصّاب‌وار (۴۶۷۶)

شخص شکمباره برّه را مانند فرزندش در آغوش می‌کشد، امّا آن را می‌برد تا مـانند قصّابان ذبح کند. [باد برای قوم عاد نیز چنین بود.]

عـاد را آن بـاد ز اسـتکبار بـود یارِ خود پـنداشـتند، اغـیار بـود (۴۶۷۷)

قوم عاد به سبب تکبّر و خودخواهی خیال کردند که بادِ مـهلکِ صرصر یـاور آنـان است، در حالی که آن باد با آنان بیگانه بود نه یاور.

چون بگردانـید نـاگـه پـوستین[3] خُردشان بشکست آن بِئْسَ الْقَرین[4] (۴۶۷۸)

آن یاورِ بد، یعنی باد صرصر همینکه تغییر حال داد، عادیان را خُرد و متلاشی کرد.

---

۱. خَذُول: بسیار خوار کننده.

۲. اَکُول: پُرخور، بسیار خوار.

۳. پوستین گرداتیدن: کنایه از تغییر وضع و دگرگون کردن حال.

۴. بِئْسَ الْقَرین: بد یار و مصاحبی است. متّخذ از آیهٔ ۳۸ سورهٔ زخرف.

(۴۶۷۹) **باد را بشکن، که بس فتنه ست باد — پیش ازآن کِت بشکند او همچو عاد**

پیش از آنکه باد غرور مانند قوم عاد تو را درهم شکند، آنرا درهم شکن زیرا که باد غرور بلای عجیبی است.

(۴۶۸۰) **هود دادی پندکِای پُر کِبرْخَیْل[1] — بر کَنَد از دستتان این باد، ذَیْل[2]**

هودِ نبی(ع) به آنان نصیحت می‌کرد که: ای قومِ پُر نخوت، این باد دامن خود را از دست شما بیرون می‌کشد. یعنی بالاخره این بادِ رام بر شما می‌توفد و درهم‌تان می‌کوبد.

(۴۶۸۱) **لشکرِ حقّ است باد و، از نفاق — چند روزی با شما کرد اِعتناق[3]**

باد نیز لشکر حضرت حق است که چند روزی از روی نفاق با شما آغوش در آغوش شده است. یعنی باد نیز از جُنودُالله است که چند صباحی بر شما بادِ شرطه می‌نماید و بر وفق مرادتان می‌وزد، ولی نرمخویی او از روی تضریب و نفاق است، زودا که چهرهٔ حقیقی خود را بر شما بنماید و به صورت صرصرِ سرکش درآید. [اِسناد «نفاق» به باد از روی مجاز است. یعنی اهل غفلت حتّی ماهیّت پدیده‌های طبیعی را نیز نمی‌شناسند.]

(۴۶۸۲) **او به‌سِر، با خالقِ خود راست‌است — چون اجل آید، برآرد باد، دست**

باد در خفا با آفریدگار خود صادق است. و چون اجل دررسد، باد دست فراز می‌دارد. [به مصداقِ اَلْمَأمورُمَعْذور، باد مأمور الهی است و مطیع اوامر او.]

(۴۶۸۳) **باد را اندر دهن بین رهگذر — هر نفس آیان[4]، روان در کرّ و فرّ**

مثلاً ببین که باد چگونه در دهان عبور می‌کند. در هر لحظه می‌آید و می‌رود.

---

۱. خَیْل: گروه، قبیله، قوم. در اصل به معنی رمهٔ اسبان است که مجازاً به سواران و هر جمعی اطلاق شود. جمع: خُیول.

۲. ذَیْل: دامن. جمع: اَذْیال.

۳. اِعْتناق: دست در گردن یکدیگر انداختن، در آغوش کشیدن.

۴. آیان: آینده.

حلق و دندان‌ها ازو ایمن بود حق چو فرماید، به دندان درفتد (۴۶۸۴)

گلو و دندان‌ها از گزند باد در امان‌اند، امّا وقتی که خداوند به باد دستور دهد به جان دندان‌ها می‌افتد.

کوه گردد ذَرّه‌یی باد و، ثقیل[1] دردِ دندان، دارَدَش زار و علیل (۴۶۸۵)

در آن لحظه ذرّه‌ای باد مانند کوهی سنگین شود. و دردِ دندان آدمی را نالان و بیمار کند. [سه بیت اخیر که بر سبیل مثال آمده مبیّن یکی از قواعد طب قدیم است. و آن اینکه اطبای قدیم منشأ بسیاری از بیماری‌ها را «باد» می‌دانستند.[2] رجوع شود به بیت (۱۴۶) به بعد در دفتر چهارم. بیت فوق ناظر است به دو بیت **حدیقهٔ** سنایی. مرد نادانی وقتی که دید دوستش از درد دندان پریشان و پُرتاب است برای تسلّیِ خاطر او:

گفت: باد است، از این مباش حزین گفت: آری، ولیک سویِ تو این

بر من این درد، کوهِ پولادست چون تو فارغ شدی، تو را باد است]

این همان باداست کایمن می‌گذشت بود جانِ کَشت و، گشت او مرگِ کَشت (۴۶۸۶)

این همان بادی است که بدون آزار و در کمال ایمنی می‌آمد و می‌رفت. این باد به کشتمند، جان می‌بخشید، یعنی بادی بود که ابرهای بارانْ‌زا را برفراز کشتمندها و مزارع می‌آورد و باران نرم و خرد خرد می‌بارید و کشتمند را طراوت می‌بخشید. به گاهِ پاک کردن خرمن نیز مفید می‌افتاد. ولی اینک جان کشتمند را می‌ستاند. یعنی آنرا به ویرانه مبدّل می‌کند. [استاد همایی در توضیح ابیات پیشین می‌نویسد: مولانا با همان شیوه و طرز خاص که در تخیّلات شاعرانه و انتقال افکار دارد از کلمهٔ «هویٰ = هوا» به معنی هوس و آرزوی دل که در ابیات پیش گذشت به «بادِ هوا» و «بادِ عاد» و «بادِ سلیمان» و «بادِ غرور» و «بادِ تنفّس» و «باد درد دندان» منتقل می‌گردد و در هر مورد مضمونی لطیف و مطلبی عالی بیان می‌کند. در بیت متن که می‌گوید «باد را بشکن که بس فتنه‌ست باد» مقصودش باد غرور و هوای نفس است.[3]]

---

۱. ثقیل: سنگین.

۲. ر.ک. ذخیرهٔ خوارزمشاهی، ج ۲، ص ۷۰.

۳. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۲۱۱.

(۴۶۸۷) دستِ آن کس که بکردت دست‌بوس وقتِ خشم آن دست می‌گردد دَبُوس[1]

مثال دیگر، آن کس که قبلاً دست تو را می‌بوسید، همان دست به هنگام خشم به گُرزی مبدّل می‌گردد و علیه تو بکار می‌رود. [شارحی از متأخّران «دستبوس» خوانده و چنین معنی کرده‌است: «مثل این باد، مثل دست آن انسان است که در حالت تسلیم شدنت آن را می‌بوسیدی...[2]» این قرائت معنی بلیغی از بیت فوق به دست نمی‌دهد. کَمٰا یَظْهَرُ ذٰلِکَ بِاَدْنیٰ تَأَمُّلٍ.]

(۴۶۸۸) یا رب و یا رب برآرَد او ز جان که بِبُر این باد را، ای مُستَعان[3]

آن کس که دردِ دندان کلافه‌اش کرده است از صمیم قلب فریادِ یا ربّ، یا ربّش بلند می‌شود و می‌گوید: ای یاور بندگان، این باد را از من رفع فرما.

(۴۶۸۹) ای دهان، غافل بُدی زین باد، رَوْ از بُنِ دندان در استغفار شو

ای صاحب دهانی که از این باد غافل بودی، برو از تهِ دل آمرزش طلب کن. [شاید مراد اینست که دردها و بیماری‌ها به جزای گناهان پیشین بوده است. الله اعلم.]

(۴۶۹۰) چشمِ سختش اشک‌ها باران کند مُنکِران را درد، اللّه خوان کند

چشم بی‌احساس و عاطفه شخص غافل به هنگام گرفتاری و بلا اشک‌های فراوان می‌بارد. اصولاً خداوند از طریق درد دادن، حقّ‌ستیزان را نیز ذاکرِ خدا می‌کند. [این بیت مضمون آیهٔ ۶۵ سورهٔ **عنکبوت** را تداعی می‌کند. آدمیان معمولاً به گاه درد و بلا یاد خدا می‌افتند.رجوع شود به بیت (۱۱۴۳ ـ ۱۱۴۰) دفتر سوم. «چشم سخت» **استعارهٔ مَکنیّه** است که علمای معانی بیان آنرا نوعی تشبیه مُضْمَر محسوب داشته‌اند. گویی که مولانا در نفس خود چشم اهل غفلت و قسوت را به سنگ خاره‌ای تشبیه کرده که از فرط خشکی و صلابت هیچ آبی از آن نمی‌زهد. چنانکه در آیهٔ ۷۴ سورهٔ **بقره** نظیر این تشبیه جاری شده است. در آنجا قلب مردمان لجوج و حق‌ستیز را به خرْسنگ‌هایی صُلْب تشبیه کرده که هیچ آبی از دل آنها بیرون نمی‌تراود. باز می‌فرماید قلب حق‌ستیزان حتّی از سنگ هم سخت‌تر است، زیرا که از دل پاره‌ای از سنگ‌های خاره نهرها جاری شود.

---

۱. **دَبُوس**: گرز آهنین و چوبین. جمع: **دَبابیس**.

۲. **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی** (استاد محمّد تقی جعفری)، ج ۴، ص ۵۸۰.

۳. **مُسْتَعان**: آنکه از او یاری خواهند، یاور. از اسماءُ الله است.

به هرحال بیت فوق تشبیه بدیعی است از قساوت قلبی منکران. البته اینان وقتی آماج ناوَک مصیبت قرار گیرند خدایا، خدایا گویند. امّا چون مصیبت رفع شود دوباره به راه غفلت روند.]

چون دَمِ مردان نپذْرفتی ز مرد — وحیِ حق را، هین پذیرا شو ز درد (۴۶۹۱)

ای غافل، چون کلام اهل الله را از ولیِّ خدا نشنیدی، به خود آی و الهامات ربّانی را از طریق دردِ دندان بشنو. [بندگان مطیع از طریق ریاضات اختیاری دائماً به ذکر حق مشغول‌اند، امّا بندگان نافرمان گاه از طریق ریاضات اجباری به راه هدایت می‌آیند. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۹۶) دفتر سوم.]

باد گوید: پیکم از شاهِ بشر — گه خبر خیر آورم، گه شور و شر (۴۶۹۲)

باد با زبان حال می‌گوید: من پیک شاه آدمیان هستم. یعنی مأمور ابلاغ اخبار از بارگاه الهی به انسانها هستم. گاهی خبر خوش می‌آورم، و گاهی اخبار فتنه‌انگیز.

ز آنکه مأمورم، امیرِ خود نِیَم — من چو تو غافل ز شاهِ خود کِیَم؟ (۴۶۹۳)

زیرا من اختیاری برخود ندارم، بل مأمور حضرت حقّ‌ام. من چگونه ممکن است که مانند تو از پادشاه خود (حضرت حق) غافل باشم؟

گر سلیمانْوار بودی حالِ تو — چون سلیمان، گشتمی حمّالِ تو (۴۶۹۴)

اگر تو ای انسان، سیرتِ سلیمانی داشته باشی، تو را نیز مانند سلیمان نبی(ع) حمل می‌کردم.

عاریَه‌ستَم، گشتمی مُلکِ کَفَت — کردمی بر رازِ خود مَن واقفت (۴۶۹۵)

با آنکه وجودی عاریتی دارم و نه مستقل، یعنی با آنکه وجودم قائم به حق است و نه به خود، به تو تعلّق می‌گرفتم. و تو را از اسرار حقّانی آگاه می‌کردم.

لیک، چون تو یاغیی، من مُستَعار — می‌کنم خدمت تورا روزی‌سه‌چار (۴۶۹۶)

امّا چون تو عصیانگری و من عاریتی، فقط سه چهار روز در خدمت تو قرار می‌گیرم.

[تا حکم حق دررسد و به مقتضای آن عمل کنم.]

(۴۶۹۷) پس چو عادت سر نگونی‌ها دهم / ز اسپهِ تو یاغیانه بر جَهَم

در آن صورت تو را مانند قوم **عاد** سخت واژگونه سازم. و همچون سربازان متمرّد از سپاه تو بگریزم.

(۴۶۹۸) تا به غیب ایمانِ تو محکم شود / آن زمان کایمانْت مایهٔ غم شود

تا ایمان تو به عالم غیب استوار شود، امّا آن ایمان در آن موقعیّت سودی ندارد، بلکه فقط غم و اندوه می‌زاید. [زیرا ایمانی که بعد از حجج بالغهٔ الهی حاصل نشود، و فقط به وقت بوار و هلاک پدید آید هیچ ارزشی بر آن مترتّب نیست. چه اهل الله آن ایمان را «ایمان یأس» گویند. اَلْیَوْمَ یَئِسَ الَّذینَ کَفَرُوا...]

(۴۶۹۹) آن‌زمان، خودجملگان‌مؤمن شوند / آن زمان، خود سرکشان‌برسردوند

در آن وقت، یعنی به گاهِ ضیق و بلا همگان به ایمان می‌گرایند. در آن وقت عاصیان لجوج نیز با سر به طرف ایمان می‌دوند. [به اصطلاح مَشیِ برهام می‌کنند نه بر اَقدام.]

(۴۷۰۰) آن زمان، زاری کنند و اِفتقار[1] / همچو دزد و راهزن در زیرِدار

در آن وقت همگان می‌نالند و اظهار نیاز می‌کنند، درست مانند زاری و تضرّع دزدان و راهزنان در زیر چوبهٔ دار مجازات.

(۴۷۰۱) لیک گر در غیب گردی مُستَوی[2] / مالکِ دارَیْن[3] و شِحنهٔ[4] خود توی

امّا اگر در جهان غیب مستقر شوی. یعنی اگر به ماوراء الطبیعه ایمان بیاوری، صاحبِ سرای دنیا و آخرت می‌شوی و بر نفسِ خود مراقب خواهی بود.

---

۱. اِفْتِقار: فقر و تنگدستی.

۲. مُسْتَوی: مستقر، یکسان، مستقیم.

۳. دارَیْن: دو خانه. تثنیهٔ دار.

۴. شِحْنَه: داروغهٔ شهر، گَزْمه.

شِـحْنَگیّ[۱] و پـادشاهیِّ مُـقیم نه دو روزه و مُستَعارست‌وسَقیم[۲] (۴۷۰۲)

داروغگی و سلطنت معنوی تو پایدار است، نه مانند امارت و سلطنت دنیوی دو روزه و عاریتی و ناقص و مخدوش باشد.

رَستی از پیکار و کارِ خود کُنی هم‌تو شاه‌و،هم‌تو طبلِ‌خودزنی[۳] (۴۷۰۳)

از ستیزه و نقار می‌رهی و تنها به کار خود مشغول می‌شوی. هم بر مملکت وجود خود امارت می‌کنی و هم کار خود را خود انجام می‌دهی.

چون گلو، تنگ آوَرَد بر ما جهان خاک خوردی کاشکی حلق ودهان (۴۷۰۴)

چون گلو، جهان را بر ما تنگ می‌کند. یعنی از آنرو که توجّه تامّ به شکم و خواسته های مادّی، جهان را با همهٔ این پهناوری بر ما تنگ و ملال آور می‌کند، ای کاش حلق و دهان ما به‌جای این همه طعام‌های رنگین و خواهش‌های حیوانی، خاک می‌خورد و برای خوردن طعام‌های مختلف ما را این همه به ذلّت و بدبختی نمی‌کشاند. [در این بیت فاعلِ «آورد»، لفظ «گلو» است و مفعول، «جهان» است. ولی انقروی[۴] و به تبع او صاحب **منهج**[۵] فاعل را «جهان» و مفعول را «گلو» دانسته‌اند. معنی مصراع اوّل بر این تقدیر: چون دنیا بالاخره روزی گلوی ما را خواهد فشرد... وجه اوّل انسب و ابلغ است.]

این‌دهان‌خودخاک‌خواری‌آمده‌ست لیک‌خاکی‌راکه‌آن‌رنگین‌شده‌ست (۴۷۰۵)

دهان آدمی خاک می‌خورد، ولی خاکی رنگین می‌خورد. یعنی اطعمهٔ مختلفی را که از خاک بر رُسته می‌خورد. ولی به هر حال خاک می‌خورد. چنانکه ذیلاً می‌فرماید:

این‌کباب و این شراب و این شِکَر خاکِ‌رنگین‌است‌ونقشین[۶]،ای‌پسر (۴۷۰۶)

ای پسر، این کباب و شراب و شهدی که می‌خوری، تماماً خاک است منتهی خاکی

---

۱. شِحْنگی: داروغگی، نگهبانی شهر.
۲. سَقیم: بیمار. در اینجا به معنی ناقص و مخدوش.
۳. طبلِ خود را زدن: کار خود را انجام دادن. مزدور کسی نبودن.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج۱۵، ص۱۳۵۷.
۵. ر.ک. المنهج القوی، ج۶، ص ۶۲۸.
۶. نَقْشین: منقوش. نقش + ین پسوند دارندگی و اتّصاف.

رنگین و منقوش.

(۴۷۰۷) چونکه خوردی و شد آنها لَحْم[1] و پوست رنگِ لَحْمش داد و، این هم خاکِ کوست

وقتی که خاک های رنگین (اطعمهٔ رنگارنگ) را خوردی و به گوشت و پوست مبدّل شد، بدان که خداوند به آن خاک، رنگ گوشت داده است. یعنی خاک را به گوشت مبدّل کرده است. پس گوشت و میوه و اغذیه تماماً خاک کوی و برزن است.

(۴۷۰۸) هم زخاکی بَخیه بر گِل می‌زند جمله را هم باز خاکی می‌کند

صانع متعال از خاک بر گِل بخیه می‌زند. یعنی موالید خاکی را به جسم خاکی ما پیوند می‌زند و آنرا ترمیم می‌کند. و امّا سرانجام همهٔ موجودات اعم از آکل و مأکول مبدّل به خاک می‌شوند. «از خاک برآمدیم و بر خاک شدیم» رجوع شود به شرح بیت (۳۹۸۸) دفتر سوم.

(۴۷۰۹) هندو و قِفچاق و رومی و حَبَش جمله یک‌رنگ اند اندر گور، خَوش

در داخل گور، هندی و ترک و رومی و حبشی جملگی یک رنگ دارند و آسوده آرمیده‌اند. یعنی این تفارق ها همه مربوط به این دنیاست و در آن دنیا وحدت حاکم است. [**قِفچاق** یا **قِبچاق** دشت و ناحیتی بود در شمال دریای **خزر** تاتارستان که طایفهٔ ترکان منسوب بدان را **قِبچاقی** یا **قِفچاقی** گویند. هنگام تقسیم ممالک چنگیزی، دشت قبچاق به اولاد **جوجی** (پسر چنگیزخان مغول) رسید[2]. به هرحال ترکان آن دشت را بدین نام خوانند.]

(۴۷۱۰) تا بدانی کآن همه رنگ و نگار جمله روپوش است و مکر و مُستَعار

تا این نکته را فهم کنی که همهٔ رنگ ها و تعلّقات، حجاب و دستان و عاریت است. یعنی جمیع عوارض و تعلّقات اینجهانی موجب فریب آدمی شود و هیچ دوامی ندارد، جز رنگِ الله.

---

۱. لَحم: گوشت. جمع: لُحُوم.
۲. ر.ک. معین (اعلام)، ج ۶، ص ۱۴۳۷.

رنگِ باقی صِبْغَةُالله[۱] است و بس   غیرِ آن، بربسته[۲] دان همچون جَرَس[۳] (۴۷۱۱)

رنگ پایدار تنها رنگ خداست. بجز رنگ خدا، همهٔ رنگ‌ها را ساختگی و غیراصیل بدان. درست مانند زنگوله‌هایی که بر گردن چهار پایان می‌بندند. یعنی تنها رنگی که پایدار می‌ماند رنگ وحدت الهی است، مابقی عوارض و الوان مصنوعی و ساختگی است، مانند زنگوله‌های چهار پایان که از آنان نیست بل به آنها بسته می‌شود.

رنگِ صدق و رنگِ تقوی و یقین   تا ابد باقی بُوَد بر عابدین (۴۷۱۲)

رنگ صداقت و تقوی و یقین تا ابد برای عبادت‌کنندگان باقی خواهد ماند.

رنگِ شکّ و رنگِ کفران و نفاق   تا ابد باقی بود بر جانِ عاق[۴] (۴۷۱۳)

رنگ شکّ و رنگ ناسپاسی و دورویی نیز تا ابد در جان گنهکاران خواهد ماند. [از دو بیت اخیر مستفاد می‌شود که اعمال و اوصاف و سِگال آدمی هرچه باشد در روح او اثری ثابت می‌گذارد. ثبات ملکات در حاقِّ ضمیر آدمی یکی از دلایل خلودِ عذاب جحیم و نعیم جنّت است. چنانکه حکمای متألّه بدین موضوع پرداخته‌اند.]

چون سیه‌رویِیِّ فرعونِ دَغا[۵]   رنگِ آن باقیّ و، جسمِ او فنا (۴۷۱۴)

درست مانند سیاهرویِیِ فرعون حیله‌گر که رنگ حیله‌های او در حاقّ نفس باقی مانده درحالی که جسم او به فنا رفته است.

برق و فَرِّ رویِ خوبِ صادقین   تن فنا شد، و آن به جا تا یَوْمِ دین (۴۷۱۵)

روشنی و رونق چهرهٔ صادقان تا روز جزا باقی است، هرچند که جسمشان فانی شده است.

---

۱. صبغةالله: ر. ک. شرح بیت (۷۶۶) دفتر اوّل.
۲. بر بسته: غیر اصیل، مجازی.
۳. جَرَس: زنگ، زنگوله‌هایی که برگردن گلّه می‌اندازند.
۴. عاق: سرکش و نافرمان. اسم فاعل از مصدر عُقوق.
۵. دَغا: حیله‌گر، مکّار.

(۴۷۱۶) زشت آن زشت است و، خوب آن، خوب و بس دایم آن ضَحّاک[1] و این انـدر عَبَس[2]

آدم زشت آن کسی است که زشتی اوصاف و احوالش در حاقِ ضمیر او ثابت بماند، و آدم زیبا نیز کسی است که اوصاف نیکش در نفس ناطقه‌اش باقی مانَد. آدم نکـوکار هـماره خندان است و آدم بدکار همیشه گرفته و عبوس.

(۴۷۱۷) خاک را رنگ و فن و سنگی دهد طفلْ‌خویان را بر آن جنگی دهـد

خداوند بـه خـاک، رنگ و خـاصیّت شگـرف و احـجار کـریمه عـطا مـی‌فرماید. و طفلْ‌سیرتان را بر سرِ آن به نزاع و چالش می‌کشد. [مراد از «سنگ» در اینجا احجار کریمه از قبیل لعل و یاقوت و زبرجد و عقیق و جز آن است.

منظور بیت: ابنای دنیا که عقلی کودک‌وش دارند بر سرِ زخارف دنیا که به منزلهٔ خاک است نزاع می‌کنند و حطام دنیوی را از دست هم به یغما می‌برند.]

(۴۷۱۸) از خمیری اُشـتر و شـیری پَـزَند کودکان از حرصِ آن کف می‌گزند[3]

مثلاً از خمیر، نان‌هایی به شکل شتر و شیر می‌پزند و اطفال از شدّتِ شوق به داشتن آن نان‌ها حسرت می‌خورند. [ظاهراً یکی از تفنّنات و وسائل تفریحی کودکان در قرون پیشین پختن نان به شکل جانوران بوده است. بچه‌ها به این قبیل نان‌ها سخت علاقمند بودند. و ای بسا بر سرِ آن نزاع‌ها می‌کردند. در حالی که آن نان وقتی به دهان نهاده می‌شد هیچ فرقی با نان‌های دیگر نداشت. و فقط شکل ظاهری آن با سایر نان‌ها متفاوت بـود. پس جـنگ آن طفلکان بر سر شکل و صورت بوده است، چنانکه مردم دنیا نیز همچون اطفال بر سر شکل و صورت با یکدیگر به جنگ خاسته‌اند.

نـیکلسون مـی‌گوید: مـن بـه یـاد نـمی‌آورم کـه جـایی دیگـر در مـتون عـربی یـا فـارسی اشـارتی دیـده بـاشم بـه حـیوانـات سـاخته شـده از خـمیر بـرای اسـباب بـازی کودکان[4].]

---

۱. ضَحّاک: بسیار خنده کننده، خندان.

۲. عَبَس: ترش‌رویی، عبوسی.

۳. کَفْ گَزیدن: حسرت خوردن، دریغ خوردن.

۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۷۹.

شیر و اُشتر نان شود اندر دهان　　درنگیرد[1] این سخن با کودکان (۴۷۱۹)

اگر به آن اطفال بگویی که: باباجان! این شیر و شترها ساختگی است و چنانچه به دهان بگذاری به خمیرنان مبدّل می‌شود، این حرف به گوش آنان فرو نمی‌رود و هیچ تأثیری بر آنان نمی‌نهد.

کودک اندر جهل و پندار و شکی است　　شُکر باری، قوّتِ او اندکی است (۴۷۲۰)

کودکان دچار نادانی و خیالات و شکوک هستند. باز خدا را شکر که قدرت بدنی آنان کم است. [جهلِ مضاف به قدرت چه ها که نمی‌کند.]

طفل را اِستیزه و صد آفت است　　شُکرِ این که بی‌فن و بی‌قوّت است (۴۷۲۱)

کودک صدنوع لجاجت و آفت دارد. باز خدا را شکر که دستان و توان ندارد.

وای ازین پیرانِ طفلِ نا ادیب　　گشته از قوّت بلایِ هر رقیب[2] (۴۷۲۲)

وای از این پیرانِ طفلْ صفتِ نافرهیخته که به سبب قدرتی که دارند بلای جان عقلایی هستند که حافظان خلایق‌اند.

چون سلاح و جهل جمع آید به هم　　گشت فرعونی جهانْ‌سوز از ستم (۴۷۲۳)

وقتی که سلاحِ زوزْمداری و نادانی در یک شخص جمع شود، آن شخص در ستمکاری به فرعونی مبدّل خواهد شد که جهانی را به کام آتش جهل و تفرعن خود اندرسازد.

شکر کن ای مردِ درویش ازقُصور　　که ز فرعونی رهیدی وز کُفور (۴۷۲۴)

ای مسکین، خدا را شکر کن که به جهت نداشتن امکانات قدرتمدارانه از فرعونیّت و کفران نجات یافته‌ای.

شکر که مظلومی و، ظالم نه یی　　ایمن از فرعونی و هر فتنه یی (۴۷۲۵)

خدا را شکر کن که ستمدیده‌ای نه ستمکار. و از فرعونیّت و فتنه‌انگیزی

۱. در گرفتن: اثر نهادن.

۲. رَقیب: نگهبان، مراقب، حافظ.

آسوده خاطری.

(۴۷۲۶) اِشکمِ تی[1]، لافِ اَللّهی نزد　　　کآتشش را نیست از هیزم مدد

مثلاً شکم خالی هیچوقت ادعای خدایی نمی‌کند، زیرا آتش طبع گرسنه و مسکین از هیزم قدرت مددی ندارد. [ولی اگر همین مسکین درمانده به قدرت و ثروتی رسد راه فرعون را پیشهٔ خود می‌سازد. چنانکه در بیت (۱۰۵۵) دفتر سوم دربارهٔ کسی که به اسباب عزّ مولی مجهّز شده می‌فرماید:

آنکه او بنیاد فرعونی کند　　　راه صد موسیّ و صد هارون زند]

(۴۷۲۷) اِشکم خالی بُوَد زندانِ دیو　　　کِش‌غم نان‌مانع‌است‌ازمکروریو[2]

شکم خالی زندان شیطان (نفس امّاره) است، زیرا غم نان او را از حیله و نیرنگ باز می‌دارد.

(۴۷۲۸) اِشکمِ پُر لوت دان بازارِ دیو　　　تاجرانِ دیو را در وی غریو

امّا شکم انباشته از طعام‌های مختلف را بازار شیطان بدان. و شیاطین در درون آن شکم سخت غریو و غوغا می‌کنند و به داد و ستد مشغول‌اند. یعنی ایمان شخص را می‌گیرند و لذّات و شهوات بدو می‌دهند. اِنَّ الْاِنْسانَ لَیَطْغیٰ اَنْ رَآهُ اسْتَغْنیٰ.]

(۴۷۲۹) تاجرانِ ساحرِ لاشَیْ‌فروش　　　عقل‌ها را تیره کرده از خروش

تاجران جادوگری که «هیچ» را به مردم می‌فروشند، با غریو و غوغای خود عقل‌هاشان را سست و تیره می‌کنند. [شیطانْ صفتانِ مُضِلّ به ساحرانی تشبیه شده‌اند که سرمایهٔ عقل و ایمان خلایق را می‌گیرند و به جای آن کالهٔ هیچ و پوچ اوهام را تحویل می‌دهند.]

(۴۷۳۰) خُم، روان کرده زسِحری‌چون‌فرس　　　کرده کرباسی ز مهتاب و غَلَس[3]

مثلاً ساحران خمره‌ای را به شکل اسب در می‌آورند و حرکت می‌دهند. یا از مهتاب

---

۱. تی: تهی، خالی.

۲. ریو: مکر و حیله.

۳. غلس: تاریکی آخر شب. در اینجا منظور سایهٔ ماه است.

سایه، کرباس درست می‌کنند. یعنی در قوّهٔ متخیّلهٔ شخص تصرّف می‌کنند به طوری که از تضاد نور مهتاب و سیاهی تاریکی در نظر او پارچهٔ کرباس نشان می‌دهند و آنرا در برابر چشم او ذرع می‌کنند و بدو می‌فروشند. در حالی که همهٔ اینها خیالاتی بیش نیست. رجوع شود به بیت (۱۱۶۲) به بعد در دفتر سوم.

چون بَریشَم، خاک را بر می‌تنند خاک در چشم مُمَیِّز[1] مـی‌زند (۴۷۳۱)

ساحران خاک را مانند نخ ابریشم می‌تابند و خاکِ حیله در چشم افراد عاقل و بالغ می‌پاشند. یعنی به قدری در کار خود مهارت دارند که حتّی عقلا نیز نمی‌توانند متوجّه چابک‌دستی و تزویر آنان شوند.

چَنْدَلی[2] را رنگِ عودی می‌دهند بر کلوخی‌مان حسودی مـی‌دهند (۴۷۳۲)

چوب خوشبو و مرغوبِ صندل را به صورت چوب معمولی جلوه می‌دهند. یعنی شیء مطلوب را نامطلوب نشان می‌دهند، و کلوخ بی‌ارزش را چنان می‌آرایند که ما از فرط شوق بدان به حسادت گرفتار می‌آییم. یعنی شیء نامطلوب را مطلوب جلوه می‌دهند.

باید توجّه داشت که «عود» در اینجا به معنی چوب معمولی است نه آن مادّهٔ معطّری که از نافهٔ آهوی خُتن تهیّه می‌کنند، زیرا «عُود» که لفظی عربی است به معنی تخته و شاخهٔ بریده نیز آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۰۴) دفتر چهارم. جمعی از شارحان «عود» را در اینجا با آن مادّهٔ خوشبوی معروف اشتباه گرفته‌اند و در نتیجه معنی گُنگ و نامعقولی به دست داده‌اند.

پاک آنکه خاک را رنگی دهد همچو کودک‌مان بر آن جنگی‌دهد (۴۷۳۳)

پاکا خداوندی که خاک را رنگین فرماید و ما را همچون اطفال بر سرِ تملّک آن به ستیز می‌انگیزد. یعنی مال و عقار دنیوی در حقیقت خاک است و ما دنیائیانِ طفلْ‌سیرت پیرامون آن هنگامه‌ای عظیم برپا داشته‌ایم.

---

۱. مُمَیِّز: تمیز دهنده. تشخیص دهنده. [illegible] در اینجا به معنی بالغ و عاقل.

۲. چَنْدَل: ر.ک. شرح بیت ۱۷۰۴ دفتر چهارم.

(۴۷۳۴) دامنی پُر خاک، ما چون طفلکان در نظرْمان خاک همچون زَرِّکان

ما همچون اطفال صغیر دامنی از خاک انباشته‌ایم و پنداشته‌ایم که این خاک، طلای معدن است!

(۴۷۳۵) طفل را با بالِغان نبود مَجال طفل را حق کَی نشانَد با رِجال؟

کودک از نظر عقلانی همطراز افراد بالغ نیست. چگونه ممکن است که خداوند، اطفال را همشأن مردان کامل قرار دهد؟

(۴۷۳۶) میوه گر کهنه شود، تا هست خام پخته نبود، غوره گویندش به نام

میوه اگرچه کهنه شود، ولی تا وقتی که خام و نارسیده باشد، باز آنرا غوره می‌نامند.

(۴۷۳۷) گر شود صد ساله آن خامِ تُرُش طفل و غوره ست او بر ِهر تیزْهُش

اگر آن میوهٔ کالِ ترش مزه صدسال هم که عمر کند، باز از نظر عقلا کودک است و نامش همچنان غوره.

(۴۷۳۸) گرچه باشد مو و ریشِ او سپید هم در آن طفلیّ خوف است وامید

هرچند مو و ریش او سفید شده، ولی هنوز در مرتبهٔ بیم و امید و احساسات کودکانه است.

(۴۷۳۹) که رسم؟ یا نارسیده مانده‌ام؟ ای عجب با من کند کَرْم[1] آن کَرَم؟

او پیش خود می‌گوید: آیا سرانجام به کمال مطلوب خواهم رسید یا خام و نارس می‌مانم؟ عجبا! آیا آن تاک کرامتی می‌فرماید که به کمال نُضج و پختگی رسم؟

(۴۷۴۰) با چنین ناقابلی و دوریی بخشد این غورهٔ مرا انگوریی؟

آیا با چنین نالایقی و بُعدی که از حضرت حق دارم، آن حضرت غورهٔ وجود مرا به مرتبهٔ انگوری ارتقاء می‌دهد؟

---

۱. کَرْم: درخت انگور، تاک، جمع: کُروم.

نیستم اومیدوار از هیچ سو و آن کَرَم می‌گویدم: لَا تَیْأَسُوا (۴۷۴۱)

از هیچ طرفی امید ندارم، ولی خداوندِ صاحبْ کرم به من می‌فرماید: نومید مشوید. [لَاتَیْأَسُوا (= نومید مشوید) متّخذ از آیهٔ ۸۷ سورهٔ **یوسف** است که توضیح آن در شرح بیت (۹۸۲) دفتر سوم آمده است.

ابیات اخیر در بیان حال پیران خام عقل و نارسیده طبع است. سنِّ تقویمی دراز دارند و عقلی کوته.]

دایما خاقانِ ما کرده‌ست طُو[1] گوشمان را می‌کشد لَاتَقْنَطُوا (۴۷۴۲)

سلطان ما، یعنی حضرت حق هماره برای ما جشن برپا داشته و گوش ما را می‌کشد و می‌گوید: نومید مشوید. [حضرت حق دائماً بندگان خود را مورد لطف و احسان خود قرار می‌دهد و آنان را از ناامیدی باز می‌دارد. لَاتَقْنَطُوا (= نومید مشوید) متّخذ از آیهٔ ۵۲ سورهٔ **زمر** است. رجوع شود به شرح بیت (۳۸۳۶) دفتر اوّل.]

گرچه ما زین ناامیدی در گَویم[2] چون صلا زد، دستْ‌اندازان[3] رویم (۴۷۴۳)

اگرچه ما به سبب ناامیدی در گودال حرمان اندریم، امّا اگر حضرت حق ما را بانگ زند رقص‌کنان و دستْ‌زنان بدان سو می‌رویم.

دست اندازیم چون اسپانِ سیس[4] در دویدن سویِ مَرعایِ[5] اَنیس (۴۷۴۴)

مانند اسبان چابک رقص‌کنان به‌سوی چراگاهِ مأنوس خود، یعنی به‌کوی حقیقت می‌شتابیم.

گامْ اندازیم و، آنجا گام، نی جام پردازیم و، آنجا جام، نی (۴۷۴۵)

هرچند گام برمی‌داریم، ولی گامی در آنجا نیست. یعنی سیر و سلوک عرفانی، جنبه جسمانی ندارد بل روحانی است و حرکت با پای روح است. و هرچند جام سر می‌کشیم، ولی

---

۱. طُو: مخففِ طُویِ ترکی به معنی جشن مهمانی، عروسی و جشن ختنه سوران و امثال آن.
۲. گَوْ: گودال.
۳. دستْ اندازان: در حال دست افشانی، رقص کنان.
۴. سیس: بر وزنِ «نیش» به معنی اسب چابک و تیزتک.
۵. مَرْعیٰ: چراگاه.

جامی در آنجا وجود ندارد. یعنی جام و شراب مرتبهٔ الهی صوری و مادی نیست، از اینرو سُلّاکِ اِلَی الله بدون جام و شراب دنیوی مست می‌شوند، چرا که مست از مشرب ربّانی‌اند و بادهٔ کبرای سبحانی می‌پیمایند.

(۴۷۴۶) ز آنکه آنجا جمله اشیا جانی‌است　　　معنی اندر معنی اندر معنی است

زیرا که در آن مرتبه همه چیز روحانی است. و معنی اندر معنی اندر معنی است. یعنی در مرتبهٔ الهی و صقع ربوبی معنویّت صرف حاکم است ولاغیر.

(۴۷۴۷) هست صورت سایه، معنی آفتاب　　　نورِ بی سایه بُوَد اندر خراب

به عنوان مثال، صورت اشیاء سایه است و معنی آنها به منزلهٔ آفتاب. نورِ بدون سایه را باید در خرابه یافت. یعنی تا وقتی که جسم و نور قرین هم باشند، سایه و نور توأمان وجود دارد، امّا همینکه جسم از میان رفت نور محض همه جا را فرا گیرد. چنانکه در ویرانهٔ بی در و دیوار نور محض خورشید برهمه جا ساطع است. پس تجرید محض روح نیز وقتی حاصل آید که روح از مقتضیات جسمانی برهد.

(۴۷۴۸) چونکه آنجا خشت بر خشتی‌نماند　　　نورِ مَه را سایهٔ زشتی نماند

چونکه در خرابه خشتی روی خشتی نماند، سایهٔ زشت ماه نیز برجای نماند.

(۴۷۴۹) خشت،اگر زرّین‌بُوَد بر کَندنیست　　　چون‌بهایِ‌خشت،وحی‌وروشنی‌است

اگر خشت از طلا هم که باشد باید آن را کَنْد، زیرا بهای آن خشت، وحی و روشنایی است. یعنی حجاب شمس حقیقت حتّی اگر از امور مقدّسی چون طاعات و عبادات و علاقه به اکتساب علوم و نظایر آن باشد، سالک باید آنها را نیز از خود وانهد. این بیت ضرورت رفع حُجُب نورانیّه را افاده می‌کند. «خشت زرّین» تعبیری است از حُجُبی که از سنخ امور مقدّسه باشد. شناخت حجاب های نورانی از اهمّ شرط سلوک است. شناخت و فرو نهادن آن حجب واقعاً مرد میدان می‌خواهد. زیرا حجاب، حجاب است چه زرّین و چه گِلین. هر خشتی که از برابر شمس حقیقت از خود واکَنی، حضرت حق اشراق و الهام را به تو عوض دهد. پس اشراقات قلبی منوط به رهیدن از مقتضیات جسمانی است. رجوع شود به حکایتی که از بیت (۱۱۹۲) دفتر دوم آغاز می‌شود.

کوه، بهرِدفعِ سایه، مُـنْدَک[1] است　　　پاره گشتن بهرِ این نور اندک‌است (۴۷۵۰)

کوهِ خودبینی و انانیّت برای رفع وجود ظلّی و سایه‌وار بشری باید متلاشی شود. پاره پاره شدن این کوه به منظور اخذ انوار ربّانی امری بس حقیر و بـی‌ارزش است. یـعنی مـحو وجود موهوم بشری در مقابلِ نوری که از شمس حقیقت کسب می‌شود هیچ است. به تعبیری کالای ناچیز را داده‌ای و در عوض متاعی نفیس به دست آورده‌ای. **وَ هٰذا نِعْمَ الْعِوَض.**

بر برونِ کُـه چـو زد نـورِ صَـمَد　　　پاره شد، تا در درونش هم زَنَـد (۴۷۵۱)

چون نور خداوند بی‌نیاز بر بیرون کوه طور تابید، آن کوه پاره شد تا نور به درون آن نیز بتابد. [دو بیت اخیر اشارت است به آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ **اعراف**. رجوع شود بـه شـرح بـیت (۲۴۴۵) همین دفتر.]

گرسنه، چون بر کَفَش زد قرصِ‌نان　　　واشِکافد از هوس، چشم و دهان (۴۷۵۲)

مثال دیگر، اگر در کف دست گرسنه‌ای قرص نانی نهاده شود، از روی اشتیاق فراوان چشم و دهان خود را نیز باز می‌کند.

صد هزاران پاره گشتن ارزد ایـن　　　از میانِ چرخ بـرخـیز، ای زمـین (۴۷۵۳)

این نور، یعنی اکتساب نور ربّانی به این می‌ارزد که سالک صدهزار مرتبه پاره پـاره شود. ای زمین، از مقابل آسمان برخیز و کنار برو. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

تا که نورِ چرخ گـردد سـایه‌سوز　　　شب زسایهٔ توست ای یاغیِّ روز (۴۷۵۴)

تا نور آسمان، سایه را محو کند. ای دشمن روز، سیاهی شب از سایهٔ توست. [حکیم سبزواری طبق نظریّهٔ هیئت قدیم در توضیح بیت فوق گوید که زمین، سایه‌ای مخروطی دارد که به هر قسمت افتد در آنجا شب خواهد بود. این سایه در جهت مـخالفِ حـرکت آفـتاب منعکس می‌شود. و این سایه تابع حرکت آفتاب است. گـاه در قَـوْسُ اللّـیل است و گـاه در قَوْسُ‌النَّهار[2].

---

۱. مُنْدَکّ: متلاشی شده، ویران. اسم مفعول از مصدر اِندکاک.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۱۰.

در ایـــنجا مـراد از زمـین، جسـم خـاکـی است و مـراد از «نـور چـرخ» مـجرّدات عالمِ عِلوی. منظور بـیت: جسـم و جسـمانیّات مـیان نـفس آدمـی و عـالم مـجرّدات الهـی حجاب می‌شود.]

(۴۷۵۵) **این زمین چون گاهوارهٔ طـفلکان بـالغان را تـنگ مـی‌دارد مکـان**

این زمین مانند گهوارهٔ کودکان جا را برای بزرگترها تنگ می‌کند. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

(۴۷۵۶) **بهرِ طفلان حق زمین را مَهدخواند در گَواره شیر بر طـفلان فشـاند**

حضرت حق برای آدمیان که به منزلهٔ اطفال‌اند زمین را گهواره نامید و در آن گهواره به اطفال شیر داد. یعنی به آدمیان رزق و روزی عطا فرمود. [در آیهٔ ۶ سورهٔ نـبأ آمـده است: **اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰاداً.** «آیا زمین را گهواره قرار نداده‌ایـم؟» نـیز در آیـهٔ ۵۳ سـورهٔ طـه آمده است: **اَلَّذي جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ مَهْداً.** «آن خدایی که زمین را برای شـما گـهواره قـرار داد.»

پس همه اطفال‌اند جز آنان که از مقتضیات زمین رسته‌اند. ضمناً از اینکه قرآن کریم زمین را به گهواره تشبیه کرده تلویحاً حرکت زمین مستفاد شود.]

(۴۷۵۷) **خانه تنگ آمد ازین گـهواره‌هـا طـفلکان را زود بـالغ کـن شَـها**

خانهٔ دنیا به سبب این گهواره‌ها تنگ شده است. یعنی ابنای دنیا که همچون اطفال‌اند از بس به این خانه چسبیده‌اند و میل ندارنـد بـدان عـالم تـوجّه کـنند ازدحـام شـده است. شاها، هرچه زودتر این اطفال را بالغ فرما. یعنی به بلوغ روحانی برسان تا به گـهوارهٔ زمـین وابسته نشوند.

(۴۷۵۸) **ای گَواره خـانه را ضَـیِّق[1] مـدار تـا تـوانـد کـرد بـالغ انـتشار[2]**

ای گهواره، تو خانه را تنگ مکن تا افراد بالغ بتوانند در پهنهٔ آن ببالند. [شارحی گفته

---

۱. ضَیِّق: تنگ.

۲. انتشار: گستردن، پراکندن. در اینجا به معنی نموّ و بالیدن است. (رجوع شـود بـه تـفسیر مـثنوی مـولوی، ص ۲۲۱.)

است که شاید مولانا در اینجا نظری هم به افزایش جمعیّت کرهٔ زمین و تنگ آمدن مواد آن بر مردم داشته است.[۱] الله اعلم.]

وسوسه یی که پادشاه‌زاده را پیدا شد، از سببِ اِستغنایی و کشفی که از شاهِ دل او را حاصل شده بود، و قصدِ ناشُکری و سرکشی می‌کرد، شاه را از راهِ الهام و سِرّ خبر شد، دلش درد کرد، روحِ او را زخمی زد چنانکه صورتِ شاه را خبر نبود اِلیٰ آخِرِهِ

چون مُسَلَّم گشت بی بَیْع[۲] وشِریٰ[۳] از درونِ شاه در جانش جِریٰ[۴] (۴۷۵۹)

چون بدون هیچ خرید و فروشی، یعنی مستقیماً از درون جان شاه **چین** برای شاهزادهٔ میانین بهره‌ای روحانی مقرّر شد. یعنی شاه **چین** از طریق تصرّفات باطنی قلب شاهزادهٔ میانین را با فتوحاتی ربّانی گشایش داد و او را به مقاماتی چند از مقامات معنوی رسانید. [این بیت و ابیات بعدی نیز متعلق شرط است، جواب شرط در بیت (۴۷۶۳) آمده است.]

قُوت می‌خوردی ز نورِ جانِ شاه ماهِ جانش همچو از خورشید، ماه (۴۷۶۰)

همانطور که ماه از خورشید کسب نور می‌کند، ماهِ جان شاهزاده نیز از انوار شمسِ جان شاه نور معنوی می‌گرفت. [«ماهِ جان» اضافه تشبیهی است. یعنی جان شاهزاده که همچون ماه بود. همانطور که ماه از خود نور ندارد، نور معنوی شاهزاده نیز از خود نبود بل از شمس وجود شاه چین بود.]

راتبهٔ[۵] جانی ز شاهِ بی نَدید[۶] دَم به دَم در جانِ مستش می‌رسید (۴۷۶۱)

هر لحظه از سوی آن شاه بی‌نظیر، رزقی معنوی به جان مست شاهزاده می‌رسید.

---

۱. ر. ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (استاد محمدتقی جعفری)، ج۱۴، ص۵۸۵.
۲. بَیْع: فروختن.
۳. شِری: ممالِ شِراء به معنی خریدن. در اینجا «بیع و شری» به معنی بی‌واسطه است.
۴. جِری: مخفّف وممالِ اجراء به معنی مستمری، و مقرّری است.
۵. راتِبه: مقرّری، مستمرّی. در اینجا رزق معنوی و روحانیی که مستمرّاً برسد.
۶. نَدید: همتا، نظیر. جمع:نُدَداء.

(۴۷۶۲) آن‌نَه که‌ترسا و مُشرِک‌می‌خورند ز آن غذایی که مَلایِک‌می‌خورند

البتّه این رزق از آن نوع رزقی نیست که کافر و مشرک می‌خورند. یعنی رزق مادّی و دنیوی نیست. بلکه رزقی است که فرشتگان می‌خورند. یعنی طعام روحانی و رزق معنوی است. [در اینجا «ترسا» به جای کافر آمده است.]

(۴۷۶۳) اندرونِ خویش، استغنا بدید گشت طُغیانی ز استغنا پدید

در دل شاهزاده حالت استغنایی پدیدار شد. یعنی چون هر روز از طرف آن مرشد الهی (شاه چین) برای شاهزاده فتوحاتی ربّانی می‌رسید، شاهزاده دچار عُجب و خودبینی شد و پنداشت که این همه فتوحات و اشراقات از خودِ اوست. پس دچار استغنا شد. یعنی خود را از تصرّفات معنوی آن مرشد ربّانی بی‌نیاز احساس کرد و در نتیجه سر به عصیان و نافرمانی نهاد. [این بیت ناظر است به مضمون آیهٔ ۶ سورهٔ **علق**: **اِنَّ الْاِنْسانَ لَیَطْغیٰ اَنْ رَآهُ اسْتَغْنیٰ**. «همانا انسان راه طغیان رود آنگاه که خود را بی‌نیاز بیند.»]

(۴۷۶۴) که نَه من هم شاه و هم شه‌زاده‌ام؟ چون عِنانِ خود بدین شه داده‌ام؟

شاهزاده با حالت غرور پیش خود گفت: مگر نه اینست که من خود، هم شاه هستم و هم شاهزاده؟ چرا عنان اختیارم را به این شاه (شاه چین) سپرده‌ام؟

(۴۷۶۵) چون مرا ماهی برآمد با لُمَع[1] من چرا باشم غُباری را تَبَع[2]؟

حال که ماهِ تابنده‌ای بر من طلوع کرده است، یعنی حال که ماه حقیقت مستقیماً بر من طالع شده‌است، چرا باید از گرد و غباری تیره پیروی کنم؟! یعنی چرا باید مطیع شاه چین شوم؟!

(۴۷۶۶) آب در جویِ من است و وقتِ ناز نازِ غیر از چه کَشَم من بی‌نیاز؟

حال که بخت با من یار و همراه است و وقت ناز کردن من است، چرا بی آنکه نیازی به غیر داشته باشم، نازِ غیر رابکشم؟! [«آب در جوی‌داشتن» ضرب‌المثلی‌است‌درکامیابی‌ونیکبختی.[3]]

---

۱. لُمَع: انوار، روشنی‌ها، درخشش‌ها و پرتوها جمعِ لُمْعَه.
۲. تَبَع: پیرو. و اگر جمع تابع باشد به معنی پیروان است. امّا در اینجا به همان معنی مفرد آمده است.
۳. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۶.

سر چرا بندم؟ چو دردِ سر نماند　　وقتِ رویِ زرد و چشمِ‌تر نماند (۴۷۶۷)

وقتی که سرم درد نمی‌کند چرا بیهوده دستمال ببندم؟ دیگر وقت رنجوری و گریانی‌ام سپری شده است. یعنی من که نیازی به شاه چین ندارم چرا مرید او باشم؟

چون شِکَرْلب‌گشته‌ام،عارِضْ‌قمر[1]　　باز باید کرد دکّانِ دگر (۴۷۶۸)

حال که شیرین گفتارم و زیبا رخسار، باید دکّانی برای خود بگشایم. [من نیز باید بساط مرید پروری راه بیندازم. «باز کردن دکان» تعبیری است طنزآمیز برای مدّعیان دستگیری و ارشاد خلق‌الله. مولانا با آنکه در زمینهٔ سلوک به داشتن پیر و مرشد تکیه دارد، ولی در عین حال مردم را از اهل تزویر و دغا برحذر می‌دارد.]

زین منی چون نفس زاییدن‌گرفت　　صدهزاران ژاژ خاییدن[2] گرفت (۴۷۶۹)

چون از این احساس غرور و خودبینی نفس امّاره شاهزاده بالیدن گرفت، صدها هزار سخن یاوه و دعویِ بی‌اساس بر زبانش جاری شد. [«زاییدن» در اینجا مناسب معنی بالیدن و تناور شدن است. یعنی دعاوی پوچ، نفس امّاره را تقویت می‌کند. این معنی نیز برای «زاییدن نفس» مناسب می‌آید: نفس امّارهٔ او بدی‌هایی را متولّد کرد.]

صد بیابان زآنسویِ حرص‌و حسد　　تا بدآنجا چشمِ بَد هم می‌رسد (۴۷۷۰)

این بیت به یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا مگر ممکن است که شاهزاده این همه محبّت و نوازش از طرف شاه چین ببیند و راه ناسپاسی و نمک ناشناسی پیشهٔ خود کند؟ جواب: بله، البته که ممکن است، زیرا چشم بد حتّی می‌تواند کسانی را که صد میدان از حرص و حسد دور هستند تحت تأثیر قرار دهد. یعنی آن شاهزاده به جهت تقرب به شاه محسود بددلان شد. و در نتیجه عُجب دامن او را نیز گرفت و به بیراهه‌اش برد. بنابر این اهل سلوک مپندارند که از حرص و حسد رهیده‌اند، بل این دو صفت مذموم در هر موقفی از مواقف سلوک می‌تواند سالک را اسیر خود کند، چنانکه آن شاهزادهٔ

---

۱. عارِضْ قَمَر: آنکه رخساره‌ای همچون ماه دارد، مَه‌وش، مجازاً به معنی زیبا رخسار.

۲. ژاژ خاییدن: یاوه گویی کردن.

راه‌رفته را گریبان گرفت.

استاد همایی در توضیح مصراع اول فرماید: «...حرص و حسد به هیچ اندازه و حدّی متوقّف نمی‌شود و فراخنا و دورنای میدان چشم‌انداز او نامحدود و بی‌پایان است[۱].» شارحی دیگر در توضیح بیت‌فوق گوید: «و «چشم‌بد» دید دنیاپرستان است که در راه نفس به هرگونه بدی نظر دارد. معنی بیت این‌است که دید دنیاپرست طالب بدی‌هایی‌است که بسیار بدتر از حرص و حسد است[۲].»

(۴۷۷۱) بحرِ شه که مرجعِ هر آب، اوست — چون نداند آنچه اندر سیل و جُوست؟

دریای وجود شاه که هر آبی بدان رجوع می‌کند، چگونه ممکن است که از درون سیل و جویبار آگه نباشد؟

(۴۷۷۲) شاه را دل، درد کرد از فکرِ او — ناسپاسیِّ عطایِ بکرِ او

شاه چین از افکار فاسده و ناسپاسی‌های شاهزاده نسبت به بخشش‌های تازه و بدیع او به درد آمد و آزرده خاطر شد.

(۴۷۷۳) گفت: آخِر ای خَسِ واهیْ‌ادب[۳] — این سزایِ دادِ من بود؟ ای عجب

شاه در باطن خود بدان شاهزادهٔ گستاخ خطاب کرد که: ای فرومایهٔ نافرهیخته، آیا جواب آن همه عطا و بخشش من این بود؟! واقعاً که جای شگفتی دارد!

(۴۷۷۴) من چه کردم با تو زین گنجِ نفیس؟ — تو چه کردی بامن ازخویِ خسیس؟

آخر من با این گنج گرانبها در حق تو چه کردم، و تو با صفت رذیلانه‌ات در حق من چه کردی؟ یعنی من گنج گرانبهای وجودم را بی‌دریغ نثارت کردم باشد که به تعالی روحی نایل شوی، و آن وقت تو با صفات پست خود چه جفاهایی که در حقّم روا نداشته‌ای؟

---

۱. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۲۲۳.

۲. مثنوی (استعلامی)، ج ۶، ص ۴۶۳.

۳. واهیْ‌ادب: نافرهیخته. این معنی برای صفت ترکیبی مذکور از مرحوم استاد همایی در صفحه ۲۲۴ دزهوش ربا اخذ شده است. (رَحمَةُ اللهِ عَلَیْهِ رَحْمَةً واسِعَة). واهی در لفظ به معنی سست آمده است.

من تو را ماهی نهادم در کنار　　　که غروبش نیست تا روزِ شمار (۴۷۷۵)

من در آغوش تو ماهی تابان بنهادم که تا یَوْمُ الْحِساب (روز قیامت) افولی ندارد. [«ماه» در اینجا کنایه از ایمان و اعمال صالحه است. توضیحِ «روزِ شمار» در شرح بیت (۱۴۱۳) دفتر دوم آمده است.]

در جزایِ آن عطایِ نورِ پاک　　　تو زدی در دیدهٔ من خار و خاک؟ (۴۷۷۶)

امّا تو به سزای انوار معنویِ پاکی که به تو عطا کردم، در چشم من خارِ خلندهٔ کفران زدی و خاک تیرهٔ طغیان پاشیدی.

من تو را بر چرخ گشته نردبان　　　تو شده در حَرَبِ[1] من تیر و کمان (۴۷۷۷)

من برای تو نردبان عروج به سوی مراتب عالیهٔ آسمانی شدم، در حالی که تو در پیکار با من به تیر و کمان مبدّل شدی.

دردِ غیرت آمد اندر شه پدید　　　عکسِ دردِ شاه اندر وی رسید (۴۷۷۸)

خلاصهٔ کلام در وجود شاه **چین** درد غیرت پدیدار شد و انعکاس این درد، شاهزاده را تحت تأثیر قرار داد.

مرغِ دولت در عِتابش برطپید　　　پردهٔ آن گوشه گشته بردرید (۴۷۷۹)

بر اثر عتاب قهرآمیز شاه، پرندهٔ اقبال شاهزاده پریشان و پُرتاب شد. یعنی بختش فروخفت و حجاب باطن او را که از اطاعت شاه تن زده بود پاره کرد.[بیت فوق بر این تقدیر معنی شد که «گوشه گشته» صفت ترکیبی باشد. به معنی منزوی، به کنجی رفته، گوشه گرفته و امثال آن. و این، صفتِ آن شاهزاده تواند بود که از اطاعت شاه جدا شده بود و باطناً به گوشه‌ای در خزیده بود.

امّا استاد همایی عقیده دارد که «گشته» به «پرده» مربوط می‌شود. پس «پرده گشته» یعنی حجاب شده و حایل گردیده. و مراد از «گوشه» را نیز باطن و ضمیر شاهزاده دانسته است که به سبب اختفاء و پنهان بودن از انظار به «گوشه» تعبیر شده است.[2] منظور بیت: قهر شاه، راز

---

۱. حَرْب: جنگ، پیکار.

۲. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۲۲۴.

درون شاهزاده را برملا کرد.]

(۴۷۸۰) چون درونِ خود بدید آن خوش‌پسر از سیه کاریِّ خود گَرد و اثر

وقتی که آن پسر زیبا (شاهزاده) در ضمیر خود به سبب گناه و کار زشتی که مرتکب شده بود، تیرگی غبار و نشانی دید. [این بیت کلّاً شرط است و بیت بعدی جواب شرط.]

(۴۷۸۱) آن وظیفهٔ[1] لطف و نعمت کم شده خانهٔ شادیِّ او پُر غم شده

متوجّه شد که مقرّری معنوی و رزق همیشگی روحانی او کاستی گرفته است و خانهٔ شادی او آکنده از غم شده است. [خیالات فاسده و اوهام خبیثهٔ شاهزاده خود به خود در ضمیر روشن پادشاه منعکس شد و قلب پاک او را به درد آورد. زان پس فیض متواتر و نعمت بی‌فتور شاه بر شاهزاده کاستی گرفت. همین بود که صفای باطن شاهزاده به تیرگی و انکدار گرایید و غم و اندوه جای نشاط و شادمانی او بگرفت.]

(۴۷۸۲) با خود آمد او زمستیِّ عُقار[2] ز آن گنه گشته سَرش خانهٔ خُمار[3]

شاهزاده ناگهان از مستی شرابِ خودبینی به هوش آمد، و بر اثر احساس گناه دچار کلافگی و پریشانی شد. یعنی وجدان او احساس ندامت کرد و ندامت موجب پریشانی او شد.

(۴۷۸۳) خورده گندم، حُلّه[4] زو بیرون شده خُلد[5] بر وی بادیه[6] و هامون شده

حالِ شاهزاده مانند حال حضرت آدم(ع) بود که گندم بهشت را خورد و جامه‌های بهشتی از تنش به در آمد. و بهشت در نظرش همچون بیابان و صحرا جلوه کرد. [مصراع اوّل

---

۱. وظیفه: مقرّری، مستمرّی.
۲. عُقار: شراب.
۳. خُمار: کلافگی و سردردی که بر اثر زوال حالت مستی پیش آید.
۴. حُلّه: جامه، پارچهٔ لطیف.
۵. خُلد: بهشت. البتّه در اصل به معنی جاودانگی است که از اوصاف بهشت محسوب شود. ولی در فارسی غالباً صفت به جای موصوف استعمال شود.
۶. بادیه: بیابان.

اشاره دارد به آیهٔ ۲۲ سورهٔ **اعراف** که می‌گوید آدم و حوّا بر اثر خوردن از شجرهٔ ممنوعه (گندم) لباس‌های تنشان فرو افتاد. این مطلب نشان می‌دهد که آن دو در بهشت جامه بر تن داشتند، در حالی که به روایت **تورات** برهنه بوده‌اند.]

دید کآن شربت وَرا بیمار کرد — زهرِ آن ما و منی‌ها کار کرد (۴۷۸۴)

شاهزاده دید که شراب خودْبینی او را دچار بیماری اخلاقی کرده است و زهرابهٔ آن خودبینی‌ها و منم منم کردن‌ها تأثیر خود را گذاشته است.

جانِ چون طاووس در گُلزارِ ناز — همچو چغدی شد به ویرانهٔ مَجاز (۴۷۸۵)

در نتیجه جان لطیف او که همچون طاووس در گلستان حقیقت می‌خرامید، به صورت جغدی در آمد که در ویرانکدهٔ عالم مَجازی و موهوم سکنی گرفت.

همچو آدم دور ماند او از بهشت — در زمین می‌راند گاوی بهرِ کشت (۴۷۸۶)

او همچون آدم(ع) از بهشت دور افتاد و برای کِشت بر روی زمین گاو می‌راند. [در روایات و قصص آمده است که چون آدم به زمین هبوط کرد گرسنه شد و از خداوند طعام خواست. خداوند جبرئیل را با هفت دانه گندم نزد آدم فرستاد. آدم بدو گفت: اینها چیست؟ جبرئیل گفت: این همان چیزی است که تو را از بهشت راند. آدم گفت: با این دانه‌ها چه کنم؟ جبرئیل گفت: آن را بر زمین بیفشان. او افشاند و بیدرنگ از زمین برویید. بدینسان کاشتن بذر (زراعت) برای آدم و اعقاب او یادگار ماند[۱].]

اشک می‌راند او که‌ای هندویِ زاو[۲] — شیر را کردی اسیرِ دُمّ گاو (۴۷۸۷)

شاهزاده اشک می‌ریخت و می‌گفت: ای هندوِ ماهر، یعنی ای نفس امّاره، شیرِجانم را اسیر دُمِ گاوِ تنم کردی. [«شیر را اسیر دُمِ گاو کردن» کنایه است از این که عزیزی را به ذلّت افکندن. شاید اقتباس باشد از مضمون حدیث نبوی: **اَلْعِزُّ في نَواصِي الْخَيْلِ وَ الذُّلُّ فِي اَذْنابِ الْبَقَرِ.** «عزّت در پیشانی رمهٔ اسبان است و خواری در دُم گاوان[۳].»]

---

۱. ر.ک. **تاریخ الطبری**، ج ۱، ص۱۲۸.

۲. زاوْ: ماهر، چابک دست، نیرومند.

۳. ر.ک. **تفسیر مثنوی مولوی**، ص۲۲.

(۴۷۸۸) کردی ای نفسِ بَدِ بارِدْ نَفَس[1] بی‌حِفاظی[2] با شهِ فریادرس

ای نفسِ پلید که نَفَسی سرد و نحس داری، در برابر شاهِ فریادرسِ ما گستاخی کردی.

(۴۷۸۹) دام بگزیدی ز حرصِ گندمی بر تو شد هر گندمِ او کژدمی

به طمع گندم، دام را برگزیدی. در نتیجه، هر دانهٔ گندم در برابر چشم تو به صورت عقربی جلوه کرد.

(۴۷۹۰) در سَرَت آمد هوایِ ما و من قید بین برپایِ خود پنجاه من

حال و هوای خودبینی به سرت زد، اینک زنجیر پنجاه منیِ نفسانیّات را بر پای روح خود تماشاکن. [«من» در مصراع اوّل، ضمیر اوّل شخص است و در مصراع دوم، به معنی مقدار وزن. این دو «من» در آخر هر دو مصراع، صنعت **جناس تام** است.]

(۴۷۹۱) نوحه‌می‌کرد این نَمَط[3] برجانِ خویش که چرا گشتم ضِدِ سلطانِ خویش؟

شاهزاده بر جان خویش بدین روش می‌گریست که چرا با شاه خویش در ستیز شدم؟

(۴۷۹۲) آمد او با خویش و، استغفار کرد با اِنابت[4] چیزِ دیگر یار کرد

شاهزاده به خود آمد و خواهان آمرزش شد. و چیز دیگر هم به توبهٔ خود افزود. یعنی درد و سوز حقیقی و نیّت پاک را نیز به توبه‌اش افزود تا آن توبه فقط لقلقهٔ لسان نباشد. البتّه آن شاهزادهٔ نادم هرچه تضرّع و تذلّل کرد آن حال خوش اوّل بدو بازنگشت.

(۴۷۹۳) درد، کآن از وحشتِ ایمان بُوَد رحم کن کآن درد، بی درمان بُوَد

دردی که ناشی از بیمِ زوالِ ایمان است، به صاحبِ آن درد رحم آر. زیرا که آن درد را

---

۱. بارِدْ نَفَس: آنکه نَفَسی سرد دارد.

۲. بی حِفاظی: گستاخی، بی‌شرمی.

۳. نَمَط: طریقه، روش.

۴. اِنابت: توبه و بازگشت.

درمانی نیست. [پس درد زوال ایمان و عرفان از سنخ دردهایی که از زوال ثروت و اِدبار دولت ناشی می‌شود نیست.]

مـر بشر را خـود مَـبا[1] جـامهٔ درست چون رهید از صبر، در حین صدر جُست (۴۷۹۴)

کاش که آدمی لباس شایسته و فاخری نداشته باشد، یعنی بهتر اینست کـه خـیلی از آدم‌ها به امکاناتی دست نیابند، زیرا همینکه از صبر بر تلخی‌ها و محرومیّت‌ها نـجات پـیدا کنند، حال و هوای جاه‌طلبی به سرشان می‌افتد.

مــر بشر را پَـنْجَه و نـاخُن مَـباد که نه دین اندیشد آنگَه نه سَداد[2] (۴۷۹۵)

و کاش انسان پنجه و ناخنی نداشته باشد. یعنی خدا نکند انسان به قدرت و مُکـنتی دست پیدا کند، زیرا که در آن حال نه به فکر دین و دینداری است و نه در اندیشهٔ راسـتی و درستی.

یــا رب مــباد کـه گـدا مـعتبر شـود گر معتبر شـود زخـدا بـی‌خـبر شـود

آدمی اندر بـلا کُشـته، بِـهْ است نفسِ کافر نعمت است وگمره‌است (۴۷۹۶)

بهتر است که انسان در بحبوحهٔ بلا و سختی کشته شود، زیرا که نفس امّاره ناسپاس و گمراه است. [حکایت بعدی در تبیین همین مطلب است.]

---

۱. مَبا: مباد.

۲. سَداد: راستی و درستی.

خطابِ حق به عزرائیل که تو را رحم بر که بیشتر آمد، ازین خلایق که جانشان را قبض کردی؟ و جوابِ عزرائیل، حضرت را

خلاصهٔ داستان

روزی خداوند به **عزرائیل** خطاب آورد: از این همه جان‌ها که از خلایق سِتَده‌ای از کدامین قبض روح اندوهمند گشته‌ای؟ عزرائیل عرض کرد: روزی کشتیی گرفتار امواجی مهیب شد و به امر تو آن کشتی را درهم شکستم. فرمودی جان همگان را بگیر مگر جان زنی که طفل خود به آغوش درکشیده و پریشان به هنگامهٔ هولناکِ دریا خیره مانده است. مادر و طفل بر تخته پاره‌ای قرار گرفتند و امواج دریا آنان را پیش می‌راند. وقتی که باد آن تخته پاره را به ساحل رساند، من از نجات مادر و طفل بسیار شادمان شدم، امّا بیدرنگ فرمودی که جان مادر را نیز بستان و طفل را به مشیّت الهی وانه. در آن لحظه که مادر را از طفل جدا می‌کردم کوهی از اندوه بر دلم سنگینی می‌آورد، امّا چاره‌ای نبود. امر تو باید انجام می‌شد. خداوند به عزرائیل فرمود: امّا وقتی طفل را تنها نهادی موج را فرمان دادم که او را به بیشه‌ای مصفّا و پوشیده از درختان گُشنِ پُر میوه و آکنده از جویباران زُلالین دراندازد. پرندگان نغمه‌سرا را فرمودم که برای او بخوانند، و برگ گُلِ نسترن را بستر او ساختم، و ابرِ بارنده را گفتم بر او مباران، و آذرخش جهنده را گفتم بر او مَجِه، و خورشید را گفتم بر او تند و تیز مَتاب، و به باد گفتم بر آن طفل نرم و آرام خرام، و زمستان را گفتم سرمایِ آزارنده‌ات را از او بپوشان، و به پلنگی تازه زا فرمودم وی را به حِضانت گیر و شیرایی‌اش کن.

القصّه آن طفل بالیدن گرفت و رَیَعان نمود تا آنکه به مردی نیرومند دگر شد. امّا او به

جای سپاس از این همه نعمت راه طغیان پویید و بندهٔ گُزیده و زُبدهٔ من یعنی ابراهیم خلیل الله را به کام آتش پُر لهیب در افکند. آن خیره سرِ ناسپاس همانا نمرودِ گُجستهٔ قهّار است.



مرحوم استاد فروزانفر مأخذ آن را حکایتی در **عجایب نامه** دانسته است[۱]: در ایّـام ماضی مَلِکی بود، وی را کنیزکی بود. با شخصی زنا کرد و آبستن شد. از مَلِک ترسید و بچه را بزاد و به صحرا بُرد و در ساقیه‌ای (= رودی کوچک) نهاد و پلنگی ماده بیامد و وی را شیر می‌داد تا پرورده شد و پادشه را خبر کرد، وی را بیاورد و نامش **نمرود** کرد **لَعَنَهُ الله**. و چون بزرگ شد جای مَلِک بگرفت و مَلِک را بکُشت و جهان را بگرفت و قصد آسمان کرد و تیر در آسمان انداخت و ابراهیم(ع) را به آتش انداخت.

این حکایت در **جوامع الحکایات** عوفی، باب ۱۳ قسم چهارم بدین صورت آمده است: آورده‌اند که روزی مصطفی(ص) نشسته بود و عزرائیل به زیارت مهترآمد. مهتر علیه السلام از وی بپرسید که‌ای برادر چندین هزار سال است که تو متقلّدِ این شغلی و چندین هزار خلق را از جـان جدا کردی و چندین هزار فرزند را یتیم کردی. تو را بر هیچکسی رحم آمد و بـر هـیچکسی دل سوخت؟ عزرائیل گفت: یا رسول الله، در این مدّت مرا دل بر دو کس سوخته است:روزی کشتی در دریا از تلاطمِ امواجِ بحر و تزاحمِ افواجِ آب بشکست. اهل کشتی غرق گشتند، زنی حامله بر رویِ تخته پاره‌ای بماند. گاهی از تورّدِ موج به حضیضِ زمین می‌رسید و گاه از تهوّرِ حرکت باد، آتش بر فرق ایوان می‌فشاند. در این میان فرزندی که در رحمِ مستوره بود، روی به عالَمِ ظـهور نـهاد. مادر چون از طَلْقِ مَخاض (= درد زایمان) فارغ شد و به شاخِ فراغ دستی زد، چشمش بر جمالِ پسر افتاد که آبِ دریا طراوت از رخِ زیبایِ او می‌گرفت. خواست که از شرابخانهٔ پِسـتان شـربتی بیارد و پیشِ مهمانِ وقت بَرَد، به منِ بنده فرمان رسید که جانِ آن ضعیفه بردار و روانِ کودک را در میان موج دریا بگذار. چون جانِ آن زن قبض کردم، مرا بر آن کودک رحم آمد. بیچاره از زندان اَحزان جسته و به صدمات امواج دریای بیکران درمانده. و دیگر بر شدّاد عادم رحـمت آمـد کـه سال‌ها در آن بود که باغی سازد و بهشتی پردازد و جملهٔ اموال عالم در آن صـرف کـند. و اهـلِ قَصَص گویند باغش را راغ از زر بود، و خوشه از مروارید، و مُشک، و سنگریزه از جواهر نفیس، و درخت از مرجان، و شاخ از زمرّد، و آب از عرق، و خاک از خونِ نافِ آهوان چینی، بُخارش بخورْ بیز، بادش عَنبرآمیز. چون آن بُستان بدان صفت تمام شد، خواست که در آن بُستان رود و به

---

۱. ر. ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۲۲۶.

نظارهٔ آن روح، روح افزاید. چون به درِ بُستان رسید و قصدِ آن کرد که از اسب فرود آید، پایِ راست از رکاب بیرون کرد و هنوز پای چپ در رکاب بود که فرمان رسید که جانِ این ملعون بردار، و آن بی‌دین را از پشت اسب بر زمین آر. چون جانِ او قبض کردم، دلم بر وی بسوخت که بیچاره عمری بر امید گذاشت و چون شاخِ جاهِ او به بَر آمد، چشمش بر آن نیفتاد و در این مُغافصه بود که جبرئیلِ امین در رسید و گفت: یا محمّد! خدایت سلام می‌گوید و می‌فرماید که به عزّت و جلال من که شّدادِ عاد همان طفل بود که در آن دریای بیکران، بی‌مادرش بپروردم و از امواجِ دریای بیکرانش نگاه داشتم، و به مُلک و پادشاهی رسانیدم تا بر من برون آمد و نعمت مرا به کفران مقابله کرد و عَلَمِ خویشتن بینی بر افراخت. لاجَرَم از آتشِ عذاب، آبِ او بِبُردم تا عاقلان را معلوم گردد که ما کافران را مهلت دهیم، امّا مُهْمَل نگذاریم[۱].

*

همانطور که ملاحظه شد داستان ولادت و حضانت نمرود در **مثنوی** با آنچه در **جوامع الحکایات** عوفی درباب ولادت شدّاد بن عاد از زبان عزرائیل در خطاب به پیامبر(ص) نقل شده شباهتی تام و تمام دارد. منتهی در **مثنوی** داستان ولادت و حضانت آن طفل در مخاطبه عزرائیل و خداوند مطرح شده است.

پیام کلّی این حکایت مثنوی، مسألهٔ اِمهال الهی است. گرچه خداوند دیرگیرِ ستمکاران است، امّا سخت گیرِ آنان است. و شاید این نکته را نیز بتوان از مطاوی این حکایت مستفاد کرد که ذاتیّات بشری با تعلیم و تربیت تغییر نیابد. «ناکس به تربیت نشود ای حکیم کس»

* * *

حق به‌عزرائیل می‌گفت: ای‌نقیب[۲] بر کِه رحم آمد تو را از هر کَئیب[۳] (۴۷۹۷)

حضرت حق به عزرائیل می‌فرمود: ای مهتر، از میان این همه آفریدهٔ اندوهناک بر چه کسی دلت به رحم آمد؟

گفت: بر جمله دلم سوزد به درد لیک ترسم امر را اِهمال کرد (۴۷۹۸)

عزرائیل عرض کرد که خداوندا من به هنگام قبض روح کردن مردم نسبت به همگان

---

۱. ر.ک. پیشین، ص ۲۲۸ ـ ۲۲۶.

۲. نَقیب: مهتر قوم، پیشوا. در اینجا به معنی بزرگ و مهتر است.

۳. کَئیب: اندوهناک.

دلم‌می‌سوزد، ولی ترسم اینست که مبادا این ترحّم در اجرای وظیفه‌ام سستی و خلل ایجاد کند.

(۴۷۹۹) تـا بگـویم: کـاشکی یـزدان مـرا در عوض قـربان کـند بـهرِ فـتی

تا آنجا دلم به حال مردم می‌سوزد که می‌گویم: ای کاش حضرت حق به جای میراندنِ این جوان مرا قربانی کند.

(۴۸۰۰) گفت: بر کی بیشتر رحم آمدت؟ ازکِه دل‌پُرسوز و بریانْ‌تر شدت؟

خداوند به عزرائیل فرمود: بر چه کسی بیشتر دلت به رحم آمده است؟ و اصلاً به خاطر چه کسی بیشتر دلت سوخته و کباب شده است؟

(۴۸۰۱) گفت: روزی کشتیی بر موجِ تیز من شکستم ز امر تا شد ریز ریز

عزرائیل گفت: روزی برای اجرای فرمان تو کشتیِ گرفتار در امـواجـی تُـند را درهـم شکستم و خُرد و متلاشی‌اش کردم.

(۴۸۰۲) پس بگفتی: قبض کن جـانِ هـمه جز زنی و غیرِ طفلی ز آن رمـه

پس فرمودی: جان همهٔ ساکنان کشتی را بگیر مگر جان مادر و طفل خردسالش را.

(۴۸۰۳) هر دو بر یک تخته‌یی درماندند تـخته را آن مـوجها مـی‌رانـدند

هر دو، یعنی مادر و طفل روی تخته پاره‌ای در وسط آب ها قرار گرفتند، و امواج آن تخته پاره را به جلو می‌راند.

(۴۸۰۴) باز گفتی: جانِ مـادر قـبض کـن طفل را بگذار تـنها ز امـرِ کُـن[1]

دوباره فرمودی: اینک جان مادر را بگیر و آن طفل را به اقتضای مشیّت الهی رها کن و کاری به او نداشته باش.

(۴۸۰۵) چون ز مـادر بِگسـلیدم طـفل را خود تو می‌دانی چه تلخ آمد مرا

وقتی که مادر را از آن طفل از طریق قبض روح جدا کردم، تو خود می‌دانی که این کار

---

۱. امرِ کُن: رجوع شود به شرح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) دفتر اوّل.

برای من چقدر تلخ و ناگوار آمد.

پس بدیدم دودِ ماتم‌هایِ زَفْت　　تلخیِ آن طفل از فکرم نرفت　(۴۸۰۶)

البتّه من در طول مأموریتم که قبض روح خلایق است صحنه های غم‌انگیز و سوزناک بزرگی دیده‌ام، ولی تلخی اینکه می‌دیدم طفلی شاهد مرگ رقّت بار مادرش در میان امواج خروشان دریاست هرگز از یادم نمی‌رود.

گفت‌حق: آن‌طفل‌را ازفضلِ‌خویش　　موج را گفتم فگن در بیشه ایش　(۴۸۰۷)

حضرت حق فرمود: من به اقتضای فضل و احسان خویش به امواج گفتم که او را در بیشه‌ای بیفکن.

بیشه یی پُر سوسن و رَیحان و گُل　　پُر درختِ میوه دارِ خوش‌اُکُل[1]　(۴۸۰۸)

بیشه‌ای پر از سوسن و گُل و ریحان و پوشیده از درختان میوهٔ لذیذ.

چشمه هایِ آبِ شیرینِ زلال　　پروریدم طفل را با صد دَلال[2]　(۴۸۰۹)

در بیشه‌ای که چشمه ساران آب شیرین و زلال جریان داشت، آن کودک را در ناز و نعمت فراوان پروردم.

صدهزاران مرغِ مُطرِب خوش‌صدا　　اندر آن روضه فکنده صدنوا　(۴۸۱۰)

صدها هزار پرندهٔ نغمه سرایِ خوش آواز در آن گلشن نغمه سرایی می‌کردند.

بسترش کردم ز برگِ نسترن　　کرده او را ایمن از صَدْمهٔ فِتَن　(۴۸۱۱)

بستر او را از گُل های نسترن ساختم و از فتنه ها و خطرات فراوان ایمنش داشتم.

گفته من خورشید را، کو را مَگَز　　باد را گفته: برو آهسته وَز　(۴۸۱۲)

به خورشید فرمودم که او را آزرده مساز. و به باد نیز فرمودم بر او نرم و آرام گذرکن.

---

۱. اُکُل: خوردنی، طعام.

۲. دَلال: ناز و کرشمه. در اینجا به معنی نازپروردگی.

(۴۸۱۳) ابـر را گـفته بـر او بـاران مَـریز برق را گـفته بـر او مَگْـرایْ تـیز

به‌ابر فرمودم‌که برآن طفل باران فرومباران. به‌آذرخش نیزفرمودم براوتندوتیزمدرخش.

(۴۸۱۴) زین چمن ای دی مَبُر آن اعتدال پنجه‌ای بهمن برین روضه ممال

ای زمستان از این چمنزار آب و هوای معتدل را قطع مکن. ای ماه بهمن بر این گلشن دست اندازی مکن.

کَراماتِ شیخ شیبانِ راعی قَدَّسَ اللهُ رُوحَهُ الْعَزیزَ

(۴۸۱۵) همچو شَیْبانْ راعی از گرگِ عنید[1] وقتِ جمعه بر رِعا[2] خط می‌کشید

در ابیات پیشین چون سخن از حفاظت الهی رفت به عنوان نمونهٔ تـاریخی مـاجرای **شیبانِ راعی** را مثال می‌آورد که توضیح آن در شرح بیت (۸۵۶) دفتر اوّل آمده است. معنی بیت: مانند شیبان راعی (چوپان) که وقتی برای نماز جمعه می‌رفت گِردِ گلّهٔ گوسفندانش خطّی می‌کشید تا گرگِ معاند بدانان حمله نیاورد. [ابن عربی **شیبانِ راعی** را مانند فضیل عیاض و ذوالنون مصری صاحب علم لدنّی دانسته است.[3]]

(۴۸۱۶) تا برون نایَد از آن خط، گوسفند نه در آید گرگ و دزدِ بـا گـزند

تا نه گوسفندی از آن خط خارج شود، و نه گرگ و دزدِ زیان زننده‌ای به درون آن خط درآید. [این خطِّ دایره‌وار هـمان خـطِ مَـنْدَل است کـه اصـحاب افسـون و رُقـیٰ و اربـاب عزائم و طلسمات پیرامون خود می‌کشند و به ذکر و فکـر و تـصرّف در تکـوینیّات مشـغول می‌شوند.]

(۴۸۱۷) بـــر مـــثالِ دایـرهٔ تـعویذِ[4] هـود کاندر آن، صرصر امانِ آل بـود

درست مانند دایرهٔ حِرزِ هود نبی(ع) که خاندان و یارانش در حریم آن از گـزند بـاد **صرصر** ایمن بودند. [رجوع شود به بیت (۸۵۴) به بعد در دفتر اوّل.]

---

۱. عَنید: معاند، ستیزگر.
۲. رِعا: گلّه گاو و گوسفند و جز آن.
۳. ر.ک. **الفتوحات المکیة**، ج ۲، ص ۳۶۱.
۴. تَعْوِیذ: رجوع شود به شرح بیت (۱۵۱) دفتر چهارم.

هشت‌روزی اندرین خط تن زنید وز برون، مُثْلَه[1] تماشا می‌کنید (۴۸۱۸)

هود به پیروان خود گفت: هشت روز داخل این خط ساکت و آرام بمانید و ببینید که بیرون از این خط، عذاب الهی چه ها می‌کند!

بر هوا بُردی، فگندی بر حَجَر تا دریدی لَحْم[2] و عَظْم[3] از همدگر (۴۸۱۹)

باد صرصر معاندان را بر هوا بلند می‌کرد و بر سنگ ها می‌کوفت، چنانکه گوشت و استخوان آنان از هم جدا می‌شد.

یک‌گُرُه را بر هوا درهم‌زدی تا چو خشخاش استخوان ریزان شدی (۴۸۲۰)

جمعی را به هوا می‌بُرد و محکم بر هم می‌کوفت به طوری که استخوان‌هاشان مانند خشخاش ریز ریز می‌شد.

آن سیاست را که لرزید آسمان مثنوی اندر نگنجد شرحِ آن (۴۸۲۱)

شرح آن کیفر الهی که آسمان از هیبت آن برخود لرزید در **مثنوی** در نمی‌گنجد. [بس که عظیم و خطیر است.]

گر به‌طبع این می‌کنی، ای بادِ سرد گِرد خط و دایرهٔ آن هود گَرد (۴۸۲۲)

در اینجا مولانا در نقد طبیعیّونِ مذهبی ولامذهب که همهٔ آثار و احوال موجودات جهان را به طبع آنان اِسناد می‌دهند می‌فرماید: ای باد سرد، اگر این عذابی که بر قوم **عاد** نازل می‌کنی بر وفق طبیعت و سرشت مادّی توست، پس پیرامون خطّ حرزِ هود نبی(ع) نیز وزان شو. [امّا چرا همینکه به نزدیکی آن خط می‌رسی از حرکت باز می‌مانی؟ پس معلوم می‌شود که باد و همهٔ نیروهای طبیعت مأموران الهی‌اند. به امر او کار می‌کنند نه به طبع خود. مولانا در این بیت و بیت بعدی بر مشرب اشعری رفته است. او می‌گوید هر آنچه که به خواص و طبایع پدیده‌ها نسبت داده می‌شود تماماً مستند به قادر ذوالجلال است.]

---

۱. مُثْلَه: در اینجا به معنی عذاب سخت و قطعه قطعه شدن اندام‌ها از گزند باد صرصر است.

۲. لَحْم: گوشت.

۳. عَظْم: استخوان.

(۴۸۲۳) ای‌طبیعی فوقِ طبع، این مُلک بین یا بیآ و محو کن از مُصْحَف ایـن

ای طـبیعی‌مشرب، یـا بـیا سـیطرهٔ مشـیّةالله را بـر طـبایع مـوجودات بـبین، یـا بـیا قصص قرآنی را که در اثبات قهّاریتِ مشیة الله وارد شده تماماً محو کن. نظیر حکایت نسوختن ابراهیم(ع) در آتش، شکافته شدن دریا توسّط عصای موسی(ع)، بی پدر زاده شدن عیسی(ع) و نطق او در گهواره و جز آن. پس **هُوَالْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِه**.

(۴۸۲۴) مُقرِیان[1] را منع کـن، بـندی بِـنِهْ یـا مـعلّم را بـمال[2] و سَـهْم دِه[3]

و اگر نمی‌توانی آن قصص را از قرآن کریم محو کنی لااقل قاریان قرآن را از قرائت آن بازدار. و معلّمان قرآن را گوشمالی ده و تهدیدشان کن.

(۴۸۲۵) عاجزی‌و،خیره کین‌عجزازکجاست؟ عـجزِتو،تـابی‌ازآن‌روزِجـزاست

تـو درمـانده و سـرگشته مـانده‌ای کـه ایـن نـاتوانـی از کـجا پـدید آمـده است. یعنی عزم می‌کنی که بسـیاری از کـارها از جـمله مـحو قـصص مـذکور را از قـرآن انـجام دهـی، ولی نـمی‌تـوانـی. ایـن عـجزها جـلوه‌ای از نـاتوانـی‌هـای تـو در روز قـیامت است.

(۴۸۲۶) عجزها داری‌تو درپیش، ای لجوج وقت شد پنهانیان را نَک خـروج

ای لجباز، تو ناتوانی‌هایی در پیش روی داری. اینک وقت ظـهور امـور پـنهانی فـرا رسیده است.

(۴۸۲۷) خرّم‌آن‌کین‌عجزوحیرت‌قُوتِ‌اوست در دوعـالم‌خفته انـدرظِلِّ‌دوست

خوشا به حال کسی که این ناتوانی‌ها و سرگشتگی‌ها رزق و روزی اوست. و در هر دوجهان در سایهٔ حضرت دوست غنوده باشد. [در اینجا «عجز» و «حیرت» هر دو جنبهٔ مثبت دارد. این عجز از شناخت قادر متعال حاصل می‌شود، و آن «حیرت» مافوق معرفت است نه مادون معرفت.]

---

۱. مُقْرِی: معلّم قرآن، قاری قرآن.

۲. مالیدن: گوشمالی دادن.

۳. سهمْ دادن: ترساندن، تهدید کردن.

هم در آخُر، هم در آخِر عجز دید　　　مُرده شد، دیـنِ عـجایز را گُـزید (۴۸۲۸)

چنین کسی، هم در دنیا و هم در آخرت عجزِ خود ببیند، و از نفسانیّات خود بمیرد و دین پیرزنان را برگزیند. [اشارت است به جملهٔ **عَلَيْكُم بِدينِ الْعَجائز**. «بر شماست که دیـن عجوزگان اختیار کنید.» این عبارت عربی را بعضی حدیث نبوی دانسته‌اند، و بعضی (به قول حکیم سبزواری) عقیده دارند که از بیانات سُفیان ثوری از عرفای مشهور قرن دوم است.[۱] مراد از دین عجوزگان، دین فطری و بی قیل و قال است. مولانا نیز منظورش از دین عجوزگان دین تقلیدی و تلقینی نیست، بل دین صدق و صفا و تسلیم است.]

چون‌زلیخا، یوسفش بر وی بتافت　　　از عجوزی در جوانی راه یـافت (۴۸۲۹)

مانند زلیخا که چون نور یوسف بر او تابیدن گرفت از پیری به جوانی بازگشت. [رجوع شود به شرح بیت (۱۲۸۸) همین دفتر.]

زندگی در مُردن و در محنت‌است　　　آبِ حیوان در درونِ ظلمت است (۴۸۳۰)

زندگی حقیقی در مُردن از امور نفسانی و رنج کشیدن در طریق کفّ‌نفس است. چنانکه مثلاً معروف است که آب حیات خضر، در درون تاریکی ها است.

رجوع کردن به قصّهٔ پروردنِ حق تعالی نمرود را بی واسطهٔ مادر و دایه در طفلی

حاصل آن روضه چو باغ عارفان　　　از سَموم[۲] و صَرصَر[۳] آمد در امان (۴۸۳۱)

خلاصهٔ کلام حق تعالی گفت: باغی که کودک بدان وارِد شد، باغی بود که همچون باغ دل عارفان از باد سَموم و باد صرصر در امان بود.

یک پلنگی طفلکان نـوزاده بـود　　　گفتم: او را شیر دِه، طاعت نـمود (۴۸۳۲)

به پلنگی که به تازگی بچّه‌هایی زاییده بود گفتم که به او شیربده و او از فرمانم اطاعت کرد.

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۱۰.

۲. سَمُوم: بادی گرم و کُشنده که به مَسامّ بـدن (= مـنافذ بـدن) داخـل مـی‌شود. (ر.ک. مـجمع‌البـیان، ج ۹، ص ۱۲۲۰). مأخوذ از آیهٔ ۲۷ سورهٔ طور و آیهٔ ۴۲ سورهٔ واقعه.

۳. صَرصَر: باد سرد. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۴۱) دفتر سوم.

(۴۸۳۳) پس بدادش شیر و خدمتهاش کرد تا که بالغ گشت و زَفْت و شیرْمرد

پس پلنگ بدان طفل شیر داد و بدو خدماتی کرد تا آنکه طفل، بالغ و تناور و نیرومند شد.

(۴۸۳۴) چون فِطامش[1] شد، بگفتم با پری تا در آموزید نطق و داوری

چون آن طفل از مکیدنِ شیر باز ایستاد به یکی از جنّیان گفتم تا بدو سخن گفتن و تمیز حق و باطل آموزد.

(۴۸۳۵) پرورش دادم مر او را ز آن چمن کی به گفت اندر بگنجد فنِّ من؟

به هر تقدیر من طفل مذکور را در آن چمنزار پروردم. هنر نامحدود من چگونه ممکن است که در گفتار آید؟

(۴۸۳۶) داده من ایّوب را مِهرِ پدر بهرِ مهمانیّ کِرمان بی ضرر

من (خداوندِ متعال) به ایّوب نبی شفقتی پدرانه نسبت به کِرم های بدنش دادم تا از آن کِرم ها بخوبی میزبانی کند. [صاحب **منهج** می‌نویسد ایوب چون می‌دید کرمی از زخمش بر زمین می‌افتد آنرا از زمین برمی‌داشت و روی زخمش می‌گذاشت تا از آن بخورد.]

(۴۸۳۷) داده کِرمانرا برو مِهرِ ولد بر پدر من اینْت[2] قدرت، اینْت یَد

به کِرم ها نیز محبّت فرزند بر پدر را عطا کردم. شگفتا از این قدرت! شگفتا از این تسلّط! [«یَد» لفظاً به معنی دست است. امّا گاه «دست» و «ید» در فارسی و عربی مجازاً به معنی قدرت و تسلّط آید. در اینجا معنی مجازی دارد.]

(۴۸۳۸) مادران را دأب[3] من آموختم چون بود لطفی که من افروختم؟

این منم که به مادران، راه و رسم مادری را آموخته‌ام. شعلهٔ لطفی که من افروخته باشم چگونه است؟ مسلّماً هرگز خموش نگردد.

---

۱. فِطام: باز گرفتن طفل از شیر.

۲. اینت: از اصوات تحسین و تعجّب، به معنی این تو را، تو را این.

۳. دأْب: روش، طریقه، راه و رسم.

صد عنایت کردم و صد رابطه تا ببیند لطفِ من بی واسطه (۴۸۳۹)

خلاصه صدنوع لطف و احسان کردم و اسباب و وسایطی انگیختم تا او لطف مرا بی واسطه مشاهده کند.

تا نباشد از سبب درکَش مَکَش تا بود هر اِستعانت از مَنَش (۴۸۴۰)

تا درگیرِ علل و اسباب نشود و هرگاه کمکی می‌خواهد از من طلب کند. [و این کمال احسان است زیرا که بنده را از سیطرهٔ علل و اسباب می‌رهاند. و کسی که از اسباب به مسبّب الاسباب پناه جوید براستی متوکّلِ عَلَی‌الله است.]

ورنه، تا خود هیچ عذری نَبْوَدَش شَکْوَتی[1] نَبْوَد ز هر یارِ بَدَش (۴۸۴۱)

و جای هیچ عذر و بهانه‌ای برایش نماند. و از هیچ یار بدی شکایت نکند. [اکبر آبادی می‌گوید: یعنی بی وسایط و اسباب بپروردم تا از جانب ما او را هیچ عذری نباشد و گمراهی خود را به وسایط و اسباب نسبت نکند[2].]

این حِضانَت[3] دید با صد رابطه که بپروردم ورا بی واسطه (۴۸۴۲)

نمرود صد نوع شاهد به چشم خود دید که من (خداوند) او را بدون علل و اسباب معمولی پرورش دادم.

شُکرِ او آن بود، ای بندهٔ جلیل که شد او نَمرود و سوزندهٔ خلیل (۴۸۴۳)

ای بندهٔ جلیل القدرم، یعنی ای عزرائیل، شُکر نمرود در قبال این همه نعمت آن بود که ابراهیم خلیل‌الله را در آتش قهر خود بسوزاند. [عارفی ظریفْ طبع با طنزی شطحْ‌آمیز وکیل مدافع **نمرود** شده و می‌گوید جای آن بود که **نمرود** در پیشگاه داوری الهی می‌گفت: خداوندا شکر نعمت های بیکران تو نتوانم گفت. آنچه دربارهٔ من کردی همه را از بُنِ دندان اعتراف دارم. خداوندا آن همه مهر و عنایت در حق من نمودی، مرا در سایهٔ لطف و حمایت و حضانت خویش بپروردی، چنان کردی، چنین کردی. هرچه بازخواست کنی جز عجز و اعتراف، جواب دیگر

---

۱. شَکْوَت: شکایت.

۲. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر ششم، ص۱۹۱.

۳. حِضانَت: نگاهداری کودک به شیوهٔ مادران و دایگان مهربان.

ندارم. امّا در میان آن همه مهربانی ها و دلنمودگی ها کاری کردی که ناچار مرا **نمرود** بار آورد. و آن اینکه شیر پلنگ را طعمه و غذای من ساختی و مرا با شیر پلنگ بپروردی. آیا از طفلی که شیر پلنگ خورده و در دامن پلنگ بار آمده باشد، جز پلنگ‌خویی و درنده طبعی انتظار دیگری هم توان داشت؟! تو خود دانی که شیر مادر در بنیاد خوی و طبیعت کودک تا چه اندازه اثربخش و کارگرست. پس غذایی که از شیر پلنگ باشد نتیجه اش جز نمرودِ پلنگ‌خوی چه تواند بود[۱]؟!

این عارف که از نمرود دفاعیه‌ای شطح‌آمیز کرده جا داشت که بدین نکته عنایت می‌فرمود که خشونت فی نفسه مذموم نیست. امّا حق ستیزی مذموم است. بسیارند کسانی که امیال خشن و مهاجم خود را به صورت های معقول و مطلوب تصعید و والایش کرده‌اند. نمرود نیز از این قاعده مستثنی نیست.

(۴۸۴۴) **همچنان کین شاهزاده شُکرِ شاه — کرد اِستکبار و اِستکثارِ[۲] جاه**

مانند این شاهزاده که به جای سپاسگزاری از شاه، گردن‌کشی کرد و جاه و مقام خود را افزون شمرد.

(۴۸۴۵) **که چرا من تابعِ غیری شوم — چونکه صاحبْ‌مُلک و اقبالِ نُوَم**

شاهزاده از ره تکبّر با خود گفت: چه دلیلی دارد که من تابع دیگران شوم! در حالی که من دارای مقام سلطنت و اقبال بدیعم.

(۴۸۴۶) **لطف هایِ شه، که ذکرِ آن گذشت — از تَجَبُّر[۳] بر دلش پوشیده گشت**

الطافِ شاه که قبلاً مذکور افتاد به سبب گردن کشی شاهزادهٔ مغرور از دل او پوشیده و نهان‌ماند. یعنی شاهزاده به‌علّت خودشیفتگی و غرور، لطف‌و احسان شاه **چین** را فراموش کرد.

(۴۸۴۷) **همچنان نمرود آن الطاف را — زیرِ پا بنهاد از جهل و عَمیٰ[۴]**

چنانکه نمرود نیز به‌سبب نادانی و کوردلی الطاف‌الهی را زیرپا نهاد و ره‌ناسپاسی رفت.

---

۱. ر. ک. تفسیر مثنوی مولوی، ص۲۳۵.

۲. اِسْتِکْثار: فزون شمردن، چیزی را زیاد پنداشتن، افزون‌طلبی.

۳. تَجَبُّر: گردن کشی، نافرمانی.

۴. عَمی: کوری، نابینایی.

این زمان کافر شد و ره می‌زند　　　کِبر و دعویِّ خدایی می‌کند　(۴۸۴۸)

نمرود اینک به کفر گرایید و مردم را از راه هدایت باز می‌دارد. و تکبّر می‌ورزد و ادّعای خدایی می‌کند.

رفته سویِ آسمانِ با جلال　　　با سه کرکس، تا کند با من قِتال　(۴۸۴۹)

کار **نمرود** بدانجا رسید که با چند کرکس به سوی آسمان شکوهمند رفت تا با من (خداوند) پیکار کند.! [ابیات اخیر اشارت است به قصّهٔ **نمرود** که دعوی خدایی کرد و به کارزار با خدا رفت! رجوع شود به شرح بیت (۳۷۳) همین دفتر.]

صد هزاران طفلِ بی تلویم[1] را　　　کُشته تا یابد وی ابراهیم را　(۴۸۵۰)

نمرود صدها هزار کودک بی‌گناه را که مستوجب هیچ نکوهشی نبودند کُشت تا ابراهیم(ع) را کشته باشد. [یکی از محقّقان محترم مثنوی به این بیت و بیت بعدی که رسیده خیال کرده است که مولانا روایت ابراهیم و نمرود را با روایت موسی و فرعون خلط کرده است. پس می‌گوید: «در این بیت و بیت بعد گویا میان روایات مربوط به موسی و فرعون با ابراهیم و نمرود خلطی پیش آمده است.[2]» در حالی که طبق روایات و قصص و اقوال مفسران، تولّد ابراهیم(ع) نیز مشابه ولادت موسی(ع) بوده است. پس در روایت مولانا خلطی نرفته است. به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

که مُنجّم گفت کاندر حکمِ سال　　　زاد خواهد دشمنی بهرِ قتال　(۴۸۵۱)

زیرا که منجّمان گفته بودند که طبق احکام نجومی سال، دشمنی برای پیکار با تو به دنیا خواهد آمد. [منجّمان به نمرود خبر دادند که در فلان ماه از فلان سال در این قریه پسری متولد شود به‌نام **ابراهیم** که تو و آیین تو را محو کند. چون سال موعود رسید نمرود دستور داد که همهٔ زنان آبستن قریه را به زندان کنند تا هر پسری که‌از آنان در آن سال و آن ماه زاده شد هلاک شود.[3]]

---

۱. تَلْویم: مبالغه در نکوهش کردن. اینجا ممکن است مجازاً به معنی تقصیر و گناه باشد.
۲. مثنوی: (آقای استعلامی)، ج ۶، ص ۴۶۶.
۳. ر.ک. تاریخ الطبری، ج ۱، ص۲۳۵ ـ ۲۳۴، قصص الانبیاء (ثعلبی)، ص ۶۴ ـ ۶۳.

(۴۸۵۲) هین بکن در دفعِ آن خصم احتیاط. هرکه‌می‌زایید، می‌کشت ازخُباط [۱]

بهوش باش، در هلاک آن کودکان احتیاط کن. یعنی حواست جمع باشد که حتّی یک نوزادِ پسر جان سالم بدر نبرد که در آینده کیان تو را به مخاطره افکند. پس تا می‌توانی تسویهٔ خونین راه بینداز. نمرود نیز از روی جنون هر کودک نوزاد را می‌کُشت.

(۴۸۵۳) کوریِ او، رَست طفلِ وحی‌کَش [۲] ماند خون‌های دگـر در گـردنش

امّا به کوری چشم نمرود، آن کودکی که حامل وحی ربّانی بود، یعنی ابراهیم خلیل الله نجات یافت و آن همه خونی که به ناحق ریخته شد وبال گردن نمرود گردید.

(۴۸۵۴) از پدر یابید آن مُلک، ای عجب تـا غـرورش داد ظـلماتِ نسب؟

این بیت به گونه‌ای است که هم بر آن شاهزادهٔ مغرور منطبق است، و هم بـر نـمرود. وجه اول: شگفتا! آیا آن شاهزادهٔ مغرور، مُلک و سلطنت معنوی را از پدرش به ارث بُرده که تاریکی نَسَب و نژاد او را بفریفت؟ وجه دوم: شگفتا! آیا نمرود مُلک و سلطنت را از پدرش به ارث برده که تاریکی نسب و نژاد او را بفریفت؟ یعنی سلطنت نمرود میراث پدرش نبود، بلکه او نعمت سلطنت را از خداوند یافت.

(۴۸۵۵) دیگران را گر اُم و اَب شد حجاب او زما یـابید گـوهرها بـه جـیب

اگر مادر و پدر برای سایر شاهان و شاهزادگان حجاب بود، امّا چنین حجابی بـرای نمرود نبود، بلکه او گوهر سلطنت را از گریبان ما (مستقیماً) به دست آورد. [پس عجیب است که با همهٔ اینها راه طغیان پویید.]

(۴۸۵۶) گرگِ درّنده‌ست نفسِ بَـد، یـقین چه بهانه می‌نهی بر هـر قـرین؟

نفس امّارهٔ بدخُو حقیقتاً گرگی درنده است. چرا بیهوده بهانه‌تراشی مـی‌کنی و مـدّعی می‌شوی که همنشینان بد مرا گمراه کرده‌اند؟ [چرا فرافکنی می‌کنی؟! چرا به تقصیر خود صـادقانه اعتراف نمی‌کنی؟! چرا این و آن را متّهم می‌کنی و گناه خود را به گردن آنان می‌افکنی؟!]

---

۱. خُباط: خطا، لغزش، اشتباه و دیوانگی.

۲. وَحیْ‌کَش: صفت مرکّب فاعلی مرخّم در اصل بوده است وَحیْ کَشنده، به معنی حامل وحی.

در ضَلالت هست صدکَل[۱] را کُلَه[۲] نفسِ زشتِ کُفرناکِ پُر سَفَه[۳] (۴۸۵۷)

این نفسِ امّارهٔ زشت و کفرآلود و نادان، در موضوع گمراهی برای صدنفر آدمِ کچل، کلاه می‌بافد. یعنی نفس امّاره به قدری توجیه‌گر است که معایب گمراهان را با توجیهات پرزرق و برق خود می‌پوشاند. به اصطلاح عامیانه همه چیز را ماستمالی می‌کند تا شخص حقیقت خود را نشناسد.

زین سبب می‌گویم ای بندهٔ فقیر سلسله از گردنِ سگ بر مگیر (۴۸۵۸)

ای بندهٔ فقیر، برای همین است که نباید قلّاده از گردن سگ برداری.

گر معلَّم گشت این سگ، هم سگ است باش ذَلَّتْ نَفْسُهُ کو بَدْرَگ[۴] است (۴۸۵۹)

اگر این سگ یعنی نفس آدمی، تربیت شده و تعلیم یافته هم که باشد، به هر حال سگ است، یعنی خوی تهاجم دارد. در زمرهٔ کسانی باش که نفس امّارهٔ خود را ذلیل و خوار کرده‌اند، زیرا نفس امّاره موجودی ناسازگار و بدنهاد است.

[«مُعَلَّم» اسم مفعول باب تفعیل به معنی آموخته و تعلیم یافته است. ولی عجیب است که مرحوم نیکلسون ضبط «مُعَلِّم» را ارجح شمرده است[۵].

«سگِ مُعَلَّم» یا سگ دست آموز و تربیت شده (نظیر سگ گلّه و سگ شکاری و سگ محافظ خانه و سگ پلیس) با اصطلاح مشهورِ **کَلْبِ مُعَلَّم** به مبحث دیات فقه نیز راه پیدا کرده است. چندانکه برای قتل و ایراد جراحت و نقص عضو بدین قبیل سگان دیه‌ای خاص مقرّر آمده است.

به هر تقدیر مولانا در این بیت نفس امّارهٔ مهار شده را به **کَلْبِ مُعَلَّم** یا سگ دست آموز تشبیه کرده و می‌گوید: مباد که از نفس سگْ سیرت خود غافل شوی به این امید که نفس امّاره‌ات را با طاعت و عبادت و مواظبت تحت ضبط و سلطهٔ خود در آورده‌ای. زهی خیال باطل! چه خوی ذاتی و غریزی نفسِ امّاره، طغیان بر حدود و ثغور شرع و اخلاق است.

---

۱. کَل: کچل.
۲. کُلَه: مخفّفِ کلاه.
۳. سَفَه: نادانی.
۴. بَدْرگ: ناسازگار.
۵. ر. ک. شرح مثنوی معنوی، دفتر ششم، ص ۲۲۸۷.

پس دشمنانگیِ این خصمِ قهّار و سگِ هار را سهل مگیر. مصراع دوم اشارت است به خبری که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۹۴) دفتر سوم آمده است.]

(۴۸۶۰) **فرض می‌آری به جا، گر طایفی بر سهیلی، چون اَدیمِ طایفی**[1]

این بیت را می‌توان بر دو وجه معنی کرد. وجه اوّل: اگر همچون چرمِ دبّاغی شدهٔ شهر **طائف** تو نیز گِرداگِردِ ستارهٔ **سهیل** بگردی، در آن صورت امر واجبی را انجام داده‌ای. در این وجه مراد از ستارهٔ **سهیل**، ولیّ مرشد است. بدین ترتیب بیت فوق بر لزوم داشتن کاملِ مُکمّل در امر سلوک تصریح کرده است. و این یکی از مبانی بنیادین مکتب مولاناست. وجه دوّم: «در عین آن حالت که به طواف بیت‌الله و گزاردن فریضهٔ حج اشتغال داری، نفس سگْ طبع تو در توجّه به مشتهیات و جلب آرزوهای باطنی خود، حالت ادیم طایف را دارد که بی‌اختیار مجذوب و در تحت تأثیر ستارهٔ سهیل است.» این وجه از مرحوم استاد همایی (اَعْلَی اللهُ مَقامَهُ الْمُنیف) است. اما توضیح اجزای بیت و ارتباط آنها با هم: **طایف** در مصراع اوّل و وجه اوّل، به معنی گردنده و طَوْف کننده است. و در مصراع دوم نام شهری است در عربستان سعودی که به داشتن چرم‌های مرغوب شهره بوده است. **سُهیل** نیز یکی از ستارگان قدر اوّل در صورت فلکی **سفینه** است که در قسمت لنگر آن واقع شده است. از این ستارهٔ درخشان در متون ادبی فارسی و عربی مضامین فراوانی ساخته و پرداخته‌اند. این ستاره در اواخر فصل تابستان طلوع می‌کند و رسیدن اغلب میوه‌ها را به زمان طلوع آن نسبت می‌دهند. امّا ارتباط اَدیم (= پوست دباغی شده) با ستارهٔ **سهیل** اینست که قدما بر این باور بودند که رنگ و بوی ادیم طایفی از تأثیر آن ستاره است. و امّا در وجه دوم **طایف** در مصراع اوّل به معنی حج گزاری است که گِردِ خانهٔ کعبه طواف می‌کند. و «فرض آوردن» به معنی انجام فریضهٔ واجبهٔ حجّ است.

به هر تقدیر وجه اوّل انسب به نظر می‌رسد. الله اعلم.

(۴۸۶۱) **تا سُهیلت واخَرَد از شرِّ پوست تا شوی چون موزه‌یی هم پایِ دوست**

تا ستارهٔ **سهیل**، یعنی ولیّ مرشد تو را از کثافاتِ پوست، یعنی از آلایش‌های جسمانی و نفسانی پاک کند، تا سرانجام چکمه‌ای شوی به پای دوست. یعنی خاکسار و ملازم حضرت معشوق شوی. [پس هدایت و عنایت کاملِ مُکمِّل راه و رسم بندگی را به آدمی می‌آموزد.]

---

۱. اَدیمِ طایفی: رجوع شود به شرح بیت (۱۰۲) دفتر چهارم.

جمله قرآن شرحِ خُبثِ[1] نَفْس هاست بنگر اندر مُصْحَف، آن چشمت کجاست؟ (۴۸۶۲)

سراسر قرآن کریم در بیان پلیدیِ نفس امّاره است. با دیدهٔ باطنی به قرآن درنگر. چشم باطنْ‌بینِ تو کجا رفته است؟ [اگر با دیدهٔ سطحی به مصحف شریف بنگری بیانات آن کتاب مستطاب را در شرح خباثت نفس امّاره نیاری دانستن، مگر آنکه همچون اتقیای روشنْ‌بین بدان درنگری.]

ذکرِ نفسِ عادیان، کآلت بیافت در قِتالِ انبیا مو می‌شکافت (۴۸۶۳)

از آن جمله یکی از بیانات قرآن کریم در شرح نفس امّارهٔ قوم **عاد** است که چون ابزار قدرت و سطوت به کف آوردند در کشتن پیامبران به اصطلاح «سنگِ تمام گذاشتند.» [«موشکافتن» کنایه از مبالغه در دقّت است، لیکن در اینجا کنایه از مبالغه در قتل آمده است.]

قرن قرن از شُؤْمِ[2] نفسِ بی ادب ناگهان اندر جهان می‌زد لَهَب[3] (۴۸۶۴)

از نحوستِ نفسِ نافرهیخته در هر عصر و دوره‌ای ناگهان شعله‌ای زبانه می‌کشید و به کیان جهان در می‌افتاد. [بنابر این مُهلِک‌ترین بلای روزگار نه زلزله است و نه بلایای دیگر، بل پیروی از نفس امّاره، خانمان سوزترین بلای بشری از آغاز تا به امروز بوده است. نَعُوذُ بِکَ مِنْ شَرِّ اَنْفُسِنا «فَاِنَّ النَّفْسَ لَاَمّارَةٌ بِالسُّوءِ اِلّا ما رَحِمَ رَبّی.»]

رجوع کردن بدآن قصه که شاهزاده زخم خورد از خاطر شاه، پیش از استکمالِ فضایل دیگر از دنیا برفت

قصّه کوته کن که رَشکِ آن غیور بُرد او را بعدِ سالی سویِ گور (۴۸۶۵)

حکایت را کوتاه کن که غیرتِ آن غیرتمند (شاه چین)، پس از یک سال شاهزاده را به قعر گور اندر ساخت. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

---

۱. خُبْث: پلیدی.

۲. شُؤْم: شومی و نحوست، ناخجستگی.

۳. لَهَب: زبانهٔ آتش.

(۴۸۶۶) شاه چون از مَحو شد سویِ وجود چشمِ مِرّیخیش[1] آن خون کرده بود

شاه چین چون از حالت محو و بی‌خویشی به در آمد و به حالت صحو و با خویشی بازگشت متوجّه شد که چشم خشمگین او چنین خونی ریخته است. [رجوع شود به شرح بیت (۴۸۶۹) همین دفتر.]

(۴۸۶۷) چون به تَرکِش بنگرید آن‌بی‌نظیر دید کم از تَرکِشش یک چوبه تیر

چون آن شاه به جعبهٔ تیرِ خود در نگریست دید که یک تیر از جعبهٔ تیر او کم شده است.

(۴۸۶۸) گفت: کو آن تیر و؟ از حق‌باز جُست گفت: کاندر حلقِ او، کز تیرِ توست

شاه گفت: آن تیر کجاست؟ و از حضرت حق سراغ آنرا گرفت. و آن حضرت فرمود: آن تیری که بر گلوی شاهزاده خلیده، تیر توست.

(۴۸۶۹) عفو کرد آن شاهِ دریادل، ولی آمده بُد تیر، آه بر مَقْتَلی[2]

هرچند آن شاهِ نظرْبلند لغزش شاهزادهٔ عاصی را بخشید، امّا دریغا که آن تیر بر نقطهٔ «قتلْ‌خیز» او در نشسته بود. [مولانا در ابیات اخیر به نکته‌ای دقیق و لطیفه‌ای انیق اشارت کرده است، و آن اینکه چون عارفِ بالله از کسی دل آزرده شود یا از کسی خرسند گردد، همین انقباض و انبساط قلبی او کار نفرین و دعای مستجاب را می‌کند، هرچند که بر زبان آن عارف عبارتِ نفرین یا دعا نرود. اصولاً آزار بندگان خدا در تَرکِشخانهٔ غیب به تیری جانْ ستان مبدّل می‌شود که بر مقتلِ آزارندهٔ ستمْ‌آیین فرو می‌نشیند، هرچند که خود مظلوم از آن حال هیچ آگهی نداشته باشد[3]. همینطور خرسندی اهل الله از کسی در غیب مکتوم به دعای خیر مبدّل می‌شود و نتیجتاً در کار آن شخص فتوحی می‌افتد و توفیقاتی به ظهور می‌رسد بی آنکه کلمات

---

۱. چشم مِرّیخی: نگاه غضبناک، چشم قهرآمیز و سفّاک. از آنرو که «مرّیخ» را ستارهٔ قهر و غضب و جنگ و خونریزی خوانده‌اند، رجوع شود به شرح بیت (۷۵۳) دفتر اوّل.

۲. مَقْتَل: جایی که چون ضربتی بدان رسد موجب قتل شود، مانند شقیقه، قلب و جز آن. به معانی دیگر نیز آمده است مانند محلّ قتل، قتلگاه و نیز هر کتابی که در شرح شهادت بزرگان دین خاصّه شهدای کربلا نویسند. امّا در اینجا همان معنی نخست منظور است. جمع: مَقاتِل.

۳. این توضیح مقتبس از افادات مرحوم استاد همایی در صفحهٔ ۲۴۱ ـ ۲۴۰ تفسیر مثنوی مولوی است. (رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْهِ رَحْمَةً واسِعَة.)

دعا بر لسان آن نفس نفیس جاری گردد.]

کشته شد، در نوحهٔ او می‌گریست   اوست جمله، هم کشنده و، هم ولی است (۴۸۷۰)

شاهزاده کشته شد و شاه بر ماتم او گریه می‌کرد. همه چیز اوست، همو کُشنده است و همو خونخواه. [«ولی» در اینجا اصطلاحی فقهی است نه عرفانی. «ولی» به معنیِ «ولیِّ دم» و «صاحبِ خون» است. و این نام در اصطلاح فقها به آن دسته از وارثان مقتول اطلاق شود که هم حقِ قصاص دارند و هم حق گرفتن دیهٔ مقتول. و این شرط بدان جهت است که مثلاً زوجهٔ مقتول هرچند از خونبها سهم الارث می‌برد، امّا حق قصاص ندارد[1]. مولانا در این بیت از **اتّحاد ظاهر و مظهر** که یکی از اصول بنیادین مکتب اوست سخن رانده است. یعنی انسان کامل و عارفِ واصل، آینهٔ تمام‌نمایِ اوصاف الهیّه است. رجوع شود به بیت (۱۳۵۸) و (۱۷۳۷) دفتر دوم و بیت (۲۴۷۰) دفتر سوم و بیت (۲۹۶۳) به بعد دفتر چهارم.]

ورنباشد هر دو، او پس کُلّ نیست   هم‌کُشندهٔ خلق و هم‌ماتم کُنی‌است (۴۸۷۱)

اگر ولیِّ کامل که خلیفةُ الله و مِرآةُ الله است هم کُشندهٔ خلق و هم ماتم گیرندهٔ برکشتگان نباشد، نمی‌توان او را **کُلّ** نامید. [زیرا ولیِّ کامل کسی است که متّصف به جمیع اوصاف الهیّه باشد.]

شُکر می‌کرد آن شهیدِ زردْخَد   کآن بزد بر جسم و بر معنی نزد (۴۸۷۲)

آن شهید زردْرخسار شکر خدا می‌کرد که تیر قهر ولیِّ خدا بر جسم او نشست نه بر روح او.

جسمِ ظاهر عاقبت هم رفتنی است   تا ابد معنی بخواهد شاد زیست (۴۸۷۳)

زیرا کالبدِ عنصری سرانجام رفتنی است (چه امروز و چه فردا)، امّا روح خوش خصال تا ابد شادمان زندگی خواهد کرد.

---

۱. ر.ک. پیشین، ص ۲۴۲.

(۴۸۷۴) آن‌عتاب اررفت،هم‌برپوست‌رفت دوست،بی‌آزار سویِ‌دوست رفت

اگر فعلی قهرآمیز از سوی ولیّ خدا به ظهور آمد، بر ظاهر او عارض شد نه بر باطن او. دوست بدون آزار به حضرت دوست رسید. [پس در حقیقت نمی‌توان شاهزاده را مغضوب نامید، چه مغضوب آن کسی است که جسمش سالم باشد و روحش به زخم کفران و طغیان جریح گردد.]

(۴۸۷۵) گرچه او فِتراکِ[۱] شاهنشه گرفت آخر از عَینُ الْکمال او رَه گرفت[۲]

هر چند شاهزاده به شاه متوسّل شد، ولی سرانجام چشم زخمی از شاه بدو رسید یعنی قهری بر او عارض گشت و راه وصول وی را به مقصود مسدود ساخت. [«عَیْنُ الْکَمال» به معنی چشم زخم است. ولی دو تن از محقّقان محترم مثنوی در معنی آن دچار سهو شده‌اند و خیال کرده‌اند که مراد از «عین الکمال» در اینجا کمال محض یا سرچشمهٔ ادراک غیب است. یکی از محقّقان محترم، بیت فوق را چنین معنی کرده است: «اگرچه او نخست از دوال شاه توسّل جُست، ولی عاقبت راه به سوی عین الکمال پیش گرفت[۳].» محقّق دیگر در توضیح بیت فوق نوشته است: «شاهزاده به درک کامل شاه چین یا هستی مطلق نرسید و فقط به او نزدیک شد، مثل کسی که فقط بتواند فتراک اسب شاهی را بگیرد. امّا «آخر» یعنی پس از فنای خود، راهی به «عین الکمال»، به سرچشمهٔ ادراک غیب، بر او گشوده شد[۴].»

هر دو معنی فوق انصراف تام از منظور بیت است، و سبب این سهو عدم توجّه به معنی «عین‌الکمال» است.]

(۴۸۷۶) و آن سِوُم کاهلترینِ هر سه بود صورت و معنی بکلّی او ربود

و آن برادر سوم که از هر سه برادر تنبل تر بود، صورت و معنی را او بطور کامل به‌دست آورد و با خود بُرد. [همانطور که ملاحظه می‌شود مولانا سرگذشت برادر سوم را در همین یک بیت به سر آورده است. امّا با توجّه به سرگذشت دو برادرِ دیگر براحتی می‌توان حدس زد که باقی داستان بر چه منوال است. از اینرو برخلاف رأی آن دسته از مثنوی شناسان

---

۱. فِتْراک: تسمه‌ای که با آن شکار را می‌بندند. «فتراک گرفتن» کنایه از توسّل جستن.

۲.ره گرفت: مسدود کرد، راهش را بست.

۳. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (آقای محمدتقی جعفری)، ج۱۵، ص ۶۱۱.

۴. ر.ک. مثنوی (آقای استعلامی)، ج ۶، ص۴۶۸.

که این حکایت را ناتمام می‌پندارند، حکایت مذکور کامل است و هیچ کاستی و منقصتی ندارد.]

وصیت کردن آن شخص که بعد از من او برد مال مرا از سه فرزند من که کاهل‌ترست

آن‌یکی‌شخصی‌به‌وقت‌مرگِ‌خویش گفته‌بود اندر وصیّت پیش‌پیش (۴۸۷۷)

مولانا در تبیین بیت (۴۸۷۱) و منظورش از «کاهل» حکایتی کوتاه آورده است. در واقع این حکایت نشان می‌دهد که کاهلِ مورد نظر مولانا در اینجا کسی است که به امر حق تسلیم شود و در امور دنیوی آزمندی نشان ندهد. خلاصهٔ مضمون حکایت این فصل جلیل بدین قرار است: مردی که سه پسر داشت به گاهِ مرگ نزد قاضی و پسران و کسان خود وصیّت می‌کند که مال و عقارش بدان فرزندی رسد که از همهٔ برادران خود کاهل‌تر باشد. هرسه برادر بعد از فوت پدر نزد قاضی رفتند و قاضی بدانان گفت: هریک از شما باید حکایتی از خود بازگویید تا من معلوم دارم که کدامیک کاهل‌ترید. یکی از برادران به قاضی می‌گوید: من باطن هرکس را از لحن کلامش بشناسم حتی اگر سکوت کند از حرکات و سکناتش او را خواهم شناخت. یکی دیگر از برادران گفت: آدمی را از سخنش بازشناسم، و اگر سکوت کند با شگردی خاص به نطقش در آورم. قاضی گفت: اگر او هیچ سخنی نگفت چه کار می‌کنی؟ جواب داد: مقابلش ساکت می‌نشینم و صبر می‌کنم. زان پس هر آنچه به قلبم خطور کرد یقین دانم که آن خاطرهٔ قلبی بازتاب اندیشهٔ باطنی آن شخص است.

حالت این برادر در واقع مبیّن احوال شاهزادهٔ کوچکین است، چه برعکس برادر دیگرش بیش از آنکه به سعی و مکسب‌اش متکی باشد بر باطن روشن و قلب تابناک خود متکی است. پس بدین معنی کاهل‌تر است. رجوع شود به شرح بیت (۴۸۸۶) همین دفتر. امّا معنی بیت: شخصی هنگام مرگ وصیّت کرد و این وصیّت را شمرده و با تأنّی انجام داد. [«پیش پیش» قید است و به معنی پیشاپیش. امّا در اینجا این معنی نامناسب است، زیرا آن شخص به هنگام فرا رسیدن مرگ وصیّت کرد نه پیش از آن، چنانکه مرحوم گولپینارلی چنین پنداشته است[۱]. نیکلسون در توضیح «پیش پیش» گفته است: احتمالاً یعنی «پله پله پیش رفتن»، یعنی بی‌شتاب و با تأمّل سخن گفتن[۲]. همین معنی مناسب دیده آمد و نوشته شد. الله اعلم.]

---

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ص۶۰۵.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص۲۲۸۹.

(۴۸۷۸) سه پسر بودش چو سه سروِ روان[1] وقفِ ایشان کرده او جان و روان

او سه پسر خوش قد و قامت داشت که جان و روان خود را وقف تیمار و تربیت آنان کرده‌بود.

(۴۸۷۹) گفت: هرچه در کَفَم کاله[2] و زرست او برد، زین هرسه، کو کاهلترست

آن شخص در وصیّت خود گفته بود: از میان فرزندانم آن کسی حق دارد مالک اموال و زر و سیم و نقدینه‌ام شود که از سایر برادران خود کاهل تر باشد. [البتّه این «کاهلی» به معنی مرسوم نیست. چنانکه توضیح آن در شرح بیت (۴۸۸۶) همین دفتر بیاید.]

(۴۸۸۰) گفت با قاضیّ و، بس اندرز کرد بعد از آن جامِ شرابِ مرگ خَورد

آن شخص برای محکم کاری این وصیّت را نزد قاضی گفت و پس از اتمام وصیّت جام شراب مرگ را در نوشید و بدان سرای کوچید.

(۴۸۸۱) گفته فرزندان به قاضی کِای کریم نگذریم از حکمِ او ما سه یتیم

فرزندانِ متوفّا به قاضی گفتند: ای گرامیْ مَرد، ما سه یتیم از فرمان پدر مرحوممان سرپیچی نمی‌کنیم.

(۴۸۸۲) سَمع و طاعَه می‌کنیم، او راست دَست آنچه او فرمود، برما نافذ است

امر او را می‌شنویم و اطاعت می‌کنیم که اختیار با اوست. هر آنچه پدر فرمود بر ما لازم‌الاجراء است.

(۴۸۸۳) ما چو اسمعیل، ز ابراهیمِ خَود سر نپیچیم، ارچه قربان می‌کند

ما همچون اسماعیلِ ذبیح الله هستیم که از ابراهیم خود سر نتابیم، گرچه بخواهد ما را قربانی‌کند. [اشارت‌است به ماجرای ذبح‌شدن اسماعیل(ع). رجوع‌شود به آیه ۱۰۲ سوره صافات]

---

۱. سروِ روان: استعارهٔ بالکنایه است. یعنی خوش قد و قامت.

۲. کاله: کالا، متاع.

گفت قاضی هریکی بـا عـاقلیش　　　تا بگـوید قـصّه یـی از کـاهلیش (۴۸۸۴)

قاضی به آن سه پسر گفت: هرکدام از شما از روی خردمندی و عقلانیّت حکایتی از کاهلی خود بگوید.

تـــا بـــبینم کـــاهلیِّ هـــریکی　　　تا بدانم حالِ هر یک بـی‌شکـی (۴۸۸۵)

تا کاهلی هریک از شما را بسنجم و سرانجام بدون هیچ شک و شبهه‌ای از حال شما آگاه شوم.

عارفان از دو جهان کـاهل‌تـرند　　　زآنکه بی‌شُدیار[1]، خرمن می‌برند (۴۸۸۶)

عارفانِ بالله در هر دو جهان، یعنی در دنیا و آخرت نسبت به همگان بی‌کوشش‌ترند، زیرا که بدون شخم زدن و شیار کردن، محصول برداشت می‌کنند. [همانطور که پیشتر به اشارت آمد، کاهلی عارفان از سنخ کاهلی بطّالان و بیکارگان نیست. مولانا خود اهل تلاش بـود و همه را به جدّ و جهد فرا می‌خواند. تا بدانجا که فرموده است: «کوششِ بیهوده بِهْ از خفتگی». بنابر این مراد از کاهلی عارفانه، تسلیم شدن به مشیّت الهی و رضا به قضای اوست، چه گوار و چه ناگوار. و نخستین شرط مقام تسلیم و رضا ندیدن منِ خود و عـدم تـوجّه بـه تـمایلات خودخواهانه است. پس عارفِ بالله همچون خسی بر تندآبِ مشیّة الله مـی‌رود. یـا بـه قـول **تُستری** همچون مرده‌ای است در دست غسّال. امّا کاهلی عارفان در آخرت بـه چـه مـعنی است؟ بدین معنی است که آنان همچون زهّاد قشری طاعت و عبادت سوداگرانه نمی‌کنند. و نیل به نعیم جنّت را غایت قصوای خواستهٔ خود نمی‌دانند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۹۱۲) دفتر سوم.]

کاهلی[2] را کرده‌اند ایشان سَـنَد[3]　　　کارِ ایشان را چو یـزدان مـی‌کند (۴۸۸۷)

از آنرو که حضرت حق کار عارفانِ بالله را انجام می‌دهد، آنان کاهلی را تکیه‌گاه خود ساخته‌اند. [به شرح بیت پیشین رجوع شود.]

---

۱. شُدْیار: شخم زدن و شیار کردن زمین و آماده ساختن آن برای زراعت.

۲. کاهلی: تنبلی، کاهل + یای مصدری.

۳. سَنَد: تکیه‌گاه.

(۴۸۸۸) کــارِ یــزدان را نـمی‌بینند عـام — می‌نیاسایند از کَد[1] صبح و شـام

چـون عـامّهٔ مـردم کـار خـدا را نـمی‌بینند. یـعنی مـتوجّهٔ فـعّالِ مـایشاء بـودنِ حضرت حق نیستند، تمام شب و روز دست از رنج و سعی بر نمی‌دارند. یعنی حریصانه تلاش می‌کنند.

(۴۸۸۹) هـین ز حـدِّ کـاهلی گـویید بـاز — تا بـدانـم حـدِّ آن از کشـفِ راز

خلاصه قاضی به آن سه برادر گفت: بهوش باشید و حدّ و اندازهٔ کاهلی خود را برای من تعریف کنید تا از طریق افشای حال خوْد میزان کاهلی شما بر من معلوم شود.

(۴۸۹۰) بی‌گمان که هر زبان پردهٔ دل است — چون‌بجنبد پرده،سِرها واصِل است

بی تردید هر زبان به منزلهٔ پردهٔ اتاق دل است. همانطور که وقتی پرده بواسطهٔ وزش باد می‌جنبد و درون اتاق نمایان می‌گردد، زبان نیز وقتی می‌جنبد و به سخن آغاز می‌کند اسرار درون را آشکار می‌سازد. [رجوع شود به بیت (۸۴۶ ـ ۸۴۵) دفتر دوم، و شرح بیت (۱۲۷۰) دفتر اوّل.]

(۴۸۹۱) پردهٔ‌کوچک، چو یک شَرحهٔ‌کباب — می‌بپوشد صـورتِ صـد آفـتاب

پرده‌ای کوچک به اندازهٔ یک پارهٔ کوچک کباب می‌توانـد رخسـارهٔ صـد آفـتاب را بپوشاند. [از بیت فوق دو منظور مستفاد می‌شود. یکی آنکه وقتی جسم ساتر نظیر تکه پارچه و غیره چشم را بپوشاند، شخص نمی‌تواند چیزی را ببیند. منظور دوم در صورتی است که مراد از «پرده کوچک» را «زبان» فرض کنیم: زبان اگر به نـاحق جـنبد قـادر است حـقایق بـاهِر و درخشان را کتمان کند. انقروی می‌گوید: وقتی زبان از بیان ایستد و به نطق در نـیاید حـقایق بسیاری را پوشیده می‌دارد.]

(۴۸۹۲) گـر بـیان‌نطق،کـاذب‌نیزهست — لیک‌بوی‌ازصدق‌وکذبش‌مُخبِرست[2]

اگر اظهار کلام، دروغین باشد، بوی آن حاکی از صدق و کذب آن است.

---

۱. کَدّ: رنج و سختی.

۲. مُخْبِر: گزارش دهنده، خبر دهنده.

آن نسیمی که بیآید از چمن هست پیدا از سُموم گُولْخَن[۱] (۴۸۹۳)

به عنوان مثال، نسیمی که از چمنزار برآید و بوزد، از بادی که از جانب کثافات و فاضلاب حمّام بوزد قابل تشخیص است. اوّلی دماغ را می‌نوازد و دومی دماغ را می‌آزارد. [آنان که شامّهٔ باطنی‌شان سالم باشد، براحتی سخن سره را از ناسره باز می‌شناسند.]

بویِ صدق و بویِ کذبِ گولْ‌گیر[۲] هست پیدا در نَفَس چون مُشک و سیر (۴۸۹۴)

بوی حرف راست و بوی حرف دروغ که احمقان را می‌فریبد، مانند مُشک و سیر از راهِ نَفَسِ گوینده معلوم می‌شود. [آنان که سینه از غبار آز و کینه زدوده‌اند به قوّهٔ تمیزی دست می‌یازند که از لحن اشخاص نیّات درونی‌شان را می‌خوانند.]

گر ندانی یار را از دَه دِله[۳] از مَشامِ فاسدِ خود کن گِله (۴۸۹۵)

اگر تو دوست خالص را از آدم چند چهره تمیز ندهی باید از مشامّ باطنی‌ات گله کنی.

بانگِ حیزان و شجاعان دلیر هست پیدا، چون فنِ روباه و شیر (۴۸۹۶)

مثال دیگر، فریادِ مردانِ زنْ صفت و فریاد یلانِ دلاور مانند زوزهٔ روباه و بانگِ رعدآسای شیر کاملاً از هم متمایز است.

یا زبان همچون سرِ دیگ[۴] است راست چون بجنبد، تو بدانی چه اَباست[۵] (۴۸۹۷)

مثال دیگر، یا زبان را می‌توان به سرِ دیگ (= دَمْکُنی) تشبیه کرد. همینکه سرِ دیگ تکان بخورد و از دهانه دیگ کنار برود و بخار درون دیگ بیرون زند، تو از بوی آن متوجّه می‌شوی که چه نوع غذایی طبخ شده است. [پس زبان، ما فی‌الضّمیر را آشکار می‌کند.]

---

۱. گُولْخَن: تون حمّام، آتشخانه حمّام‌های قدیمی که سوختش از مدفوع و سرگین تأمین می‌شد.

۲. گولْ‌گیر: ابله شناس، گیرندهٔ آدمیان احمق و کودن.

۳. دَه دِله: آدم متلوّن و دورو، آدم چند چهره.

۴. سرِ دیگ: سرپوشی که روی دیگ می‌گذارند.

۵. اَبا: آش. در اینجا مراد مطلق طعام است.

(۴۸۹۸) از بـخارِ آن بـدانـد تـیزهُش   دیگِ شیرینی ز سَکـباج[1] تُـرُش

آدم هوشیار از بویی که از بخار دیگ می‌شنود متوجّه می‌شود که درون آن آش شیرین پخته‌اند یا آش ترش.

(۴۸۹۹) دست بر دیگِ نوی چون زد فتیٰ   وقتِ بخْریدن، بدید اِشکسـته را

مثال دیگر، همینکه جوان (یا هر شخص هوشیار دیگر) به هنگام خریدن دیگ (از باب امتحان) دست بدان زند، متوجّه تَرَکِ آن می‌شود. [رجوع شود به بیت (۷۹۰) به بعد در دفتر سوم.]

(۴۹۰۰) گفت: دانم مرد را در حینْ ز پُوز   ور نگوید، دانمش اندر سه روز

یکی از برادران به قاضی گفت: من هر کس را بلافاصله از طریق دهانش مـی‌شناسم. یعنی اگر کسی حرفی بزند بلافاصله از لحن بیانش در می‌یابم که دروغ می‌گوید یا راست. و اگر آن شخص حرفی نزند بعد از سه روز دقّت در احوال و حرکات و سکناتش به مافِی الضَّمیرِ او پی خواهم برد.

(۴۹۰۱) و آن دگر گفت: ار بگوید دانمش   ور نگوید، در سـخن پـیچانَمش

یکی دیگر از برادران گفت: اگر حرفی بزند، درون او را خواهم شناخت، و اگر حرفی نزند او را با شگردی خاص به نطق وا می‌دارم.

(۴۹۰۲) گفت: اگر این مکر بشْـنیده بُـوَد   لب بـبندد، در خـموشی در رود

قاضی گفت: اگر آن شخص شگرد کار تو را شنیده بـاشد، قـطعاً لب فـرو مـی‌بندد و خموشی می‌گزیند. [تا مباد که ما فی الضمیرش آشکار شود.]

مَثَل

(۴۹۰۳) آنـچنانکه گـفت مـادر بـچّه را   گـر خـیالی آیـدت در شب فـرا

تمثیلی کوتاه در تبیین بیت پیشین: مادری برای آنکه بچّه‌اش را نترس بار بیاورد بدو گفت: اگر در تاریکی شب دیدی که شبحی در مقابلت ایستاد، و یا احیاناً اگر گذارت به اماکن

۱. سَکْباج: آشِ سرکه، آشی که در آن سرکه بریزند.

مخوف نظیر قبرستان افتاد و در آنجا شبحی دیدی که به سویت می‌آید اصلاً نترس بلکه با تمام رشادت به او حمله کن. مطمئن باش که آن شبح بر جای نمی‌ماند. بچّه به مادرش گفت: اگر آن شبح هم مادری داشت و مادرش نیز همین توصیه‌ها را به او کرده باشد تکلیفم چیست؟! پس مادرجان، تو به جای آنکه به من یاددهی که چگونه بر شبح حمله کنم، به من یاد بده که وقتی آن شبح به امر مادرش یقهٔ مرا چسبید و خواست سر به نیستم کند، چگونه از دستش خلاص شوم؟!

معنی بیت: چنانکه مادری به بچّهٔ خود گفت: اگر شب شبحی به سراغت آمد. [این بیت و بیت بعدی شرط است، جزای شرط در بیت (۴۹۰۵) آمده است.]

یا به گورستان و جایِ سهمگین　　تو خیالی بینی، اَسْوَد پُر زکین (۴۹۰۴)

یا اگر در گورستان و محلّی خوفناک، شبحی سیاه و کینه‌توز دیدی.

دل قوی دار و، بکن حمله بر او　　او بگرداند ز تو در حال رُو (۴۹۰۵)

شجاع باش و بر او حمله کن. مسلّماً او از حملهٔ تو پا به فرار می‌گذارد.

گفت کودک: آن خیالِ دیوْوَش　　گر بدو این گفته باشد مادرش (۴۹۰۶)

بچّه گفت: اگر مادرِ آن شبح نیز همین توصیه را به او کرده باشد. [بیت فوق شرط است و جزای شرط در بیت بعدی است.]

حمله آرم، افتد اندر گردنم　　ز امرِ مادر، پس من آنگه چون کنم؟ (۴۹۰۷)

من به آن شبح حمله می‌کنم، و او نیز به دستور مادرش گریبان مرا می‌گیرد. آن وقت تکلیف من نگون بخت چیست؟!

تو همی آموزیَم که چُست ایست　　آن خیالِ زشت را هم مادری است (۴۹۰۸)

تو به من یاد می‌دهی که چابک، مقاومت کنم. بالاخره آن شبح زشت هم برای خودش مادری دارد!

(۴۹۰۹) دیــو و مردم رامُــلَقِّن[1] آن یکــی است غالب از وی گردد ارخصم اندکی است

آموزندهٔ جنّ و اِنس خداوند یگانه است. اگر اذن الهی باشد جناحی که ضعیف و اندکشمار است بر دشمن غالب می‌آید. [چنانکه در بخشی از آیه ۲۴۹ **بقره** آمده است: ...کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثیرَةً بِإِذْنِ اللهِ واللهُ مَعَ الصّابِرینَ. «...بسا شده است که گروهی اندکشمار به اذن الهی بر گروهی پُر شمار غالب آمده است. و خداوند با صابران است.»]

(۴۹۱۰) تا کدامین سوی باشد آن یَواش[2] اللّه‌اللّه رَوْ تو هم ز آن سوی باش

خدا را، را خدا را! هر کجا که اسب راهوارِ مشیت الهی می‌رود تو نیز بدان سوی برو.

(۴۹۱۱) گفت: اگر از مکر ناید در کلام حیله را دانسته باشد آن هُمام[3]

قاضی گفت: اگر آن بزرگواری که می‌خواهی ما فی الضمیرش را بشناسی شگرد تو را بداند و رندانه حرفی نزند. [این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۴۹۱۲) سرِّ او را چون‌شناسی؟ راست گو گفت: من خامُش نشینم پیشِ او

قاضی گفت: راستش را بگو ببینم چگونه به راز دل او واقف می‌شوی؟ یعنی اگر آن مرد بداند که از کلامش می‌خواهی رازش را بشناسی سکوت کند، آن وقت تکلیف چیست؟ آن پسر گفت: خاموش مقابلش می‌نشینم.

(۴۹۱۳) صبر را سُلَّم[4] کنم سویِ دَرَج[5] تا بر آیم، صبرُ مِفتاحُ الْفَرَج

پسر گفت: صبر را نردبان می‌کنم تا بالاخره بر بام مقصودم برآیم. زیرا که صبر، کلید گشایش است.

---

۱. مُلَقِّن: تلقین کننده، آموزنده، فهماننده.

۲. یَواش: در اصل ترکی است به معنی اسب راهوار، و مجازاً به معنی رفتار آرام و بی‌صدا آید.

۳. هُمام: بزرگوار، سرور.

۴. سُلَّم: نردبان.

۵. دَرَج: پایه.

ورِ بجُوشَد در حـضورش از دلم منطقی بیرون ازین شادیّ و غـم (۴۹۱۴)

اگر در حضور او، سخنی در ماورای هُموم و غموم معمول دنیوی از دلم به جوش آید. [این بیت شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

من بدانم کو فرستاد آن بـه مـن از ضمیرِ چون سهیل[1] اندر یَـمَن (۴۹۱۵)

من خواهم دانست که این سخن را او از ضمیر تابناکِ همچون سهیل یمانی‌اش برایم ارسال داشته است.

در دلِ من‌آن‌سخن‌زآن‌مَیْمَنه ست[2] زآنکه‌از دل‌جانبِ دل روزنه ست (۴۹۱۶)

خواهم دانست که این سخن از جانب قـلب مـبارک اوست، زیـرا کـه دل بـه دل راه دارد[رجوع شود به بیت (۸۷۰) دفتر چهارم.]

تَمَّ الْـمُجَلَّدُ السّادِسُ مِنَ الْمَثْنَوِیِّ الْمَعْنَوِیِّ

---

۱. سُهَیل: ر. ک. شرح بیت (۴۸۶۰) همین دفتر.

۲. مَیْمَنَه: خجستگی، مبارکی.

فهرست و اصطلاحات

و

کلید واژه ها

فهرست منابع و مآخذ

۱. **آثار الباقية عن القرون الخالية**، ابوریحان بیرونی، ترجمهٔ علی‌اکبر داناسرشت، امیر کبیر، سال ۱۳۶۳ ش.

۲. **آنندراج**، محمّد پادشاه، متخلص به **شاد**، کتابفروشی خیام، سال ۱۳۶۲ ش.

۳. **الابنية عن حقايق الادوية**، موفّق‌الدین ابومنصور علی الهروی، انتشارات فرهنگ ایران، سال ۱۳۴۴ ش.

۴. **احادیث مثنوی**، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیر کبیر، سال ۱۳۶۱ ش.

۵. **اخبار الزمان**، علی بن حسین مسعودی، ترجمهٔ کریم زمانی، چاپ اول، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰ ش.

۶. **ادوار فقه**، محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۰ ش.

۷. **از دریا به دریا** (کشف الابیات)، محمّد تقی جعفری، انتشارات چاپخانهٔ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، سال ۱۳۶۴ ش.

۸. **اساس الاقتباس**، خواجه نصیرالدین طوسی، با تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران.

۹. **اساس التوحید**، آقا میرزا مهدی آشتیانی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۰ ش.

۱۰. **اسدالغابة**، عزیزالدین ابی حسن علی بن عبدالکریم جرزی، معروف به **ابن اثیر**، المکتبة

الاسلامیة، طهران.

۱۱. **الاسراء الی مقام الاسری**، محی‌الدین عربی، کتابخانهٔ طهوری، چاپ اول، سال ۱۳۷۲ش.

۱۲. **اسرارالحکم**، حاج ملاهادی سبزواری، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامیه، سال ۱۳۸۰ هـ. ق.

۱۳. **اصطلاحات الاصول**، علی مشکینی، چاپ دوم، چاپخانه حکمت، سال۱۳۴۸ ش.

۱۴. **اصول روانکاوی**، جونز آلفرد ارنست، ترجمه و تحشیه و مقدمه هاشم رضی، آسیا، سال ۱۳۵۰ش.

۱۵. **اصول الفقه**، شیخ محمد مظفّر، انتشارات المعارف الاسلامیة.

۱۶. **الاصول و من الکافی**، ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی، بیروت، دارالتعارف سال ۱۳۲۸ هـ.ق.

۱۷. **اعلام زرکلی**، خیرالدین زرکلی، بیروت، سال ۱۹۷۰ م.

۱۸. **اعلام الوری**، ابوعلی الفضل بن حسن الطبرسی، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، دارالمعرفة، بیروت، سال ۱۳۹۹هـ. ق =۱۹۷۹ م.

۱۹. **امثال و حکم**، علی اکبر دهخدا، امیر کبیر، سال ۱۳۴۱ش.

۲۰. **امل الآمل**، شیخ محمدبن حسن حر عاملی، با تحقیق سید احمد حسینی، مکتبة الاندلس بغداد.

۲۱. **انجیل** (کتاب مقدس)، عهد جدید، به همّت انجمن پخش کتب مقدسه.

۲۲. **اوپانیشاد** (سرّ اکبر)، ترجمهٔ داراشکوه، به اهتمام دکتر تاراچند و سید محمّدرضا جلالی نائینی، کتابخانه طهوری، سال ۱۳۵۶ ش.

۲۳. **بحار الانوار**، محمّدباقر مجلسی، مؤسسة الوفاء، بیروت سال ۱۴۰۳هـ. ق = ۱۹۸۳م.

۲۴. **بحر در کوزه**، عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی، چاپ اول، پاییز۱۳۶۶ ش.

۲۵. **برهان قاطع**، محمّد حسین خلف تبریزی، متخلص به **برهان** به اهتمام دکتر محمد معین، کتابفروشی ابن سینا، سال ۱۳۴۲ ش.

۲۶. **تاریخ بیهقی**، ابوالفضل محمد بن حسین کاتب بیهقی، تصحیح و حواشی و تعلیقات سعید نفیسی، کتابخانه سنائی .

۲۷. **تاریخ الطبری**، محمد بن جریر طبری، مؤسسهٔ عزالدین للطباعة والنشر، چاپ سوم، سال ۱۴۱۳ هـ. ق = ۱۹۹۲ بیروت.

۲۸. **تاریخ الیعقوبی**، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الکاتب العباسی معروف به **یعقوبی**، دار صادر، بیروت.

۲۹. **تبصره ساوی**، عمر بن سهلان ساوی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، سال

۱۳۳۷ ش.

۳۰. **تذکرةالاولیاء**، شیخ ابی حامد محمّد بن ابی بکر ابراهیم فریدالدین عطار نیشابوری با مقدمه میرزا محمد خان قزوینی چاپ پنجم.

۳۱. **تفسیر ابوالفتوح رازی**، شیخ جمال‌الدین ابوالفتوح حسین بن علی بن محمّد بن احمد بن حسین بن احمد خزاعی رازی، تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای، کتابفروشی محمّدحسن علمی، سال ۱۳۳۴ ش.

۳۲. **تفسیر روح المعانی**، ابوالفضل شهاب الدین السید محمود الآلوسی البغدادی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۳۳. **تفسیر شریف لاهیجی**، بهاءالدین محمّدبن شیخ علی شریف لاهیجی، با مقدمه و تصحیح میرجلال الدین حسینی ارموی، مؤسسهٔ مطبوعاتی علمی، سال ۱۳۴۰ ش.

۳۴. **تفسیر صفی**، میرزا حسن اصفهانی، ملقّب به **صفیعلیشاه**، خیام سال ۱۳۴۲ش.

۳۵. **تفسیرالعیاشی** ابی النصر محمّد بن مسعود بن عیاش السلّمی السمرقندی، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، المکتبة العلمیة الاسلامیة.

۳۶. **التفسیرالکبیر**، امام فخر رازی، دارالکتب العلمیة، طهران.

۳۷. تفسیر **الکشاف**، امام جارالله محمودبن عمر زمخشری، نشر ادب الحوزة، سال ۱۹۴۷ = ۱۳۶۶هـق.

۳۸. **تفسیر مثنوی مولوی** (داستان قلعهٔ ذاتُ الصُّوَر یا دزِ هوش‌ربا)، جلال‌الدین همایی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۹ش.

۳۹. تفسیر **مجمع‌البیان**، شیخ ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، با تصحیح سیدهاشم رسولی محلاّتی و سید فضل‌الله طباطبایی یزدی، شرکةالمعارف الاسلامیة. سال ۱۳۷۹هـق = ۱۳۳۹ش.

۴۰. **تفسیر** و نقد و **تحلیل مثنوی**، محمّدتقی جعفری، انتشارات اسلامی، سال ۱۳۵۲ش.

۴۱. **التفهیم لاوائل صناعةالتنجیم**، ابوریحان محمّدبن احمد بیرونی خوارزمی، با تجدیدنظر و تعلیقات و مقدمه جلال‌الدین همایی، از سلسله انتشارات انجمن آثار ملّی.

۴۲. **تقویم الصحة**، ابن بطلان بغدادی، تصحیح غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ سال، سال ۱۳۵۰ش.

۴۳. **تمهیدات**، عین القضاة همدانی، با تعلیق و تصحیح عفیف عسیران، کتابخانهٔ منوچهری.

۴۴. تنسوخ نامهٔ **ایلخانی**، محمّدبن محمّدبن حسن طوسی، با مقدمه و تعلیقات مدرس رضوی، انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، سال ۱۳۶۳ش.

۴۵. **تورات** (کتاب مقدس)، به همّت انجمن پخش کتب مقدسه.

۴۶. **جلاءالعیون**، سیدعبدالله شبر، المطبعة الحیدریة، نجف، سال ۱۳۷۴هـق = ۱۹۵۵م.
۴۷. **حدیقةالحقیقة و شریعةالطریقة**، ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، با تصحیح و تحشیهٔ مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۹ش.
۴۸. **خفی علایی**، سیداسماعیل جرجانی با تصحیح علی‌اکبر ولایتی و محمود نجم‌آبادی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۶۹ش.
۴۹. **خیانت در گزارش تاریخ**، مصطفی حسینی طباطبایی، چاپخش، سال ۱۳۶۱ش.
۵۰. **ده رساله فارسی**، حسن حسن‌زادهٔ آملی، انتشارات قیام، قم، سال ۱۳۷۴ش.
۵۱. **ذیل اقرب الموارد**، سعید خوری الشرتونی اللبنانی، مطبعة مرسلی، الیسوعیة، بیروت، سال ۱۸۹۳م.
۵۲. **راهنمای مذهب شافعی**، حاج سیّدمحمّد شیخ‌الاسلام کردستانی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۷ش.
۵۳. **رسائل اخوان الصفا**، مکتبةالاعلام الاسلامی، سال ۱۴۰۵هـق.
۵۴. رسالهٔ **خلعیه**، مولی محسن فیض کاشانی، مندرج در **سلافة العصر**.
۵۵. رسالهٔ **سه اصل**، ملاصدرا، با تصحیح دکتر سیدحسین نصر، دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۰ش.
۵۶. **سرّالاسرار و مظهرالانوار**، شیخ عبدالقادر گیلانی، تحقیق خالد محمود عدنان الزرعی و محمّد غسان نصوح عزقول، دارابن القیم، دمشق، سوریه، دارالسنابل، بیروت، لبنان، سال ۱۴۱۲هـق.
۵۷. **سفینةالبحار**، شیخ عباس قمی، بیروت، دارالمرتضی.
۵۸. **سلافةالعصر**، سیدعلی صدرالدین المدنی ابن احمد نظام الدین الحسینی الحسنی معروف به **ابن‌معصوم** (از ادبای قرن یازدهم)، چاپ اول، مصر، سال ۱۳۲۴هـق.
۵۹. **سیرالملوک**، خواجه نظام‌الملک، به اهتمام هیوبرت دارک، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۴۰ش.
۶۰. **السیرةالنبویة**، ابن هشام، با تحقیق و شرح مصطفی السقاء و ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، مطبعة مصطفی البانی الحلبی، مصر، سال ۱۹۳۶م.
۶۱. **شَذَرات الذهب**، ابوالفلاح عبدالحی بن العماد الحنبلی، دارالمسیرة، بیروت، چاپ دوم، سال ۱۳۹۹هـق = ۱۹۷۹م.
۶۲. **شرائع الاسلام**، محقق حلّی، مطبوعة الآداب فی النجف الاشرف، چاپ اول، سال ۱۳۸۹هـق = ۱۹۶۹م.
۶۳. **شرح التعرف لمذهب التصوف**، امام ابوابراهیم اسماعیل بن محمّد مستملی بخاری، با مقدمه و

تصحیح و تحشیهٔ محمّدروشن، انتشارات اساطیر، چاپ اول، سال ۱۳۶۳ش.
۶۴. **شرح اسرار**، حاج ملاهادی سبزواری، چاپ سنگی، سال ۱۲۸۵هق.
۶۵. **شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا**، جلال‌الدین آشتیانی، نهضت زنان مسلمان، سال ۱۳۶۰ش.
۶۶. **شرح فصوص‌الحکم**، تاج‌الدین حسین خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۴ش.
۶۷. **شرح کبیر انقروی**، اسماعیل انقروی، ترجمهٔ عصمت ستارزاده، انتشارات زرین، چاپ اول، سال ۱۳۷۴ش.
۶۸. **شرح گلشن راز**، شیخ محمّد لاهیجی، کتابفروشی محمودی.
۶۹. **شرح مثنوی لطائف المعنوی من حقایق المثنوی**، عبداللطیف بن عبدالله عباسی، کانپور، چاپ سنگی.
۷۰. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، رینولد الین نیکلسون، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول سال ۱۳۷۴ ش.
۷۱. **شرح مثنوی مولوی معنوی**، حاج امدادالله صاحب مهاجر مکّی، (مزیّن به حواشی خواجه ایوب سیدعبدالفتاح بحرالعلوم و اکبرآبادی)، کانپور، چاپ سنگی
۷۲. **شرح مثنوی المنهج القوی لطلاب المثنوی**، یوسف بن احمد مولوی، چاپ سنگی.
۷۳. **شکوه شمس**، ان ماری شیمل، ترجمهٔ حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۶۷ ش.
۷۴. **طبیعیات دانشنامهٔ علایی**، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، با مقدمه و حواشی وتصحیح محمّد مشکوة، انجمن آثار ملی، سال ۱۳۳۱ ش.
۷۵. **طرائق الحقایق**، محمد معصوم شیرازی (معصومعلیشاه)، کتابخانهٔ بارانی، سال۱۳۳۹ش.
۷۶. **علم‌النفس ابن سینا**، علی‌اکبر سیاسی، چاپخانهٔ دانشگاه، سال ۱۳۳۳ ش.
۷۷. **غیاث اللغات**، محمدبن جلال‌الدین رامپوری، به کوشش محمد دبیرسیاقی، کانون معرفت.
۷۸. **فرهنگ اساطیر یونان و روم**، کریمال پیر، ترجمهٔ احمد بهمنش، دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۰ش.
۷۹. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ابوالفضل مصفّی، مؤسسهٔ تاریخ فرهنگ، سال ۱۳۶۲ش.
۸۰. **فرهنگ فارسی**، محمد معین، چاپ هفتم، امیرکبیر، سال ۱۳۶۴ ش.
۸۱. **فرهنگ نفیسی**، علی اکبر نفیسی (ناظم الاطباء)، شرکت چاپ رنگین، سال ۱۳۱۸ ـ ۱۳۱۷ ش.
۸۲. **فلسفهٔ هگل**، استیس والتر ترنس، ترجمهٔ حمید عنایت، فرانکلین، سال ۱۳۴۷ ش.
۸۳. **فیه مافیه**، مولانا جلال‌الدین محمّد بلخی، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر،

سال ۱۳۴۸ش.

۸۴. **قانون**، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، ترجمهٔ عبدالرحمن شرفکندی (هه‌ژار)، چـاپ دوم، انـتشارات سروش، سال ۱۳۶۳ ش.

۸۵. **قانونچه**، محمود بن محمّد بن عمر چغمینی، دانشگاه شیراز.

۸۶. **کتاب الصیدنة**، ابوریحان محمّدبن احمد بیرونی خوارزمی، با تصحیح و مقدمه و تحشیهٔ عباس زریاب، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۰ ش.

۸۷. **کشاف اصطلاحات الفنون**، محمّد علی الفاروق التهانوی، کلکته سال ۱۸۶۲ م.

۸۸. **کلیات شمس** یا **دیوان کبیر**، مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر چاپ دوم، سال ۱۳۵۵ ش.

۸۹. **کیمیای سعادت**، امام محمّد غزالی، به اهتمام حسین خدیوجم، علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۱ش.

۹۰. **لب لباب مثنوی**، ملاحسین کاشفی، بنگاه مطبوعاتی افشاری، سال ۱۳۴۴ ش.

۹۱. **لسان‌العرب**، ابوالفضل جمال‌الدین محمّد بن مکرم معروف به **ابـن مـنظور افـریقی**، بـیروت، داراحیاءالتراث العربی، سال ۱۴۰۸ هـ. ق.

۹۲. **اللمع فی التصوف**، ابونصر عبدالله بن علی سرّاج طوسی، مطبعهٔ بریل، سال ۱۹۱۴م.

۹۳. **لغتنامهٔ دهخدا**، علی‌اکبر دهخدا و گروهی از محقّقان.

۹۴. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ سوم، سال ۱۳۶۲ ش.

۹۵. **مبادی فقه و اصول**، علیرضا فیض، دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۳ ش.

۹۶. **متفکران اسلام**، بارون کارا دووو، احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۶۱ش.

۹۷. **مثنوی**، محمّد استعلامی، انتشارات زوّار، چاپ دوم، سال ۱۳۶۹ ش.

۹۸. **المحجةالبیضاء**، مولی محسن فیض کاشانی، با تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی.

۹۹. **مرصاد العباد**، نجم‌الدین رازی، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، سـال ۱۳۶۸ش.

۱۰۰. **مصباح الشریعة**، منسوب به امام صادق(ع)، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، سال ۱۳۶۰ش.

۱۰۱. **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**، عزالدین محمود کاشانی، با مقدمه و تصحیح جـلال‌الدیـن همایی، کتابخانهٔ سنایی.

۱۰۲. **مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی**، سیدجعفر سجّادی، نهضت زنان مسلمان.

۱۰۳. **معارف**، مجموعهٔ مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاءالدین محمدبن حسین خطیبی بلخی، مشهور به بهاء ولد (پدر مولانا)، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، سال ۱۳۵۲ ش.

۱۰۴. **معارف**، سلطان ولد (پسر مولانا)، به کوشش نجیب مایل هروی، چاپ اول، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۷ ش.

۱۰۵. **معارف گیاهی**، حسین میرحیدر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۷۳ ش.

۱۰۶. **معتقدات و آداب ایرانی**، هانری ماسه، ترجمهٔ مهدی روشن‌ضمیر، تبریز، مؤسسهٔ تاریخ و فرهنگ ایران، سال ۱۳۵۵ ش.

۱۰۷. **معجم‌البلدان**، شهاب الدین ابی‌عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، مکتبة الاسلامی، سال ۱۳۶۵ م.

۱۰۸. **معجم مفردات الفاظ القرآن**، راغب اصفهانی با تحقیق ندیم مرعشلی، مطبعة التقدم العربی.

۱۰۹. **المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار**، مؤسسهٔ تحقیقاتی و اطلاع‌رسانی خانهٔ کتاب ایران واحد معجم، زیر نظر علی رضا برازش، چاپ اول، سال ۱۳۷۲ ش.

۱۱۰. **المعجم المفهرس لالفاظ الاصول من الکافی**، علی‌رضا برازش، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، سال ۱۴۰۸ هـ.ق.

۱۱۱. **المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی**، به اهتمام و تنظیم عدّه‌ای از خاورشناسان، کتابخانهٔ بریل لندن، سال ۱۹۳۶ م.

۱۱۲. **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**، محمّد فؤاد عبدالباقی، چاپ اول، انتشارات اسلامی، سال ۱۳۷۲ ش.

۱۱۳. **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، جواد علی، دارالعلم للملایین، بیروت، مکتبةالنهضة، بغداد.

۱۱۴. **مناقب العارفین**، شمس‌الدین افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب.

۱۱۵. **میزان الحکمة**، محمد الری شهری، چاپ دوم، دارالحدیث، سال ۱۴۱۶ هـ. ق.

۱۱۶. **نثر و شرح مثنوی شریف**، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، چاپ اول، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۱۳۷۱ ش.

۱۱۷. **نفحات‌الانس**، عبدالرحمن جامی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰ ش.

۱۱۸. **نقدالنصوص**، عبدالرحمن جامی، انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، سال ۱۳۵۶ ش.

۱۱۹. **نهج‌البلاغه** (مرحوم فیض‌الاسلام)، چاپ آفتاب، سال ۱۳۲۶ ش.
۱۲۰. **یادداشت‌های قزوینی**، محمّد قزوینی، دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۲ ش.

A Comprehensive Commentary of

Mathnavi e Ma'navi

Book 6

Karim Zamani



Ettela'at Publications


انتشارات اطلاعات